

James D. G. Dunn



A teologia do apóstolo Paulo





Tomando como “gabarito” a carta aos Romanos, o autor desta obra faz a exposição mais completa da teologia de Paulo. Esse método permite a exposição continuada dos temas que o próprio Paulo desenvolve em Romanos. Para ampliá-los, desenvolvê-los ou enriquecê-los, o autor anexa as contribuições das outras cartas paulinas. Dessa forma, Romanos torna-se o pivô para a compreensão e explicitação da teologia do apóstolo. Em capítulos sucessivos, desenvolvem-se os seguintes temas: Deus, a humanidade (Adão, pecado, lei), o Evangelho, Jesus (homem, crucificado, ressuscitado, preexistente, aquele que há de vir), a salvação (justificação pela fé, participação em Cristo, o dom do Espírito, o batismo), o processo da salvação, a Igreja (o Corpo de Cristo, ministério e autoridade, a Ceia do Senhor) e como devem viver os cristãos (princípios de motivação e ética na prática). Uma obra que, aliando competência e paixão pelo apóstolo Paulo, fará com que os leitores não fiquem indiferentes diante da riqueza teológica presente nas cartas paulinas.

A TEOLOGIA DO APÓSTOLO PAULO

Todos que são beneficiados pelo que faço, fiquem certos que sou contra a venda ou troca de todo material disponibilizado por mim. Infelizmente depois de postar o material na Internet não tenho o poder de evitar que “*alguns aproveitadores*” tirem vantagem do meu trabalho que é feito sem fins lucrativos e unicamente para edificação do povo de Deus. Críticas e agradecimentos para: *mazinhorodrigues@yahoo.com.br*

Att: Mazinho Rodrigues.

BIBLIOTECA DE ESTUDOS BÍBLICOS

- *Bíblia: AT – introdução aos escritos e aos métodos de estudo*, H. W. Wolff
- *Os partidos religiosos hebraicos na época neotestamentária*, K. Schubert
- *Jesus e as estruturas de seu tempo*, E. Morin
- *Chave para a Bíblia*, W. J. Harrington
- *Bíblia, palavra de Deus – curso de introdução à Sagrada Escritura*, V. Mannucci
- *Paulo, a Lei e o povo judeu*, E. P. Sanders
- *As origens cristãs a partir da mulher – uma nova hermenêutica*, E. S. Fiorenza
- *Jesus e a sociedade de seu tempo*, J. Mateos e F. Camacho
- *A utopia de Jesus*, J. Mateos
- *Libertando Paulo – a justiça de Deus e a política do apóstolo*, N. Elliott
- *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*, E. Arens
- *A voz necessária – encontro com os profetas do século VIII a.C.*, Ailton J. da Silva
- *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus – Jesus e os outros messias*, D. Scardelai
- *Evangelhos apócrifos*, L. Moraldi
- *O Deus de Jesus*, J. Duquesne
- *A teologia do apóstolo Paulo*, James D. G. Dunn

JAMES D. G. DUNN

A TEOLOGIA
DO APÓSTOLO PAULO

Mazinho Rodrigues!



Dunn, James D. G.
A teologia do apóstolo Paulo / James D. G. Dunn ; tradução Edwino Royer.
— São Paulo : Paulus, 2003. — (Biblioteca de estudos bíblicos)

Título original: The theology of Paul the apostle.
Bibliografia.
ISBN 85-349-1872-4

1. Bíblia. N. T. Cartas de Paulo — Teologia 2. Paulo, Apóstolo, Santo I. Título II. Série.

01-4191

CDD-227.092

Índices para catálogo sistemático:
1. Cartas de Paulo — Teologia 227.092

Título original
The Theology of Paul the Apostle
© 1998 Wm. B. Eerdmans Publishing Co., USA
ISBN 0-567-08598-8

Direção editorial
Paulo Bazaglia

Tradução
Edwino Royer

Impressão e acabamento
PAULUS

© PAULUS – 2003
Rua Francisco Cruz, 229 • 04117-091 São Paulo (Brasil)
Fax (11) 5579-3627 • Tel. (11) 5084-3066
www.paulus.com.br • editorial@paulus.com.br

ISBN 85-349-1872-4

PREFÁCIO

Minha fascinação por Paulo começou há cerca de 40 anos. Já na idade em que fazia o curso secundário impressionava-me a obra missionária de Paulo, particularmente suas longas viagens e seu êxito em estabelecer o cristianismo na Europa. Durante meus estudos superiores essa fascinação aprofundou-se, quando comecei a apreciar algumas coisas de Paulo, o teólogo.

Sua profunda reflexão teológica, combinada com sua sensibilidade para o tratamento de problemas muito humanos, sua discussão aberta e sua visão pastoral “tocaram-me” em muitos pontos. Como professor universitário, lecionei a respeito de Paulo e sua teologia por mais de vinte e cinco anos, constantemente voltando a ele, ao tratar de uma série de temas diferentes. E as aulas se tornaram, assim espero, cada vez mais ricas, à medida que investigava mais e mais aspectos da teologia de Paulo.

O diálogo com a teologia de Paulo tornou-se mais sério em meados da década de 70 e no início dos anos 80. Meus trabalhos sobre *Jesus and the Spirit* (1975), *Unity and Diversity in the New Testament* (1977) e *Christology in the Making* (1980) levaram-me a descobrir o pensamento de Paulo em níveis cada vez mais profundos. “A nova perspectiva acerca de Paulo” introduzida por E.P. Sanders no seu *Paul and the Palestinian Judaism* (1977) obrigou-me a repensar tudo e levou-me, através de estudo minucioso do incidente de Antioquia (Gl 2,11-14), em 1980, a profunda reavaliação da atitude e do relacionamento de Paulo com seus conacionais judeus cristãos e sua religião antepassada, trabalho que ainda continua. A preparação do meu primeiro comentário maior sobre Romanos (1988), obrigou-me a estudar intensamente Gálatas, que aparece no meu *Jesus, Paul and the Law* (1990) e no subsequente comentário *Galatians* (1993). O trabalho no meu comentário *Colossians and Philemon* (1996) tam-

bém aumentou minha familiaridade pormenorizada com o pensamento paulino tardio. Os tratados mais breves de 1 Coríntios e Efésios ajudaram a assegurar amplitude de conhecimentos pormenorizados do corpus paulino. Tudo isso foi constantemente estimulado pela troca de idéias em sala de aula, trabalhos de pós-graduação sobre Paulo, e contínuo envolvimento com seminários nas reuniões anuais da Society of New Testament Studies e da Society for Biblical Literature. Tenho imensas dívidas com os membros de todas estas atividades.

Há longo tempo desejava eu desenvolver minhas anotações de aula, já muito revisadas, num estudo completo da teologia de Paulo. Então uma iminente revisão radical do programa de matérias da universidade veio dar o estímulo final, com um período de licença (páscoa e verão de 1996) que deu a ocasião necessária. Quando chegou o tempo de começar a licença para a pesquisa, meus sentimentos evocaram em minha mente a imagem de um rio alimentado por muitos riachos, mas cujo fluxo fora retido fazendo o volume e a pressão subir. Às vezes parecia-me que a represa estouraria, e os parágrafos iniciais (§2) foram compostos em minha mente muito antes de, finalmente, sentar-me em casa, no meu velho Mac Plus. Cinco meses de redação altamente concentrada possibilitaram-me completar a primeira redação (exceto §1 e §25) e deram, espero, ao texto grau de consistência e coerência que em outras condições teria sido difícil conseguir.

Nessa redação tive que tomar várias decisões difíceis. Uma, já premeditada muito tempo antes, era a de tomar Romanos como uma espécie de gabarito e sobre ela tentar a exposição mais completa de toda a teologia de Paulo. Tento explicar e justificar essa decisão no Prólogo (§1). O valor desse método está em que permite a exposição continuada dos temas que o próprio Paulo desenvolve em Romanos. Mas também significa que o tratamento de outras cartas interrompe-se mais e nesse sentido é menos satisfatório. Isso é inevitável no tratamento temático da teologia de Paulo. O procedimento alternativo de analisar cada carta sucessivamente tem suas próprias desvantagens.

A segunda decisão importante foi a de tratar os assuntos com pormenorização suficiente para deixar clara a lógica teológica (de Paulo) e a (minha) lógica exegetica. Tratamentos de temas particulares que supusessem o conhecimento de discussões mais antigas tornariam o livro menor, mas este não seria tão completo em si mesmo. Por essa mesma razão incluí os textos-chave, às vezes em citações bastante longas. Sendo alguém que para ler livros tem que aproveitar toda sor-

te de ocasiões disponíveis estou bem consciente de que os leitores nem sempre têm à mão um texto das cartas de Paulo. Há, então, o perigo de que o texto apenas lembrado de memória não esteja de acordo com o ponto em discussão e conseqüentemente a força de tal ponto se perca. Assim o fator decisivo foi a conveniência do leitor e o desejo de persuasão do autor (e não as muitas páginas extras).

A terceira decisão estava relacionada com a extensão da discussão com colegas especialistas no assunto sobre questões de substância e de pormenor. Obviamente tais discussões podem ser intermináveis (como nos mostra o crescente tamanho dos comentários) e o livro já corria perigo de tornar-se demasiadamente longo. As escolhas eram difíceis e a discussão teve que limitar-se a documentar a amplitude da discussão sobre os pontos em estudo. Inevitavelmente as decisões sobre o que incluir, a quem fazer referência etc. foram pessoais e muitas vezes arbitrárias, e só posso pedir desculpas aos que julgarem que ignorei alguns pontos ou contribuições importantes. Espero que as resenhas assinalarão as omissões importantes, que posteriormente poderão ser corrigidas.

A quarta questão foi a do título do livro. Na estreiteza do nosso enfoque (ou da nossa arrogância), nós, estudiosos do Novo Testamento ou dos primórdios do cristianismo, temos a tendência de pensar que uma referência à “teologia de Paulo” é auto-explicativa. Tal título, porém, ajudaria para que o apelo do livro permanecesse limitado a círculos ligados a estudos bíblicos ou à Igreja. Fora de tais círculos, “Teologia de Paulo” provavelmente despertaria a pergunta: O que é teologia e quem é Paulo? Isso, se provocasse alguma reação. O título “Teologia de São Paulo” seria mais reconhecível. Mas o velho protestante que há em mim ainda duvida se o Paulo que se dirigia a todos os cristãos como santos receberia com agrado um termo usado para designar uma elite cristã. Entretanto, havia uma solução óbvia. Paulo tinha um título que prezava acima de todos os outros e no qual insistia como sua autodesignação mais regular, ao apresentar-se aos destinatários das suas cartas. Era “apóstolo”. O termo também era distintivo dentro do cristianismo e suficientemente conhecido fora dele. E assim a questão estava resolvida. Somente um título se aplicava: *“A teologia do apóstolo Paulo”*.

A primeira versão foi enviada a Eerdmans no fim de setembro de 1996, e numa semana recebi numerosos exemplares em brochura, para uso em aulas e seminários. Agradeço muito a Bill Eerdmans

por ter tornado isso possível, e depois a John Simpson por coordenar a subedição. Assim pude encaminhar vários exemplares a colegas que gentilmente concordaram em ler a primeira versão, usá-los em minhas aulas de graduação (o que na verdade não funcionou) e obter número suficiente de exemplares para o meu seminário de pós-graduação de NT em vista da sua utilização no primeiro período (semestre) (outono de 1996).

Sou mais grato do que posso expressá-lo aos que puderam responder nessas diferentes maneiras. Lembro especialmente os professores Paul Achtemeier, Bob Jewett e John Reumann dos Estados Unidos, o professor Eduard Lohse da Alemanha, e o professor Graham Stanton do Reino Unido. Em particular, meu pai de doutorado em tempos antigos, Charlie Moule, leu cada página e numa seqüência de cartas recheadas reuniu meus erros tipográficos, melhorou meu inglês e mandou-me repensar numerosos pontos. Foi bom retomar a velha relação professor-aluno e achá-la ainda tão benéfica como naqueles dias de meados da década de 60 em Cambridge, de grata memória. O seminário de pós-graduação gastou dez semanas colocando a primeira versão sob o microscópio e obrigou-me a esclarecer o que era obscuro e defender melhor (e às vezes abandonar) o que era mais idiossincrásico. Aos meus colegas de outras instituições que não experimentaram a sensação desse jogo semana após semana, posso recomendá-la de coração. Os outros membros do seminário não se surpreenderão se faço uma menção particular do meu colega direto, Walter Moberly. O seminário não tardou a seguir um ritual próprio, com a pausa inicial interrompida pela voz delicada de Walter anunciando que ele tinha “apenas três pontos menores e dois pontos mais importantes a propor”.

A todos os que acabei de mencionar só posso dizer o meu obrigado de todo o coração. Estou bem consciente das muitas maneiras com que o conteúdo e a apresentação das páginas a seguir foram melhoradas. As suas contribuições indubitavelmente pouparam-me vários embaraços e com certeza aumentaram o valor do conjunto. Desnecessário dizer que os defeitos e juízos mais questionáveis que ainda restaram são inteiramente meus.

Fiz questão de recorrer ao maior número de comentários e discussões possível na primeira versão, não simplesmente para eliminar as falhas mais óbvias, mas porque desejava concretizar o mais possível a idéia de fazer teologia como um empreendimento coopera-

tivo ou diálogo (para usar o “modelo” preferido nas páginas a seguir). Não tenho a ilusão de que o presente livro (ou qualquer outro) é ou pode ser “a última palavra” sobre a teologia de Paulo. Pretende ser, antes, uma contribuição para o diálogo ou discussão em curso sobre o que é/foi a teologia de Paulo e o que a sua contínua relevância é para o estudo e a prática da religião e da teologia. Todos os comentários ou críticas que ajudem a melhorar qualquer revisão futura serão recebidos com gratidão no mesmo espírito.

“Last but not least”, desejo expressar meu reconhecimento à minha querida esposa, Meta, minha rocha e minha sábia conselheira, sem a qual o projeto teria sido impossível desde o início.

James D.G. Dunn

25 de janeiro de 1997

(Conversação de São Paulo e aniversário de nascimento de Rabbie Burns)

N.B. Salvo indicação em contrário, os títulos completos de todas as obras citadas nas notas de rodapé podem-se encontrar na Bibliografia Geral ou na bibliografia da primeira nota de rodapé da seção (§). As obras de referência são incluídas nas Abreviaturas.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia geral

J. Adna, et al., orgs., *Evangelium-Schriftauslegung-Kirche*, P. Stuhlmacher FS (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997); **J.-N. Aletti** *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains* (Paris: Seuil, 1991); **L. Baeck**, "The Faith of Paul", *Judaism and Christianity* (New York: Harper, 1966) 139-68; **W. Barclay**, *The Mind of St Paul* (Londres: Collins/New York: Harper, 1958); **C. K. Barrett**, *Essays on Paul* (Londres: SPCK/Philadelphia: Westminster, 1982); *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians* (Londres: SPCK/Philadelphia: Westminster, 1985); "Paulus als Missionar und Theologe", *ZTK* 86 (1989) 18-32; *Paul: An Introduction to His Thought* (Londres: Chapman/Louisville: Westminster/John Knox, 1994); **M. Barth**, "St. Paul — A Good Jew", *HBT* I (1979) 745; **M. Barth**, et al., *Foi et Salut selon S. Paul* (AnBib 42; Rome: Biblical Institute, 1970); **J. M. Bassler**, org., *Pauline Theology 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon* (Minneapolis: Fortress, 1991); **F. C. Baur**, *Paul: The Apostle of Jesus Christ* (1845; 2 vols.; Londres: Williams and Norgate, 1873, 1875); *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie* (1864; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973) 128-207; **J. Becker**, *Paul: Apostle to the Gentiles* (Louisville: Westminster, 1993); **J. C. Beker**, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980); "Paul's Theology: Consistent or Inconsistent?" *NTS* 34 (1988) 364-77; **S. Ben-Chorin**, *Paulus Der Völkerapostel in jüdischer Sicht* (Munich: DTV, 1980); **K. Berger**, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen/Basel: Francke, 1994); **H. D. Betz**, *Paulinische Studien. Gesammelte Aufsätze III* (Tübingen: Mohr, 1994); **W. Beyschlag**, *New Testament Theology* (2 vols.; Edinburgh: Clark, 1895) 2.1-281; **J. Blank**, *Paulus. Von Jesus zum Christentum* (Munich: Kösel, 1982); **J. Bonsirven**, *Theology of the New Testament* (Londres: Burns and Oates/Westminster: Newman, 1963) 193-368; **G. Bornkamm**, *Early Christian Experience* (Londres: SCM/New York Harper and Row, 1969); *Paul* (Londres: Hodder and Stoughton/New York, Harper and Row, 1971); **M. Bouttier**, *Christianity according to Paul* (Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1966); **D. Boyarin**, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California, 1994); **F. F. Bruce**, *Paul: Apostle of the Free Spirit* (Exeter: Paternoster, 1977) = *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977); **C. Buck** and **G. Taylor**, *Saint Paul: A Study in the Development of His Thought* (New York: Scribner, 1969); **R. Bultmann**, *Theology of the New Testament I* (Londres: SCM/New York: Scribner, 1952); **G. B. Caird**, *New Testament Theology* (Oxford: Clarendon/New York: Oxford University 1994); **W. S. Campbell**, *Paul's Gospel in an Intercultural Context: Jew and Gentile in the Letter to the Romans* (Frankfurt: Lang, 1992); **H. Cancik**, et al., orgs., *Geschichte-Tradition-Reflexion*, M. Hengel FS, *Band I Judentum* (org. P. Schäfer), *Band III Frühes Christentum* (org. H. Lichtenberger) (Tübingen: Mohr, 1996); **B. S. Childs**, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Londres: SCW/Minneapolis:

Fortress, 1992); **H. Conzelmann**, *An Outline of the Theology of the New Testament* (Londres: SCM/New York: Harper and Row, 1969) 155-286; **C. H. Cosgrove**, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macor Mercer University, 1988); **N. A. Dahl**, *Studies in Paul* (Minneapolis: Augsburg, 1977); **G. N. Davies**, *Faith and Obedience in Romans: A Study in Romans 1-4* (JSNTS 89; Sheffield: JSOT, 1990); **W. D. Davies**, *Paul and Rabbinic Judaism* (Londres: SPCK/Philadelphia: Fortress, 1948, 41981); *Jewish and Pauline Studies* (Philadelphia: Fortress, 1984); **C. A. Davis**, *The Structure of Paul's Theology: "The Truth Which Is the Gospel"* (Lewiston: Mellen, 1995); **A. Deissmann**, *Paul: A Study in Social and Religious History* (1912, 1926; New York: Harper, 1957); **M. Dibellus** and **W. G. Kümmel**, *Paul* (Londres: Longmans, 1953); **C. H. Dodd**, *The Meaning of Paul for Today* (Londres: Allen and Unwin/New York: Meridian, 1920); *The Bible and the Greeks* (Londres: Hodder and Stoughton, 1935); **K. P. Donfried**, org., *The Romans Debate* (Peabody: Hendrickson, 1991); **K. P. Donfried** and **I. H. Marshall**, *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University, 1993); **J. Drane**, *Paul: Libertine or Legalist?* (Londres: SPCK, 1975); **J. D. G. Dunn**, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Londres: SCM/Philadelphia: Westminster, 1975 = Grand Rapids: Eerdmans, 1997); *Christology in the Making: A New Testament Inquiry in the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Londres: SCM, 1989 = Grand Rapids: Eerdmans, 1996); *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Londres: SPCK/Louisville: Westminster, 1990); *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres: SCM/Philadelphia: TPI, 1990); *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism* (Londres: SCM/Philadelphia TPI, 1991); *The Theology of Paul's Letter to the Galatians* (Cambridge/New York: Cambridge University, 1993); *I Corinthians* (Sheffield: Sheffield Academic, 1995); **G. Ebeling**, *The Truth of the Gospel: An Exposition of Galatians* (Philadelphia: Fortress, 1985); **H.-J. Eckstein**, *Verheissung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Galater 2.15-4.7* (WUNT 86; Tübingen: Mohr, 1996); **G. Eichholz**, *Die Theologie des Paulus im Umriß* (NeukirchenVluyn: Neukirchener, 1972); **N. Elliott**, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism* (JSNTS 45; Sheffield: ISOT, 1990); *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Maryknoll: Orbis, 1994); **E. E. Ellis**, *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); **M. S. Enslin**, *Reapproaching Paul* (Philadelphia: Westminster, 1972); **T. Engberg-Pedersen**, org., *Paul in His Hellenistic Context* (Minneapolis: Fortress, 1995); **P. Feine**, *Theologie des Neuen Testaments* (Leipzig: Hinrichs, 1910) 230-549; **J. A. Fitzmyer**, *To Advance the Gospel* (New York: Crossroad, 1981); *Paul and His Theology: A Brief Sketch* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989); *According to Paul: Studies in the Theology of the Apostle* (New York: Paulist, 1993); **R. T. Fortna** and **B. R. Gaventa**, *The Conversation Continues: Studies in Paul and John*, J. L. Martyn FS (Nashville: Abingdon, 1990); **A. Fridrichsen**, *The Apostle and His Message* (Uppsala: Almqvist and Wiksells, 1947); **D. B. Garlington**, *Faith, Obedience and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans* (WUNT 79; Tübingen: Mohr, 1994); **D. Georgi**, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991); **H. Gese**, *Essays on Biblical Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1981); **J. Gnllka**, *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg: Herder, 1994) 16-132; *Paulus von Tarsus. Zeuge und Apostel* (Freiburg: Herder, 1996); **M. Gogjud**, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ* (Paris: Librairie Fischbacher, 1904); **E. J. Goodspeed**, *Paul* (Nashville: Abingdon, 1947, 1980); **L. Goppelt**, *Theology of the New Testament 2: The Variety and Unity of the Apostolic Witness to Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) 31-150; **M. Grant**, *Saint Paul* (Londres: Weidenfeld and Nicolson/New York: Scribner, 1976); **A. J. Guerra**, *Romans and the Apologetic Tradition: The Purpose, Genre and Audience of Paul's Letter* (SNTSMS 81; Cambridge: Cambridge University, 1995); **D. Guthrie**, *New Testament Theology* (Leicester Inter-Varsity/Downers Grove: InterVarsity, 1981); **D. A. Hagner** and **M. J. Harris**, orgs., *Pauline Studies*, F. F. Bruce FS (Exeter: Paternoster/Grand Rapids: Eerdmans, 1980); **D. M. Hay**, org., *Pauline Theology 2: 1 and 2 Corinthians* (Minneapolis: Fortress, 1993); **D. M. Hay** and **E. E. Johnson**,

orgs., *Pauline Theology 3: Romans* (Minneapolis: Fortress, 1995); **R. B. Hays**, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3.1-4.11* (Chico: Scholars, 1983); *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University, 1989); **M. Hengel**, *Between Jesus and Paul* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1983); *The Pre-Christian Paul* (Londres: SCM/Philadelphia: TPI, 1991); **M. Hengel and U. Heckel**, orgs., *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58; Tübingen: Mohr, 1991); **M. Hengel and A. M. Schwemer**, *Paul between Damascus and Antioch* (Londres: ESCM, 1997); **O. Hofius**, *Paulusstudien* (WUNT 51; Tübingen: Mohr, 1989); "Paulus — Missionar und Theologe", in *Ädna*, et al., orgs., *Evangelium* 224-37; **H. J. Holzmann**, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* (Tübingen: Mohr; 1911) 2.1-262; **M. D. Hooker**, *Pauline Pieces* (Londres: Epworth, 1979); *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge/New York: Cambridge University, 1990); **M. D. Hooker and S. G. Wilson**, orgs., *Paul and Paulinism*, C. K. Barrett FS (Londres: SPCK, 1982); **D. G. Horrell**, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence* (Edinburgh: Clark, 1996); **G. Howard**, *Paul: Crisis in Galatia: A Study in Early Christian Theology* (SNTSMS 35; Cambridge/New York: Cambridge University, 1979, ²1990); **H. Hübner**, "Paulusforschung seit 1945. Ein kritischer Literaturbericht", ANRW 11.25.4 (1987) 2649-2840; *Biblische Theologie des Neuen Testaments 2: Die Theologie des Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck, 1993); *Biblische Theologie als Hermeneutik Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck, 1995); **A. J. Hultgren**, *Paul's Gospel and Mission: The Outlook from His Letter to the Romans* (Philadelphia: Fortress, 1985); **A. M. Hunter**, *The Gospel According to St Paul* (Londres: SCM/Philadelphia: Westminster, 1966); **J. C. Hurd**, *The Origin of 1 Corinthians* (Londres: SPCK, 1965); **E. Käsemann**, *Essays on New Testament Themes* (Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1964); *New Testament Questions of Today* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1969); *Perspectives on Paul* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1971); **R. D. Kaylor**, *Paul's Covenant Community: Jew and Gentile in Romans* (Atlanta: John Knox, 1988); **L. E. Keck**, *Paul and His Letters* (Philadelphia: Fortress, 1982); **H. A. A. Kennedy**, *The Theology of the Epistles* (Londres: Duckworth, 1919) 13-160; **K. Kertelge**, *Grandthemen paulinischer Theologie* (Freiburg: Herder, 1991); **J. Knox**, *Chapters in a Life of Paul* (1950; Macon: Mercer University, ²1987); **W. L. Knox**, *St Paul and the Church of the Gentiles* (Cambridge: Cambridge University, 1939); **H. Koester**, *Introduction to the New Testament 1: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age, 2: History and Literature of Early Christianity* (Berlin: de Gruyter/Philadelphia: Fortress, 1982); **L. Kreitzer**, *2 Corinthians* (Sheffield: Sheffield Academic, 1996); **W. G. Kümmel**, *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933-1964* (Marburg: Elwert, 1965); *The Theology of the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1973) 137-254; *Introduction to the New Testament* (revised ed., Nashville: Abingdon, 1975); **O. Kuss**, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche* (Regensburg: Pustet, 1975); **T. Laato**, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen* (Abo: Academy, 1991); **G. E. Ladd**, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, ²1993) 397-614; **K. Lake**, *The Earlier Epistles of St Paul* (Londres: Rivingtons, 1911); **J. Lambrecht**, *Pauline Studies* (BETL 115; Leuven: Leuven University, 1994); **P. Lapide and P. Stuhlmacher**, *Paul: Rabbi and Apostle* (Minneapolis: Augsburg, 1984); **A. T. Lincoln and A. J. M. Wedderburn**, *The Theology of the Later Pauline Letters* (Cambridge: Cambridge University, 1993); **E. A. Livingstone**, org., *Studia Biblica 1978 Vol 3* (JSNTS 3; Sheffield: JSOT, 1980); **W. von Loewenich**, *Paul: His Life and Work* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1960); **E. Lohse**, *Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck, 1973); *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments 2* (Göttingen: Vandenhoeck, 1982); *Paulus. Eine Biographie* (Munich: Beck, 1996); **L. De Lorenzi**, org., *Paul di Tarse: Apôtre du notre temps* (Rome: Abbaye de S. Paul, 1979); **G. Lüdemann**, *Paulus und das Judentum* (Munich: Kaiser, 1983); *Paul, Apostle to the Gentiles: Studies in Chronology* (Philadelphia: Fortress, 1984); *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1989); **S. Lyonnet**, *Études sur l'épître aux Romains* (AnBib 120; Rome: Biblical Institute, 1989); **J. G. Machen**, *The*

Origin of Paul's Religion (Grand Rapids: Eerdmans, 1925); **A. J. Malherbe**, *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis: Fortress, 1989); **T. W. Mamon**, *On Paul and John* (Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1963) 11-81; **S. B. Marrow**, *Paul: His Letters and His Theology* (Mahwah: Paulist, 1986); **U. Mauser**, "Paul the Theologian", *HBT* 11 (1989) 80-106; **W. A. Meeks**, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University, 1983); **W. A. Meeks**, org., *The Writings of St. Paul* (New York: Norton, 1972); **O. Merk**, "Paulus-Forschung 1936-1985", *TR* 53 (1988) 1-81; **H. Merklein**, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43; Tübingen: Mohr, 1987); **P. S. Minear**, *The Obedience of Faith: The Purposes of Paul in the Epistle to the Romans* (Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1971); **M. M. Mitchell**, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993); **C. G. Montefiore**, *Judaism and St. Paul: Two Essays* (Londres: Goschen, 1914); **O. Moe**, *The Apostle Paul: His Message and Doctrine* (1928; Minneapolis: Augsburg, 1954); **R. Morgan**, *Romans* (Sheffield: Sheffield Academic, 1995); **L. Morris**, *New Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1986) 19-90; **C. F. D. Moule**, *Essays in New Testament Interpretation* (Cambridge/New York: Cambridge University, 1982); **J. Munck**, *Paul and the Salvation of Mankind* (Londres: SCM/Richmond: John Knox, 1959); "Pauline Research since Schweitzer", in J. P. Hyatt, org., *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville: Abingdon, 1965) 166-77; **J. Murphy-O'Connor**, *Becoming Human Together: The Pastoral Anthropology of St. Paul* (Wilmington: Glazier, 1982); *The Theology of the Second Letter to the Corinthians* (Cambridge: Cambridge University, 1991); *Paul: A Critical Life* (Oxford: Clarendon/New York: Oxford University, 1996); **J. Murphy-O'Connor** and **J. Charlesworth**, orgs., *Paul and the Dead Sea Scrolls* (New York: Crossroad, 1990); **M. D. Nanos**, *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter* (Minneapolis: Fortress, 1996); **J. H. Neyrey**, *Paul in Other Words: A Cultural Reading of His Letters* (Louisville: Westminster, 1990); **G. W. E. Nickelsburg** with **G. W. MacRae**, orgs., *Christians among Jews and Gennies*, K. Stendahl FS (Philadelphia: Fortress, 1986); **K.-W. Niebuhr**, *Heidenapostel aus Israel: Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen* (WUNT 62; Tübingen: Mohr, 1992); **A. D. Nock**, *St. Paul* (Londres: Oxford University/New York: Harper, 1938); **E. H. Pagels**, *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Philadelphia: Fortress, 1975); **C. M. Pate**, *The End of the Ages Has Cosme: The Theology of Paul* (Grand Rapids: Zondervan, 1995); **D. Patte**, *Paul's Faith and the Power of the Gospel: A Structural Introduction to the Pauline Letters* (Philadelphia: Fortress, 1983); **S. Pedersen**, org., *The Pauline Literature and Theology* (Aarhus: Aros/Göttingen: Vandenhoeck, 1980); **R. Penna**, *Paul the Apostle 1: Jew and Greek Alike, 2: Wisdom and Folly of the Cross* (Collegeville: Liturgical/Glazier, 1996); **O. Pfeleiderer**, *Paulinism: A Contribution to the History of Primitive Christian Theology* (2 vols.; Londres: Williaras and Norgate, 1877); **S. E. Porter** and **C. A. Evans**, orgs., *The Pauline Writings* (Sheffield: Sheffield Academic, 1995); **F. Prat**, *The Theology of Saint Paul* (2 vols.; Londres: Burns, Oates, and Washbourne, 1926, 1927); **H. Räisänen**, *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays* (JSNTS 43; Sheffield/Academic, 1992); **K. H. Renkstorff**, org., *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964); **A. Richardson**, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (Londres: SCM/New York: Harper, 1958); **P. Richardson** and **J. C. Hurd**, orgs., *From Jesus to Paul*, F. W. Beare FS (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1984); **P. Richardson** with **D. Granskou**, *Anti-Judaism in Early Christianity 1: Paul and the Gospels* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1986); **H. Ridderbos**, *Paul: An Outline of His Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); **R. Riesner**, *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie* (WUNT 71; Tübingen: Mohr, 1994); **J. A. T. Robinson**, *Wrestling with Romans* (Londres: SCM/Philadelphia: Westminster, 1979); **C. J. Roetzel**, *The Letters of Paul: Conversations in Context* (Atlanta: John Knox, 1975, 1982); **R. L. Rubenstein**, *My Brother Paul* (New York: Harper, 1972); **A. Sabatier**, *The Apostle Paul: A Sketch of the Development of His Doctrine* (Londres: Hodder and Stoughton/New York: Pott, 1906); **E. P. Sanders**, *Paul*

and *Palestinian Judaism* (Londres: SCM/ Philadelphia: Fortress, 1977); *Paul* (Londres: Oxford University, 1991); "Paul", in J. Barclay and J. Sweet, eds., *Early Christian Thought in Its Jewish Context*, M. D. Hooker FS (Cambridge: Cambridge University, 1996) 112-29; **S. Sandmel**, *The Genius of Paul* (1958; Philadelphia: Fortress, 1979); **K. O. Sandnes**, *Paul — One of the Prophets?* (WUNT 2.43; Tübingen: Mohr, 1991); **K. H. Schelkle**, *Theology of the New Testament* (4 vols.; Collegeville: Liturgical, 1971-78); *Paulus. Leben — Briefe — Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981); **A. Schlatter**, *Die Theologie der Apostel* (Stuttgart: Calwer, 1922) 239-432; **H. Schlier**, *Grundzüge einer paulinischen Theologie* (Freiburg: Herder, 1978); **W. Schmithals**, *Paul and the Gnostics* (Nashville: Abingdon, 1972); *Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1994); **H. J. Schoeps**, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Londres: Lutterworth/Philadelphia: Westminster, 1961); **G. Schrenk**, *Studien zu Paulus* (Zurich: Zwingli, 1954); **A. Schweitzer**, *Paul and His Interpreters: A Critical History* (Londres: Black/New York: Macmillan, 1912); **E. Schweizer**, *Neotestamentica: German and English Essays 1951-1963* (Zurich: Zwingli, 1963); *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments. Neotestamentliche Aufsätze (1955-1970)* (Zurich: Zwingli, 1970); *A Theological Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1991) 55-95; **C. A. A. Scott**, *Christianity according to St Paul* (Cambridge: Cambridge University, 1927); **R. Scroggs**, *Paul for a New Day* (Philadelphia: Fortress, 1977); **A. F. Segal**, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven: Yale University, 1990); **J. N. Sevenster and W. C. van Unnik**, eds., *Studia Paulina in honorem Johannis de Zwann septuagenarii* (Haarlem: Bohn, 1953); **M. L. Soards**, *The Apostle Paul: An Introduction to His Writings and Teaching* (New York: Paulist, 1987); **E. Stauffer**, *New Testament Theology* (Londres: SCM/New York: Macmillan, 1955); **K. Stendahl**, *Paul among Jews and Gentiles* (Philadelphia: Fortress, 1976/Londres: SCM, 1977); *Final Account: Paul's Letter to the Romans* (Minneapolis: Fortress, 1995); **G. B. Stevens**, *The Theology of the New Testament* (Edinburgh: Clark/New York: Scribner, 1918) 325-482; **J. S. Stewart**, *A Man in Christ: The Vital Elements of St. Paul's Religion* (Londres: Hodder and Stoughton/New York: Harper, 1935); **S. K. Stowers**, *A Rereading of Romans: Justice, Jews and Gentiles* (New Haven: Yale University, 1994); **G. Strecker**, *Eschaton und Historie. Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck, 1979); *Theologie des Neuen Testaments* (Berlin: de Gruyter, 1996) 11-229; **Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961** (2 vols.; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963); **P. Stuhlmacher**, *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress, 1986); *Biblische Theologie des Neuen Testaments 1: Grundlegung von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck, 1992) 221-392; **G. Theissen**, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia: Fortress/Edinburgh: Clark, 1982); *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Philadelphia: Fortress/Edinburgh: Clark, 1987); **W. Trilling**, *A Conversation with Paul* (Londres: SCM/New York: Crossroad, 1986); **A. Vanhoye**, ed., *L'Apôtre Paul. Personnalité, style et conception du ministère* (BETL 73; Leuven: Leuven University, 1986); **J. C. Walters**, *Ethnic Issues in Paul's Letter to the Romans: Changing Self-Definitions in Earliest Roman Christianity* (Valley Forge: TPI, 1993); **F. Watson**, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTSMS 56; Cambridge: Cambridge University, 1986); **A. J. M. Wedderburn**, *The Reasons for Romans* (Edinburgh: Clark/Minneapolis: Fortress, 1988); **H. Weinell**, *St Paul: The Man and His Work* (Londres: Williams and Norgate/New York: Putnam, 1906); *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: Mohr, 1921) 261-436; **B. Weiss**, *Biblical Theology of the New Testament* (2 vols.; Edinburgh: Clark, 1882, 1883) 1.274-2.149; **D. E. H. Whiteley**, *The Theology of St Paul* (Oxford: Blackwell, 1964); **U. Wilckens**, *Rechtfertigung als Freiheit: Paulusstudien* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1974); **B. Witherington**, *Paul's Narrative Thought World* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994); **W. Wrede**, *Paul* (Londres: Philip Green, 1907); **N. T. Wright**, *The Messiah and the People of God* (University of Oxford D. Phil. thesis, 1980); *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: Clark, 1991); **F. Young and D. F. Ford**, *Meaning and Truth in 2*

Corinthians (Londres: SPCIC/Grand Rapids: Eerdmans, 1987); **D. Zeller**, *Juden und Heiden in der Mission des Paulus: Studien zum Römerbrief* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976); **J. A. Ziesler**, *Pauline Christianity* (Oxford/New York: Oxford University, 1990).

Comentários sobre as cartas paulinas consultadas

Romanos

C. K. Barrett, *The Epistle to the Romans* (BNTC/HNTC; Londres: Black/New York: Harper and Row, 1975, 1991); **K. Barth**, *The Epistle to the Romans* (1919, 1922, 1929; ET London/New York: Oxford University, 1933); **M. Black**, *Romans* (NCB; Londres: Oliphants/Grand Rapids: Eerdmans, 1989); **F. F. Bruce**, *The Epistle of Paul to the Romans* (TNTC; Londres: Tyndale/Grand Rapids: Eerdmans, 1963); **C. E. B. Cranfield**, *The Epistle to the Romans* (ICC, 2 vols.; Edinburgh: Clark, 1975, 1979); **C. H. Dodd**, *The Epistle to the Romans* (MNTC; Londres: Hodder and Stoughton/New York: Harper, 1932); **J. D. G. Dunn**, *Romans* (WBC 38, 2 vols.; Dallas: Word, 1988); **J. A. Fitzmyer**, *Romans* (AB 33; New York: Doubleday, 1993); **E. Käsemann**, *An die Römer* (HNT 8a; Tübingen: Mohr, 1973) = *Commentary on Romans* (Grand Rapids: Eerdmans/Londres: SCM, 1980); **O. Kuss**, *Der Römerbrief* (3 vols.; Regensburg: Pustet, 1957, 1959, 1978); **M.-J. Lagrange**, *Épître aux Romains* (ÉB; Paris: Gabalda, 1922, 1950); **F. J. Leenhardt**, *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (CNT; Neuchâtel: Delachaux, 1957) = *The Epistle to the Romans* (Londres: Lutterworth/Cleveland: World, 1961); **H. Lietzmann**, *An die Römer* (HNT 8; Tübingen: Mohr, 1906, 1933, 1971); **O. Michel**, *Der Brief an die Römer* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck, 1955, 1978); **D. Moo**, *The Epistle to the Romans* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1996); **L. Morris**, *The Epistle to the Romans* (Pillar; Grand Rapids: Eerdmans/Leicester: Inter-Varsity, 1988); **J. Murray**, *The Epistle to the Romans* (NICNT, 2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1965); **A. Nygren**, *Commentary on Romans* (Londres: SCM/Philadelphia: Muhlenberg, 1952); **W. Sanday and A. C. Headlam**, *The Epistle to the Romans* (ICC; Edinburgh: Clark, 1895, 1902); **H. Schlier**, *Der Römerbrief* (HTKNT 6; Freiburg: Herder, 1977); **W. Schmithals**, *Der Römerbrief* (Gütersloh: Gütersloher, 1988); **P. Stuhlmacher**, *Der Brief an die Römer* (NTD 6; Göttingen: Vandenhoeck, 1989) = *Paul's letter to the Romans* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994); **U. Wilckens**, *Der Brief an die Römer* (EKK 6, 3 vols.; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978, 1980, 1982); **T. Zahn**, *Der Brief des Paulus an die Römer* (Leipzig: Deichert, 1910, 1925); **D. Zeller**, *Der Brief an die Römer* (RNT; Regensburg: Pustet, 1985); **J. Ziesler**, *Paul's Letter to the Romans* (Londres: SCW/Philadelphia: TPI, 1989).

1 e 2 Coríntios

C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (BNTC/HNTC; Londres: Black/New York: Harper, 1968); *The Second Epistle to the Corinthians* (BNTC/HNTC; Londres: Black/New York: Harper, 1973); **H. D. Betz**, *2 Corinthians 8 and 9* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1985); **F. F. Bruce**, *1 and 2 Corinthians* (NCB; Londres: Oliphants, 1971) = *Grand Rapids: Eerdmans, 1980*); **R. Bultmann**, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck, 1976) = *The Second Letter to the Corinthians* (Minneapolis: Augsburg, 1985); **H. Conzelmann**, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck, 1969) = *1 Corinthians* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1975); **E. Fascher**, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther 1-7* (THKNT; Berlin: Evangelische, 1975); **G. D. Fee**, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987); **V. P. Furnish**, *2 Corinthians* (AB 32A; New York: Doubleday, 1984); **J. Héring**, *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians* (Londres: Epworth, 1962); *The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians* (Londres: Epworth, 1967); **P. E. Hughes**, *Paul's Second*

Epistle to the Corinthians (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1961); **H.-J. Klauck**, *1 Korintherbrief* (Wurzburg: Echter, 1984); **H. Lietzmann**, *An die Korinther I/II* (HNT 9; Tübingen: Mohr, 1949); **R. P. Martin**, *2 Corinthians* (WBC 40; Waco: Word, 1986); **J. Moffatt**, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (MNTC; Londres: Hodder and Stoughton/New York: Harper, 1938); **A. Plummer**, *Second Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh: Clark, 1915); **A. Robertson and A. Plummer**, *First Epistle of St Paul to the Corinthians* (ICC; Edinburgh: Clark, 1911); **W. Schrage**, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK 7, 2 [of 3] vols.; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991, 1995); **M. E. Thrall**, *2 Corinthians 1-7* (ICC; Edinburgh: Clark, 1994); **J. Weiss**, *Der erste Korintherbrief* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck, 1910); **H. D. Wendland**, *Die Briefe an die Korinther* (NTD 7; Göttingen: Vandenhoeck, 1964); **H. Windisch**, *Der zweite Korintherbrief* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck, 1924); **C. Wolff**, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther 8-16* (THKNT; Berlin: Evangelische, 1982).

Gálatas

J. Becker, *Der Brief an die Galater* (NTD 8; Göttingen: Vandenhoeck, 1990); **H. D. Betz**, *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1979); **P. Bonnard**, *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (CNT; Neuchâtel: Delachaux, 1953); **U. Borse**, *Der Brief an die Galater* (RNT; Regensburg: Pustet, 1984); **F. F. Bruce**, *The Epistle to the Galatians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans/Exeter: Paternoster, 1982); **E. de W. Burton**, *The Epistle to the Galatians* (ICC; Edinburgh: Clark, 1921); **G. S. Duncan**, *The Epistle of Paul to the Galatians* (MNTC; Londres: Hodder and Stoughton/New York: Harper, 1934); **J. D. G. Dunn**, *The Epistle to the Galatians* (BNTC; Londres: Black/Peabody: Hendrickson, 1993); **R. Y. K. Fung**, *The Epistle to the Galatians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1988); **M.-J. Lagrange**, *Saint Paul Épître aux Galates* (ÉB; Paris: Gabalda, 1925); **H. Lietzmann**, *An die Galater* (HNT 10; Tübingen: Mohr, 1971); **J. B. Lightfoot**, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (Londres: Macmillan, 1865); **R. N. Loogenecker**, *Galatians* (WBC 41; Dallas: Word, 1990); **D. Lührmann**, *Der Brief an die Galater* (ZBK; Zurich: Theologischer, 1988); **F. Mussner**, *Der Galaterbrief* (HTKNT; Freiburg: Herder, 1977); **A. Oepke**, *Der Brief des Paulus an die Galater* (THKNT; Berlin: Evangelische, 1973, edited by J. Rohde); **J. Rohde**, *Der Brief des Paulus an die Galater* (THKNT; Berlin: Evangelische, 1989); **H. Schlier**, *Der Brief an die Galater* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck, 1965); **T. Zahn**, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Leipzig: Deichert, 1905).

Filipenses

F. W. Beare, *The Epistle to the Philippians* (BNTC/HNTC; Londres: Black/New York: Harper, 1959); **P. Bonnard**, *Épître de Saint Paul aux Philippiens* (CNT; Neuchâtel: Delachaux, 1950); **G. B. Caird**, *Paul's Letters from Prison* (*Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon*) (Oxford: Clarendon, 1976); **J.-F. Collange**, *The Epistle of Saint Paul to the Philippians* (Londres: Epworth, 1979); **J. Ernst**, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, und an die Epheser* (RNT; Regensburg: Pustet, 1974); **G. D. Fee**, *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995); **J. Gnlika**, *Der Philipperbrief* (HTKNT 10.3; Freiburg: Herder, 1968); **G. F. Hawthorne**, *Philippians* (WBC 43; Waco: Word, 1983); **J. H. Houlden**, *Paul's Letters from Prison: Philippians, Colossians, Philemon and Ephesians* (Harmondsworth: Penguin/Philadelphia: Westminster, 1970); **J. B. Lightfoot**, *Saint Paul's Epistle to the Philippians* (Londres: Macmillan, 1868); **E. Lohmeyer**, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck, 1929, 1964); **R. P. Martin**, *Philippians* (NCB; Londres: Oliphants, 1976 = Grand Rapids: Eerdmans, 1980); **P. T. O'Brien**, *The Epistle to the Philippians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991); **M. R. Vincent**, *Philippians and Philemon* (ICC; Edinburgh: Clark, 1897).

Colossenses e Filemon

J.-N. Aletti, *Saint Paul Épître aux Colossiens* (ÉB; Paris: Gabalda, 1993); **M. Barth and H. Blanke**, *Colossians* (AB 34B; New York: Doubleday, 1994); **H. Binder**, *Der Brief des Paulus an Philemon* (THKNT 11.2; Berlin: Evangelische, 1990); **F. F. Bruce**, *The Epistle to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1984); **G. B. Caird** (see Philippians); **M. Dibelius**, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon* (HNT 12; Tübingen: Mohr, ³1953); **J. D. G. Dunn**, *Epistles to the Colossians and to Philemon* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans/Carlisle: Paternoster, 1996); **J. Ernst** (see Philippians); **J. Gnailka**, *Der Kolosserbrief* (HTKNT 10.1; Freiburg: Herder, 1980); *Der Philemonbrief* (HTKNT 10.4; Freiburg: Herder, 1982); **J. H. Houlden** (see Philippians); **J. B. Lightfoot**, *The Epistles of St Paul: Colossians and Philemon* (Londres: Macmillan, 1875); **A. Lindemann**, *Der Kolosserbrief* (ZBK; Zurich: Theologischer, 1983); **E. Lohmeyer** (see Philippians); **E. Lohse**, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck, 1968) = *Colossians and Philemon* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1971); **R. P. Martin**, *Colossians and Philemon* (NCB; Londres: Oliphants, 1973 = Grand Rapids: Eerdmans, 1981); **C. Masson**, *L'Épître de Saint Paul aux Colossiens* (CNT 10; Neuchâtel: Delachaux, 1950); **C. F. D. Moule**, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (Cambridge: Cambridge University, 1957); **P. T. O'Brien**, *Colossians, Philemon* (WBC 44; Waco: Word, 1982); **P. Pokorny**, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (THKNT 10.1; Berlin: Evangelische, 1987) = *Colossians: A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 1991); **E. Schweizer**, *Der Brief an die Kolosser* (EKK 12; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1976) = *The Letter to the Colossians* (Londres: SPCK, 1982); **P. Stuhlmacher**, *Der Brief an Philemon* (EKK; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1975); **M. Wolter**, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (OTK 12; Gütersloh: Mohn, 1993); **N. T. Wright**, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon* (TNTC; Leicester: IVP/Grand Rapids: Eerdmans, 1986).

1 e 2 Tessalonicenses

E. Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (BNTC/HNTC; Londres: Black/New York: Harper, 1972); **F. F. Bruce**, *1 and 2 Thessalonians* (WBC 45; Waco: Word, 1982); **E. von Dobschütz**, *Die Thessalonicher-Briefe* (KEK; Göttingen: Vandenhoeck, 1909, 1974); **J. E. Frame**, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians* (ICC; Edinburgh: Clark, 1912); **T. Holtz**, *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK 13; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986); **I. H. Marshall**, *1 and 2 Thessalonians* (NCB; Londres: Oliphants/Grand Rapids: Eerdmans, 1983); **B. Rigaux**, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniens* (ÉB; Paris: Gabalda, 1956); **W. Trilling**, *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (EKK 14; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980); **C.A. Wanamaker**, *The Epistles to the Thessalonians* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans/Exeter: Paternoster, 1990).

ABREVIATURAS

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i> , org. D. N. Freedman (6 vols.; New York: Doubleday, 1992)
a.C.	antes de Cristo
Aland ²⁶	<i>Novum Testamentum Graece</i> , org. K. Aland, et al. (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, ²⁶ 1979)
AnBib	Analecta Biblica
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
Apoc. Abr.	<i>Apocalypse of Abraham</i>
Apoc. Elij.	<i>Apocalypse of Elijah</i>
Apoc. Mos.	<i>Apocalypse of Moses</i>
Apoc. Zeph.	<i>Apocalypse of Zephaniah</i>
AV	Authorized Version = KJV
b.	Babylonian Talmud
BAGD	W. Bauer, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , ET and org. W. F. Arndt and F. W. Gingrich. 2nd ed. revised by F. W. Gingrich and F. W. Danker (Chicago: University of Chicago, 1979)
BAR	<i>Biblical Archaeology Review</i>
BDB	Brown, S. R. Driver, and C. A. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> (Oxford: Clarendon, 1907)
BDF	F. Blass, A. Debrunner, and R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i> (University of Chicago/University of Cambridge, 1961)
BETL	Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium
Bib	Biblica
BibRes	Biblical Research
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BNTC	Black's New Testament Commentary
Bousset/Gressmann	W. Bousset and H. Gressmann, <i>Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter</i> (HNT 21; Tübingen: Mohr, 1925, ⁴ 1966)
BR	<i>Biblical Research</i>
BU	Biblische Untersuchungen
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZNW	Beihefte zur ZNW
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
cf.	conferir
cap(s).	capítulo(s)
CIJ	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i>

CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ConB	Coniectanea biblica
ConNT	<i>Coniectanea neotestamentica</i>
CRINT	Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum
Daube, <i>Rabbinic Judaism</i>	D. Daube, <i>The New Testament and Rabbinic Judaism</i> (Londres: Athlone, 1956)
d.C.	depois de Cristo
Deissmann, <i>Biblical Studies</i>	A. Deissmann, <i>Bible Studies</i> (Edinburgh: Clark, 1901)
Deissmann, <i>Light</i>	A. Deissmann, <i>Light from the Ancient East</i> (New York: Doran, 1927)
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
Dodd, <i>Bible</i>	C. H. Dodd, <i>The Bible and the Greeks</i> (Londres: Hodder and Stoughton, 1935)
DPL	<i>Dictionary of Paul and his Letters</i> , org. G. F. Hawthorne, et al. (Leicester: InterVarsity/Downers Grove: InterVarsity, 1993)
DSS	Dead Sea Scrolls
ÉB	Études bibliques
EDNT	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i> , org. H. Balz and G. Schneider (3 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1990-93)
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
<i>Ep. Arist.</i>	<i>Epistola de Aristéias</i>
ET	English translation
et al.	<i>et alii</i> , e outros
ETL	<i>Ephemerides theologiae lovanienses</i>
Eusébio	
HE	<i>História eclesiástica</i>
EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
<i>ExpT</i>	<i>Expository Times</i>
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
FS	Festschrift, volume written in honour of
García Martínez	F. García Martínez, <i>The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English</i> (Leiden: Brill/Grand Rapids: Eerdmans, 2 ^a 1996)
GLAJJ	M. Stern, <i>Greek and Latin Authors on Jews and Judaism</i> (3 vols.; Jerusalém: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, 1980, 1984)
GNB	Good News Bible
hap. leg.	<i>hapax legomenon</i> , ocorrência única
HBT	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
Hengel, <i>Judaism</i>	M. Hengel, <i>Judaism and Hellenism</i> (2 vols.; Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1974)
HeyJ	<i>Heythrop Journal</i>
HKNT	Handkommentar zum Neuen Testament
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harpers New Testament Commentaries
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
ICC	International Critical Commentary
IDB	G. A. Buttrick, org., <i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i> (4 vols.; Nashville: Abingdon, 1962)
IDBS	<i>IDB Supplementary Volume</i> , org. K. Crim (Nashville: Abingdon, 1976)

<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JLW</i>	<i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft</i>
Josephus	
<i>Ant.</i>	<i>Antiguidades judaicas</i>
<i>Ap.</i>	<i>Contra Apíao</i>
<i>War</i>	<i>The Jewish War</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSNTS</i>	<i>JSNT Supplement Series</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSPS</i>	<i>JSP Supplement Series</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>Jub.</i>	<i>Jubileus</i>
<i>KEK</i>	H. A. W. Meyer, <i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i>
<i>KJV</i>	King James Version (1611) = AV
<i>KuD</i>	<i>Kerygma und Dogma</i>
Loeb	Loeb Classical Library
Long/Sedley	A. A. Long and D. N. Sedley, <i>The Hellenistic Philosophers</i> (2 vols.; Cambridge: Cambridge University, 1987)
<i>LSJ</i>	H. G. Liddell and R. Scott, <i>A Greek-English Lexicon</i> , rev. H. S. Jones (Oxford: Clarendon, ⁹ 1940) with Supplement (1968)
<i>LXX</i>	Septuaginta
<i>m.</i>	Mishnah
Metzger	B. M. Metzger, <i>A Textual Commentary on the Greek New Testament</i> (Londres: United Bible Societies, 1975)
<i>MM</i>	J. H. Moulton and G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i> (Londres: Hodder, 1930)
<i>MNTC</i>	Moffatt New Testament Commentary
Moore, <i>Judaism</i>	G. F. Moore, <i>Judaism in the First Three Centuries the Christian Era: The Age of the Tannaim</i> (3 vols.; Cambridge: Harvard University, 1927-30)
Moule, <i>Idiom Book</i>	C. F. D. Moule, <i>An Idiom-Book of New Testament Greek</i> (Cambridge: Cambridge University, 1953)
Moulton, <i>Grammar</i>	J. H. Moulton, <i>Grammar of New Testament Greek</i> (2 vols. Edinburgh: Clark, 1906-29)
<i>ms(s).</i>	manuscrito(s)
<i>MT</i>	Masoretic text (of the Old Testament)
<i>NCB</i>	New Century Bible (new edition)
<i>NDIEC</i>	G. H. R. Horsley, <i>New Documents Illustrating Early Christianity</i> (North Ryde: The Ancient History Documentary Research Centre, 1981-)
<i>NEB</i>	New English Bible (NT 1961; OT and Apoc. 1970)
<i>NICNT</i>	New International Commentary on the New Testament
<i>NIGTC</i>	New International Greek Testament Commentary
<i>NIV</i>	New International Version (1978)
<i>NJB</i>	New Jerusalem Bible (1985)

<i>NovT</i>	<i>Novum Testament</i>
<i>NovTSup</i>	Supplement to <i>NovT</i>
<i>NRSV</i>	New Revised Standard Version (1989)
<i>NT</i>	New Testament
<i>NTD</i>	Das Neue Testament Deutsch
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>NTTS</i>	New Testament Tools and Studies
<i>Org.(s)</i>	organizador(es)
<i>OCD</i>	N. G. L. Hammond and H. H. Scullard, orgs., <i>Oxford Classical Dictionary</i> (Oxford: Clarendon, 1970)
<i>OT</i>	Old Testament
<i>ÖTKNT</i>	Ökumensicher Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
<i>OTP</i>	<i>The Old Testament Pseudepigrapha</i> , org. J. H. Charlesworth (2 vols.; Londres: Darton/Garden City: Doubleday, 1983, 1985).
<i>p</i>	paralelo
<i>passim</i>	aqui e ali
<i>PG</i>	<i>Patrologia graeca</i> , org. J. P. Migne
Philo (Filon)	
<i>Abr.</i>	<i>De Abrahamo</i>
<i>Aet. Mund.</i>	<i>De aeternitate mundi</i>
<i>Cher.</i>	<i>De cherubim</i>
<i>Conf.</i>	<i>De confusione linguarum</i>
<i>Cong.</i>	<i>De congressu quaerendae eruditionis gratia</i>
<i>Decal.</i>	<i>De decalogo</i>
<i>Det.</i>	<i>Quod deterius potiori insidiari soleat</i>
<i>Ebr.</i>	<i>De ebrietate</i>
<i>Fuga</i>	<i>De fuga et inventione</i>
<i>Gigant.</i>	<i>De gigantibus</i>
<i>Heres</i>	<i>Quis rerum divinaram Heres</i>
<i>Immut.</i>	<i>Quod Deus immutabilis sit</i>
<i>Leg. All.</i>	<i>Legum allegoriae</i>
<i>Legat.</i>	<i>Legatio ad Gaium</i>
<i>Migr.</i>	<i>De migratione Abrahami</i>
<i>Mos.</i>	<i>De vita Mosis</i>
<i>Mut.</i>	<i>De mutatione nominum</i>
<i>Opif.</i>	<i>De opificio mundi</i>
<i>Plant.</i>	<i>De plantatione</i>
<i>Post.</i>	<i>De posteritate Caini</i>
<i>Praem.</i>	<i>De praemiis et poenis</i>
<i>Prob.</i>	<i>Quod omnis probus liber sit</i>
<i>Qu. Exod.</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Exodum</i>
<i>Qu. Gen.</i>	<i>Quaestiones et solutiones in Genesin</i>
<i>Sac.</i>	<i>De sacrificiis Abelis et Caini</i>
<i>Som.</i>	<i>De somnis</i>
<i>Spec. Leg.</i>	<i>De specialibus legibus</i>
<i>Virt.</i>	<i>De virtutibus</i>
<i>Vit. Cont.</i>	<i>De vita contemplativa</i>
<i>Pss. Sel.</i>	<i>Psalms of Solomon</i>
<i>QD</i>	Quaestiones disputatae
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>REB</i>	Revised English Bible (1989)
<i>rev.</i>	revised by
<i>RGG</i>	<i>Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch</i>

	<i>für Theologie und Religionswissenschaft</i> , org. K. Galling, et al. (3rd ed., 7 vols.; Tübingen: Mohr, 1957-65)
RNT	Regensburger Neues Testament
RSV	Revised Standard Version (NT 1946, OT 1952, Apocrypha 1957)
RTR	<i>Reformed Theological Review</i>
Sanders, <i>Judaism</i>	E. P. Sanders, <i>Judaism: Practice and Belief 63 BCE 66 CE</i> (London: SCM/Philadelphia: TPI, 1992)
SANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	SBL Dissertation Series
SBLMS	SBL Monograph Series
<i>SBLSP</i>	<i>SBL Seminar Papers</i>
SBM	Stuttgarter biblische Monographien
SBS	Stuttgarter Bibelstudien
SBT	Studies in Biblical Theology
Schneemelcher	W. Schneemelcher, <i>New Testament Apocrypha</i> , ET org. R. McL. Wilson (2 vols.; Cambridge: Clarke/Louisville: Westminster/John Knox, ² 1991, 1992)
<i>SEA</i>	<i>Svensk exegetisk arsbok</i>
<i>Sib. Or.</i>	<i>Sibylline Oracles</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SNT	Studien zum Neuen Testament
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
<i>SNTU</i>	<i>Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt</i>
<i>SPCIC</i>	<i>Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961</i> (AnBib 17-18; Rome: Biblical Institute, 1963)
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion / Sciences Religieuses</i>
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
Str-B	H. Strack and R. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament</i> (4 vols.; Munich: Beck, 1926-28)
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
Schürer	E. Schürer, <i>The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ</i> , rev. and org. G. Vermes and F. Millar (4 vols.; Edinburgh: Clark: 1973-87)
<i>T. Abr.</i>	<i>Testament of Abraham</i>
<i>T. Ben.</i>	<i>Testament of Benjamin</i>
<i>T. Dan</i>	<i>Testament of Dan</i>
<i>T. Iss.</i>	<i>Testament of Issachar</i>
<i>T. Job</i>	<i>Testament of Job</i>
<i>T. Jos.</i>	<i>Testament of Joseph</i>
<i>T. Jud.</i>	<i>Testament of Judah</i>
<i>T. Levi</i>	<i>Testament of Levi</i>
<i>T. Naph.</i>	<i>Testament of Naphthali</i>
<i>T. Reub.</i>	<i>Testament of Reuben</i>
<i>T. Zeb.</i>	<i>Testament of Zebulun</i>
<i>TDNT</i>	G. Kittel and G. Friedrich, orgs., <i>Theological Dictionary of the New Testament</i> (ET 10 Grand Rapids: Eerdmans: 1964-76)
<i>TDOT</i>	G.J. Botterweck and H. Ringgren, orgs., <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> (ET Grand Rapids: Eerdmans, 1974-)
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
<i>ThQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
<i>ThViat</i>	<i>Theologia Viatorum</i>
<i>TLZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries

<i>TQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
<i>TR</i>	<i>Theologische Rundschau</i>
<i>TRE</i>	<i>Theologische Realenzyklopadie</i> , org. G. Krause and G. Müller (Berlin/New York: de Gruyter, 1976-)
<i>TS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>TU</i>	Texte und Untersuchungen
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
<i>UBS</i>	<i>The Greek New Testament</i> , org. K. Aland, et al. (New York: United Bible Societies, ¹ 1966, ³ 1975)
Urbach, <i>Sages</i>	E. E. Urbach, <i>The Sages: Their Concepts and Beliefs</i> (2 vols.; Jerusalém: Magnes, 1979)
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>VC</i>	<i>Vigiliae christianae</i>
Vermes	G. Vermes, <i>The Dead Sea Scrolls in English</i> (Londres: Penguin, ⁴ 1995)
<i>VF</i>	<i>Verkündigung und Forschung</i>
vol.	volume
v., vv.	versículo(s)
<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary
<i>WMANT</i>	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>WUNT</i>	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>ZBK</i>	Zürcher Bibelkommentare
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZTK</i>	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

CAPÍTULO 1

PRÓLOGO

§1 Prolegômenos para uma teologia de Paulo¹

§1.1 Por que uma teologia de Paulo?

Paulo foi o primeiro e o maior teólogo cristão. Na perspectiva das gerações posteriores, Paulo é sem dúvida o *primeiro* teólogo cristão. Naturalmente, todos os que pensam e expressam sua fé como

¹**Bibliografia:** **P. J. Achtemeier**, "The Continuing Quest for Coherence in St. Paul: An Experiment in Thought", in Lovering and Sumney, orgs., *Theology and Ethics* (§23 n. 1) 132-45; **A. K. M. Adam**, *Making Sense of New Testament Theology: 'Modern' Problems and Prospects* (Macon: Mercer University, 1995); **Berger**, *Theologiegeschichte* 440-47; **H. Boers**, *What Is New Testament Theology?* (Philadelphia: Fortress, 1979); **H. Braun**, "The Problem of a New Testament Theology," *JTC* 1 (1965) 169-85; **R. E. Brown**, *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (Londres: Chapman, 1982 = New York: Paulist, 1985); *The Critical Meaning of the Bible* (Londres: Chapman, 1986 = New York: Paulist, 1981); **R. Bultmann**, *Theology* 2.237-51; "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" *Existence and Faith* (Londres: Collins Fontana, 1964; New York: Meridian, 1960) 342-51; **B. S. Childs**, *The New Testament as Canon: An Introduction* (Philadelphia: Fortress, 1985); **C. Dohmen and T. Söding**, orgs., *Eine Bibel — zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie* (Paderborn: Schöningh, 1995); **J. R. Donahue**, "The Changing Shape of New Testament Theology," *TS* 50 (1989) 314-35; **J. D. G. Dunn**, *The Living Word* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1987); "Prolegomena to a Theology of Paul", *NTS* 40 (1994) 407-32; "In Quest of Paul's Theology: Retrospect and Prospect", in D. M. Hay and E. E. Johnson, orgs., *Pauline Theology* 4 (Atlanta: Scholars, 1997) 95-115; **J. D. G. Dunn and J. Mackey**, *New Testament Theology in Dialogue* (Londres: SPCK/Philadelphia: Westminster, 1987); **V. P. Furnish**, "On Putting Paul in His Place", *JBL* 113 (1994) 3-17; **F. Hahn**, *Historical Investigation and New Testament Faith* (Philadelphia: Fortress, 1984); **G. F. Hasel**, *New Testament Theology: Basic Issues in the Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); **J. L. Houlden**, *Patterns of Faith: A Study in the Relationship between the New Testament and Christian Doctrine* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1977); **H. Hübner**, "Pauli Theologiae Proprium", *NTS* 26 (1979-80) 445-73; *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Prolegomena* (Göttingen: Vandenhoeck, 1990); **R. Jewett**, "Major Impulses in the Theological Interpretation of Romans since Barth", *Int* 34 (1980) 17-31; **E. Käsemann**, "The Problem of a New Testament Theology", *NTS* 19 (1972-73) 235-45; **L. E. Keck**, "Toward the Renewal of New Testament Christology", *NTS* 32 (1986) 362-77; **K. Kertelge**, "Biblische

cristãos podem apropriadamente ser chamados “teólogos cristãos”, ou pelo menos descritos como funcionando teologicamente. Mas Paulo pertence ao grupo de cristãos que viram como parte de sua vocação articular a sua fé por escrito e instruir os outros na sua fé comum, e dedicaram parte considerável da sua vida a fazê-lo. E com relação a nós hoje, Paulo foi efetivamente o primeiro cristão a dedicar-se a essa tarefa. Outros funcionaram teologicamente desde o início. Houve muitos apóstolos, profetas, doutores e pastores nas primitivas igrejas cristãs. Mas da primeira geração cristã temos somente um testemunho de primeira mão, a teologização de apenas um homem, Paulo o apóstolo, que fora Saulo o fariseu. Só pelas cartas de Paulo podemos ter plena confiança de que estamos em contato com a primeira geração do cristianismo e a primeira teologização cristã como tal.²

Além disso, Paulo foi “primeiro” no sentido de ser preeminente entre os teólogos cristãos. Ele pertenceu àquela geração que foi mais criativa e mais definitiva para a formação e a teologia do cristianismo do que qualquer outra desde então. E nessa geração ele mais do que qualquer outra pessoa contribuiu para que o novo movimento originário de Jesus se tornasse religião realmente internacional e intelectualmente coerente. Paulo foi efetivamente chamado o “segundo fundador do cristianismo”, que, “em comparação com o primeiro,

Theologie im Römerbrief”, in S. Pedersen, org., *New Directions in Biblical Theology* (NovTSup 76; Leiden: Brill, 1994) 47-57; **E. Lohse**, “Changes of Thought in Pauline Theology? Some Reflections on Paul’s Ethical Teaching in the Context of his Theology”, in Lovering and Sumney, orgs., *Theology and Ethics* (§ 23 n. 1) 146-60; **O. Merk**, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit* (Marburg: Elwert, 1972); **R. Morgan**, *The Nature of New Testament Theology* (Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1973); “New Testament Theology”, in S. J. Kraftchick, et al., orgs., *Biblical Theology: Problems and Perspectives*, J. C. Beker FS (Nashville: Abingdon, 1995) 104-30; **J. Plevnik**, “The Center of Pauline Theology”, *CBQ* 51 (1989) 461-78; **H. Räisänen**, *Beyond New Testament Theology* (Londres: SCM, 1990); **T. Söding**, “Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu den Voraussetzungen und Zielen neutestamentlicher Exegese”, *NTS* 42 (1996) 161-84; **G. Strecker**, org., *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975); **P. Stuhlmacher**, *How to Do Biblical Theology* (Allison Park: Pickwick, 1995); **A. J. M. Wedderburn**, “Paul and ‘Biblical’ Theology”, in S. Pedersen, org., *New Directions in Biblical Theology* (NovTSup 76; Leiden: Brill, 1994) 24-46; **N. T. Wright**, *The New Testament and the People of God* (Londres: SPCK/Minneapolis: Fortress, 1992).

²Isso, naturalmente, não significa negar que as memórias do ensinamento e do ministério de Jesus já foram submetidas a considerável reflexão teológica durante a primeira geração do cristianismo. Mas não está, de forma alguma, claro quem fez a teologia, quem eram os teólogos. E se outros escritos do NT são tão antigos quanto as cartas de Paulo (possivelmente Tiago), dificilmente terão sido tão importantes como as cartas de Paulo.

exercer, sem dúvida alguma, a influência... mais forte.”³ Ainda que se deva considerar isso uma avaliação exagerada da importância de Paulo, permanece o fato de que a influência e os escritos de Paulo moldaram o cristianismo mais do que o fizeram os escritos/a teologia de qualquer outro indivíduo. Os evangelhos sinóticos certamente nos levam mais perto do ensinamento de Jesus. O Evangelho de João teve influência imensa sobre a percepção subsequente de Jesus Cristo em particular e sobre a espiritualidade cristã em geral. Sem os Atos dos Apóstolos teríamos idéia muito pouco clara sobre a difusão inicial do cristianismo. Mas se a teologia é medida em termos de articulação da fé cristã, as cartas de Paulo lançaram um fundamento da teologia cristã que nunca teve rival nem substituto.

Daqui também a afirmação de que ele é o *maior* teólogo cristão de todos os tempos. De fato, isso implica simplesmente em confirmar a afirmação cristã tradicional do status canônico das cartas de Paulo. Pois esse status foi em si mesmo simplesmente o reconhecimento da autoridade que foi atribuída a essas cartas mais ou menos desde que foram recebidas pela primeira vez. Elas foram evidentemente valorizadas pelas igrejas às quais foram dirigidas, estimadas como escritos de valor contínuo para a instrução na fé cristã, o culto e a vida cotidiana e circularam para outras igrejas num círculo de autoridade cada vez mais largo até ser reconhecido seu status canônico (representando uma norma oficial de fé e de vida).⁴ O status de Paulo dentro do cânon do Novo Testamento confere aos escritos teológicos de Paulo a preeminência que ofusca todos os teólogos cristãos que seguiram.

Isso não quer dizer que a autoridade de Paulo como teólogo foi meramente formal. Pois o que foi mais notável no decorrer dos séculos não foi tanto o respeito por Paulo o canonizado fundador da Igreja,⁵ e sim o impacto da própria teologia de Paulo. Tampouco se pretende dizer que a teologia de Paulo foi tão influente, particularmente na Igreja primitiva, quanto merecia ser. Também na era patrística sua influência sobre Clemente, Inácio e Ireneu é suficientemente cla-

³Wrede, *Paul* 180; ver ainda Meeks, *Writings*, Part V.

⁴Não precisamos entrar mais detalhadamente nesses processos. Sobre a influência de Paulo já desde cedo, ver particularmente E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus* (Münster: Aschendorff, 1979), e A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum. Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion* (Tübingen: Mohr, 1979).

⁵Em termos formais Pedro foi muito mais influente.

ra. E na Antiguidade tardia, Agostinho reafirmou a teologia cristã, poderíamos dizer, como uma forma de teologia paulina que veio a dominar a maior parte da Idade média. Além disso, é quase desnecessário lembrar que foi predominantemente a influência da teologia de Paulo que moldou a Reforma. E no período moderno os testemunhos de F.C. Baur e Karl Barth atestam a mesma influência formativa contínua do primeiro grande apóstolo-teólogo. Talvez devamos acrescentar que não se trata de dizer que Paulo foi teólogo *melhor* que qualquer outro desses, ou que qualquer outro do Oriente ou do Ocidente, do passado e do presente. Trata-se, antes, de estabelecer que a teologia de Paulo inevitavelmente fornece o fundamento indispensável e serve como fonte que ainda continua a jorrar para a corrente contínua da teologização cristã. Assim é que, até os que quiseram criticar a teologia de Paulo ou construir suas próprias teologias sobre base diferente, julgaram necessário interagir com Paulo e, quando possível, buscar apoio nos seus escritos.

Por isso, é importante para cada geração de teologia cristã refletir novamente sobre a teologia de Paulo. E ao longo das gerações não houve falta de tais tentativas.⁶ Mas nos últimos cinquenta anos, desde a célebre exposição da teologia do NT de Bultmann⁷ apareceu apenas um punhado de tentativas completas de expor ou discutir a teologia de Paulo com profundidade de grande fôlego. Surgiram diversos estudos mais breves como parte da teologia do Novo Testamento,⁸ ou em nível mais popular.⁹ Vários estudos individuais foram reunidos em teologias parciais.¹⁰ Apareceram diversos tratados combinados sobre a vida e a teologia de Paulo.¹¹ Com esses últimos po-

⁶Como atestam amplamente a Bibliografia geral e as bibliografias das seções subsequentes.

⁷Bultmann, *Theology*.

⁸Por exemplo, Conzelmann, *Outline*; Kümmel, *Theology*; Goppelt, *Theology*; e Gnilka, *Theologie*. Também os recentes, compactos trabalhos de Stuhlmacher, *Biblische Theologie*, e Strecker, *Theologie* são muito comprimidos ou resumidos em vários pontos. E o estudo evocativo de Schlier (*Grundzüge*) é bastante reduzido.

⁹Particularmente populares são Keck, *Paul*, e Ziesler, *Pauline Christianity* como anteriormente Dodd, *Meaning*. O *Paul* de Barrett pode ter papel semelhante para a próxima geração. Um pouco mais substancial é Witherington, *Paul's Narrative Thought World*.

¹⁰Particularmente influentes foram os estudos de Käsemann (*Perspectives; Essays; New Testament Questions*). Ver também especialmente Kertelge, *Grundthemen*; Hofius, *Paulusstudien*; Penna, *Paul the Apostle*.

¹¹Uma repentina inundação de obras em 1996, com Gnilka, *Paulus* (a seção teológica baseia-se fortemente na sua *Theologie*); Lohse, *Paulus*; Murphy-O'Connor, *Paul*. O trabalho anterior de Bornkamm, *Paul*, permanece popular.

dem ser associados esquemas de desenvolvimento que seguem o desenvolvimento da teologia de Paulo mediante a sua conversão ou a partir dela e no curso da sua missão e redação de cartas, um importante modelo alternativo para aproximar a teologia de Paulo.¹² Mas em comparação com os tratados de maior fôlego das gerações anteriores,¹³ houve bem menos tentativas de fôlego de apresentar a teologia de Paulo como um todo coerente, sólido e completo em si mesmo. Os trabalhos importantes de W.D. Davies, Johannes Munck, Christian Beker e Hans Hübner perseguem teses particulares, com Davies colocando Paulo o mais completamente possível no contexto do judaísmo rabínico,¹⁴ Munck fazendo crítica cerrada de persistente influência da reconstrução do cristianismo primitivo de Baur, Beker desenvolvendo sua tese de coerência e contingência, e Hübner expondo a tarefa da sua *Biblische Theologie* como retomada ou desenvolvimento (*Aufarbeitung*) do diálogo teológico (*Umgang*) dos autores do NT com o AT.¹⁵ Dos estudos recentes, provavelmente só o *Paul* de Herman Ridderbos compete plenamente com os tratados mais antigos em alcance, embora não se possa deixar de mencionar o estudo em língua inglesa, notavelmente duradouro, de D.E.H. Whiteley.¹⁶

Nova tentativa de exposição completa da teologia de Paulo é ainda mais necessária à luz do que atualmente se costuma chamar “a nova perspectiva sobre Paulo”.¹⁷ A ausência de estudos sistemáticos substanciais da teologia de Paulo na última geração ou nas duas últimas gerações provavelmente se explica melhor pelo fato de que as exposições da teologia de Paulo tinham-se tornado muito previsíveis. Com pouca coisa nova a dizer, havia pouco atrativo para novos livros que simplesmente repetissem o mesmo material antigo ou ape-

¹²P. ex., Sabatier, *Paul*; Buck e Taylor, *Saint Paul*; Bruce, *Apostle*; e Becker, *Paul*. Note-se também a tentativa do grupo de teologia paulina da SBL de discutir as teologias das cartas de Paulo em seqüência (os volumes *Pauline Theology* editados por Bassler, Hay, e Hay e Johnson). A outra alternativa, um estudo temático da teologia do NT como um todo, como o de Richardson, *Introduction*; Guthrie, *New Testament Theology*; e Caird, *New Testament Theology* torna difícil uma boa visão da coerência da teologia de Paulo ou das suas características distintas. Por exemplo, não é possível extrair uma impressão clara do papel da lei na teologia de Paulo na obra *Theology* de Caird.

¹³Pensamos em Baur, *Paul*; Pfleiderer, *Paulinism*; B. Weiss, *Biblical Theology*; Feine, *Theologie*; Prat, *Theology*, ou nos três volumes de Cerfaux (§10 n. 1, §14 n. 1, §20 n. 1).

¹⁴Em reação ao interesse então dominante de pôr Paulo no contexto da religião e da cultura helenística.

¹⁵Hübner, *Biblische Theologie*.

¹⁶Whiteley, *Theology*.

¹⁷Ver mais adiante §14.1.

nas embaralhassem as peças antigas em busca de novos padrões. Mas nesse silencioso beco-sem-saída do estudo do NT e da teologia cristã surgiu a obra *Paul and Palestinian Judaism* de Ed Sanders e provocou um vigoroso despertar. Ele chamou a atenção para algo que não era tão novo em si mesmo — o caráter do judaísmo palestinese como sistema religioso postulado pela iniciativa da graça divina. Mas fez isso com tal efeito que ninguém que alimente aspirações sérias de entender os primórdios cristãos em geral ou a teologia paulina em particular pode agora continuar ignorando o contraste agudo que ele estabeleceu entre sua exposição do judaísmo palestinese e as reconstruções tradicionais do judaísmo na teologia cristã. Nada se tornou mais necessário que a reavaliação completa do relacionamento de Paulo com sua religião avita, para não falar de todas as conseqüências importantes que seguiriam para a nossa compreensão contemporânea da sua teologia.

Essa reavaliação ainda se encontra em processo de desdobramento. Revigorou o estudo da teologia de Paulo de maneira que parecia impossível apenas vinte e cinco anos atrás e desencadeou diversos novos “rounds” de controvérsias. Um aspecto particularmente feliz da nova fase foi o novo e criativo diálogo que agora se abriu com os estudiosos judaicos do Paulo judaico.¹⁸ O papel fundamental de Paulo na teologia cristã como um todo torna tal reavaliação ainda mais importante, e mais delicada e controversa para exposições há muito tempo estabelecidas do evangelho de Paulo baseadas no paradigma mais antigo. O que segue pretende ser uma contribuição positiva e irênica para essa reavaliação.

§1.2 O que é uma “teologia de Paulo”?

Abordar o próprio termo “teologia” já é em si mesmo um desafio. Foram apresentadas muitas definições e são possíveis diversos níveis de refinamento.¹⁹ Mas quanto mais complexa e refinada a definição, é provável que tanto menos apoio terá. À primeira vista pode

¹⁸Particularmente Segal, *Paul the Convert*; Boyarin, *A radical Jew*; e Nanos, *Mystery. Montefiore, Judaism*; Schoeps, *Paul*, e Sandmel, *Genius*, representam fases mais antigas do diálogo. Por outro lado, a obra de H. Maccoby, *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity* (Londres: Weidenfeld and Nicholson/New York: Harper and Row, 1986) é lamentável volta a polémicas antigas.

¹⁹Ver, p. ex., o exame de algumas definições recentes em meu “In Quest of Paul’s Theology”.

parecer adequado pelo menos começar com uma simples definição de trabalho. Assim, por exemplo, “teologia” como discurso (*logos*) sobre Deus (*theos*), e tudo o que está envolvido em tal discurso e segue diretamente dele, particularmente a articulação coerente da fé e da prática religiosa nele expressa. Mas não tardam a surgir problemas, quando se pergunta como se pode ou se deve “falar sobre Deus” ou quando a palavra “teologia” é ligada com outras palavras ou é diferenciada no seu alcance.

Particularmente, há diversas questões que imediatamente afloram à superfície, quando a palavra “teologia” é qualificada pelos termos “neotestamentária” ou “bíblica”. Tais questões surgem em boa parte por causa da problemática desses termos qualificantes: em que sentido podemos ou devemos falar de teologia do *Novo Testamento* ou de teologia *bíblica*? Nosso enfoque em Paulo significa que fugiremos de alguns desses problemas e poderá até apontar o caminho para possíveis soluções deles. Todavia, há outros problemas, que, pelo contrário, nascem diretamente do caráter do ministério e da auto-percepção do próprio Paulo. Foi ele, em primeiro lugar, e principalmente teólogo ou missionário, fundador da Igreja e pastor? Um enfoque na *teologia* de Paulo não é inevitavelmente por demais restrito? Há, ainda, problemas que se relacionam com o caráter da comunicação de Paulo — isto é, cartas e não tratados teológicos. Será que um enfoque na teologia de Paulo não distorce nossa percepção da comunicação que ele procurou realizar e do potencial comunicativo contínuo dessas cartas?

Uma breve análise da maneira como esses problemas surgiram e foram tratados nos últimos dois séculos e das várias críticas às quais o conceito de teologia bíblica foi submetido deverá ser suficiente para iluminar as questões principais.

a) *Descrição ou diálogo?* Ninguém que esteja familiarizado com a teologia do NT desconhece que seu caráter como disciplina distinta e distinguível remonta a apenas um pouco mais de duzentos anos, isto é, à tentativa inicial de J.P. Gabler de distinguir a teologia bíblica da teologia dogmática em 1787.²⁰ A distinção, que então propugnou

²⁰*On the Proper Distinction between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each*; ET de J. Sandys-Wunsch e L. Eldredge in SJT 33 (1980) 134-44 (comentário e resumo 144-158); o extrato-chave também pode ser consultado em W.G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Londres: SCM/Nashville: Abingdon, 1973) 98-100.

entre teologia bíblica com seu caráter essencialmente *histórico* e teologia dogmática, com seu caráter *didático*, estabeleceu ou focalizou a tensão inevitável para qualquer estudo textual pós-iluminismo. É tensão que está na base de qualquer tentativa de falar da teologia do NT ou da teologia de qualquer escrito do NT, tensão que aflora repetidamente sempre que são discutidas a viabilidade e a metodologia da teologia do NT. Basta apenas lembrar os nomes de William Wrede, Krister Stendahl, e agora também Heikki Räisänen, de um lado, como representantes dos que insistem que a teologia do NT (se é que este é título apropriado) nunca pode ser mais que descritiva — uma forma de fenomenologia de estudos religiosos, assim poderíamos dizer, e não teologia propriamente dita.²¹ Do outro lado, poderíamos com a mesma facilidade agrupar Adolph Schlatter e Alan Richardson, que não aceitariam que o caráter histórico da teologia bíblica a separe da teologia dogmática,²² Karl Barth e Rudolph Bultmann com sua insistência em que a palavra de Deus, o querigma, ainda soa através das palavras²³ de Paulo, ou agora as reproposições de teologia bíblica de Hans Hübner e Peter Stuhlmacher, com o ponto de vista expressamente cristão implícito no próprio título.²⁴

Naturalmente o debate estendeu-se muito além da simples distinção de Gabler. Sabemos hoje que a descrição puramente objetiva de qualquer coisa, muito menos ainda a do pensamento de outra pessoa, simplesmente não é possível. Estamos todos cômicos dos dois horizontes na leitura de textos e da tarefa hermenêutica de fundi-los (*Horizont-verschmelzung*).²⁵ Mas com Paulo o desafio é ligeiramente diferente — mais fácil em um sentido, mais difícil em outro. Pois pela sua própria natureza, as cartas de Paulo são comunicações alta-

²¹W. Wrede, "The Task and Methods of 'New Testament Theology'" in Morgan, *Nature of New Testament Theology* 68-116; K. Stendahl, "Biblical Theology", IDB 1.418-32; Räisänen, *Beyond New Testament Theology*.

²²A. Schlatter, "The Task and Methods of 'New Testament Theology'", in Morgan, *Nature of New Testament Theology* 117-66; Richardson, *Introduction*. O último é submetido a uma vigorosa crítica por L.E. Keck, "Problems of New Testament Theology", *NovT* 7 (1964) 217-41.

²³Barth, *Romans*, Prefácio à segunda edição (2-15); R. Bultmann, "The New Testament and Mythology", in H.-W. Bartsch, org., *Kerygma and Myth I* (Londres: SPCK/New York: Harper and Row, 1953) 1-44; também sua *Theology* 2-251.

²⁴Hübner, *Biblische Theologie*; Stuhlmacher, *Biblische Theologie*. A respeito de alguns dos problemas na concepção de "teologia bíblica", ver meu "Das Problem 'Biblische Theologie'", in Dohmen e Söding, *Eine Bibel* 179-93.

²⁵O termo é de Gadamer; ver particularmente A.C. Thiselton, *The Two Horizons* (Exeter: Paternoster/Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 15-16.

mente pessoais e não tratados desapaixonados. E nelas ele trata reiteradamente de questões de importância fundamental, que claramente considerava questões de vida ou morte para os seus leitores. Em um grau ou outro suas cartas são todas defesa e exposição da “verdade do evangelho” (Gl 2,5.14). Assim é impossível levar Paulo a sério, mesmo como exercício descritivo, sem reconhecer essa intensidade e reivindicação interior da significação existencial da sua mensagem. É impossível penetrar no mundo do seu pensamento, ainda que brevemente, isso para não falar em discutir a interpretação do que ele diz, sem fazer pelo menos alguma avaliação teológica dos argumentos que apresenta e das opiniões que expressa. Em outras palavras, o modelo hermenêutico tem que ser mais o do diálogo com interlocutor vivo do que o da análise clínica de cadáver.²⁶ Uma teologia de Paulo não pode estar satisfeita enquanto não encontrar a “presença real” no texto.²⁷

Por isso, no caso de Paulo em particular, desejo recolocar a tensão da hermenêutica teológica como tensão entre *desinteresse crítico* e *envolvimento pessoal* em relação ao assunto, isto é, entre a imparcialidade que acha todos os resultados da análise do pensamento de Paulo igualmente aceitáveis em princípio, nenhum dos quais precisa fazer qualquer diferença para a teologia ou os compromissos do próprio analista, e o envolvimento pessoal que, embora ainda buscando a maior objetividade histórica possível, reconhece que os resultados podem ter conseqüências pessoais, exigindo alguma adaptação ou mudança, por menor que seja, em nosso próprio ponto de vista ideológico ou modo de vida geral.²⁸ Segundo esse modo de ver, o teste de uma boa teologia de Paulo será o grau em que permite ao leitor e à Igreja, não só penetrar no mundo do pensamento de Paulo, mas também entrar teologicamente em diálogo com as exigências que faz e as questões de que trata, voltando sempre de novo ao próprio texto, animado pelo que deve ser lido nele, e estimulado a participar do debate resultante a respeito do

²⁶Tentei uma breve elaboração da minha maneira de conceber este modelo de diálogo hermêutico em Dunn and Mackey, *New Testament Theology in Dialogue* cap. 1. Ver também abaixo §1.5.

²⁷A alusão é a G. Steiner, *Real Presences* (Londres: Faber and Faber/Chicago: University of Chicago, 1989).

²⁸Esse envolvimento pessoal normalmente inclui participação em uma (ou reação contra uma) tradição de fé (cristã) e comunidade de culto específica, e a pré-compreensão do que tal participação (reação) envolve.

que Paulo disse, e com Paulo, acerca de questões de contínuo interesse teológico.²⁹

b) *Teologia ou religião?* O segundo desenvolvimento importante e relevante na história do estudo do NT foi o reconhecimento, sob o aspecto da história das religiões (*religionsgeschichtlich*) de que o enfoque da teologia entendida como doutrina é abordagem demasiadamente limitada do empreendimento hermenêutico conhecido como “teologia do NT”.³⁰ Também isso, desnecessário dizê-lo, é particularmente verdadeiro no caso de Paulo. A estrutura típica das suas cartas, com sua combinação de argumentação teológica e parênese, é quase suficiente em si mesma para decidir a questão para nós. Empreender a discussão da teologia de Paulo concentrada exclusivamente, por exemplo, em Rm 1-11 e ignorando 12-16, ou em Gl 1-4 e ignorando 5-6, seria tentativa condenada por si mesma por ser assimétrica e incompleta. A realização daquilo em que acreditava na vida cotidiana e nas reuniões das suas igrejas era fundamental para a visão que Paulo tinha do evangelho.

Esse ponto ganhou nova importância na recente reavaliação da relação de Paulo com sua herança e passado judaicos. Pois continua válida a questão se “teologia” é o melhor rótulo para descrever a fé e a vida judaica. O centro de gravidade no judaísmo tradicional parece estar muito mais na prática, na *Torá*, instrução ou direção, na *Halaká*, como caminhar, do que na fé. Conseqüentemente, o enfoque naquilo em que Paulo acreditava, na sua *fé*, provavelmente prejudicou a análise de como a teologia de Paulo se relacionava com sua herança judaica, a partir da dicotomia implícita entre Paulo e sua religião paterna.

Conseqüentemente, pode ser que alguns prefiram falar de nosso empreendimento mais amplo como de estudo da *religião* de Paulo. Todavia, prefiro entender o termo “teologia” de maneira mais geral, como discurso a respeito de Deus e tudo o que está envolvido e segue diretamente de tal discurso, incluindo, não em último lugar, a interação entre fé e prática. A antiga proposição protestante liberal da convicção clássica cristã de que ética e relacionamentos são o lu-

²⁹Sobre essas questões mais amplas, mais adequadamente discutidas sob o título de “New Testament Theology”, ver, p. ex., R. Morgan, “Theology (NT)”, ABD 6.473-83, especialmente 480-83; e W.G. Jeanrond, “After Hermeneutics: The Relationship between Theology and Biblical Studies”, in F. Watson, org., *The Open Text: New Directions for Biblical Studies* (Londres: SCM, 1993) 85-102, particularmente 92-98.

³⁰A exposição clássica foi de Wrede, “Task and Methods” (acima n. 21).

gar de prova em que os dogmas são destruídos ou aprovados, precisa ser desempoeirada e reexaminada dentro da teologia e não simplesmente como crítica dela. Uma teologia afastada da vida do dia-a-dia não seria uma teologia de Paulo.

Como reconheceram os praticantes da História das religiões, esse enfoque amplo inevitavelmente põe a teologia de Paulo em relação mais íntima com as outras religiões e, como diríamos hoje, com as forças sociais da época. Propriamente falando, a teologia de Paulo foi ela mesma um dos fatores religiosos e características sociais do mundo mediterrâneo oriental do século I, com todo o potencial de interação e influência mútua a que se alude particularmente na correspondência com os coríntios. Uma série de penetrantes estudos mostrou-nos³¹ que já não é realista escrever uma teologia de Paulo que ignora esses fatores, que supõe, por exemplo, que os problemas tratados em ICor foram de natureza puramente “teológica” (isto é, doutrinal). A influência de protetores, das malhas do poder, da posição social, da natureza da escravidão, da alimentação como sistema de comunicação, de rituais definindo limites de grupos e assim por diante, deve ser levada em consideração em qualquer análise teológica dos argumentos e exortações de Paulo.³² Tal reconhecimento não deve ser visto como comprometedor do empreendimento teológico. Pelo contrário, é esse reconhecimento do seu enraizamento em todas as relações sociais muito reais da época e seu relacionamento com elas que ajuda a mostrar o caráter vivo da teologia de Paulo.

c) *Teologia ou retórica?* A terceira fase nos estudos bíblicos contemporâneos com possíveis implicações para a teologia de Paulo em particular são os desenvolvimentos da crítica literária. Mas aqui o impacto é menos óbvio. No caso de muitos dos outros documentos do NT somos obrigados a tratar apenas com o autor *deduzido*, uma vez que o autor real nos é desconhecido (talvez com exceção de um nome e um ou dois pormenores). Em tais circunstâncias a especulação sobre o autor e a ocasião da composição provavelmente sempre traz mais calor de que luz e é menos frutífera para a apreciação teológica

³¹Penso particularmente em Theissen, *Social Setting*; Holmberg, *Paul and Power* (§21 n. 1); Meeks, *First Urban Christians*; N.R. Petersen, *Rediscovering Paul* (§21 n. 57); e Neyrey, *Paul*.

³²Ver os estudos recentes de S.R. Garrett, “Sociology (Early Christianity)”, ABD 6.89-99; S.C. Barton, “Social-Scientific Approaches to Paul”, DPL 892-900; e a crítica de Horell, *Social Ethos*, cap. 1.

do documento que o estudo criterioso do próprio texto. Quanto maior a especulação tanto menos peso se pode dar a quaisquer corolários teológicos dela tirados. Além disso, como os evangelhos são *sui generis* no mundo antigo, temos que depender dos próprios evangelhos para a apreciação da sua mensagem. Não podemos obter luz direta de paralelos de gêneros literários próximos no mundo antigo, de sorte que para a tarefa de interpretação estamos muito mais presos ao mundo do próprio Evangelho. Por outro lado, no caso dos Atos temos que levar em conta a teoria da narrativa, a arte antiga envolvida na narrativa de uma história bem contada, capaz de ser recontada eficientemente em toda a variedade de circunstâncias e ocasiões. Pois cada renarração, para a sua eficácia, dependia do drama da linha da história, da vivacidade da caracterização, da qualidade dos discursos e assim por diante, de modo que nesse sentido também Atos é documento fechado em si mesmo independente.

Mas no caso das cartas de Paulo é impossível fugir da sua natureza de cartas, comunicações de autor *conhecido* para pessoas específicas em circunstâncias *específicas*. Elas têm um caráter intensamente pessoal, o que torna, se não impossível, pelo menos insensato abstrair o que é dito da pessoa e da personalidade do autor.³³ Um dos principais fascínios dessas cartas é, com efeito, seu caráter auto-revelador — Paulo como personalidade de grande força de persuasão e (a julgar pelo fato de que as suas cartas foram preservadas) de grande eficácia, Paulo como protagonista irascível, e acima de tudo (pelo menos a seus olhos) Paulo como apóstolo chamado por Deus, por meio de Cristo, cuja obra missionária foi a encarnação e expressão viva do seu evangelho.³⁴ Da mesma forma, os argumentos e exortações de Paulo focalizam com tanta frequência as situações dos seus ouvintes e as opiniões dos que discordavam dele, que se torna impossível entender plenamente esses argumentos e exortações sem algum conhecimento dessas situações e das opiniões refutadas por Paulo³⁵ — um ponto ao qual teremos de voltar. Em suma, a força

³³Percebi isso de maneira particularmente clara em meu recente trabalho sobre Gálatas, ver meu *Theology of Galatians* 1-6.

³⁴Ver mais adiante §21, n. 35.

³⁵Ver, p. ex., J.P. Sampley, "From Text to Thought World", in Bassler, *Pauline Theology* 7: "Como Paulo focaliza com tanta frequência a posição dos seus opositores, nossa capacidade de entender Paulo é diretamente proporcional à nossa capacidade de entender os opositores de Paulo". Mas isso também pode ser exagerado; por exemplo, meu colega Walter Moberly observa que a força teológica da teologia da cruz de Paulo, particularmente em

teológica das cartas de Paulo está sempre inextricavelmente relacionada com seu caráter de diálogo com seus destinatários, na verdade como um dos lados de uma seqüência de diálogos específicos, cujos termos, pelo menos em grande parte, foram determinados pelas situações abordadas.

Assim, a teologia de Paulo está ligada à análise e contextualização histórica em grau que não é possível, nem necessário, alcançar na maioria dos outros escritos cristãos primitivos. Quando um argumento paulino foi ditado tendo em vista outro grupo, sobre uma questão particular proposta em termos particulares e o argumento visava a obter determinado efeito, simplesmente não podemos esperar fazer justiça a tal argumento em nossa apreciação dele, se não tivermos entendido o suficiente dessas particularidades para acompanhar a linha de argumentação e captar as nuances tencionadas por Paulo. Nesse caso o “mundo” do texto e o “mundo social” do cristianismo paulino substancialmente se sobrepõem no contexto histórico no qual e para o qual a carta foi escrita.

Nesse ponto as análises literária e retórica foram úteis para esclarecer algumas particularidades das cartas como produtos literários do século I. Não em último lugar, alertaram-nos para os aspectos distintos das aberturas e das conclusões das cartas de Paulo, comparadas com a prática epistolar da época e deram-nos mais esclarecimentos sobre as técnicas retóricas por meio das quais Paulo procurava persuadir seus leitores.³⁶ Nesse ponto também os estudiosos da teologia de Paulo precisam constantemente lembrar-se e ter consideração do fato de que suas cartas não foram desapaixonados tratados de teologia, como tampouco os evangelhos foram retratos desapaixonados de Jesus. Ao mesmo tempo precisam lembrar que a retórica da persuasão é vulnerável à contra-retórica da negação ou uma hermenêutica hostil de suspeição. Se a dedicação autên-

2Cor, depende muito mais da coerência interna da exposição de Paulo em 2Cor do que de conhecimento minucioso de quem eram os opositores de Paulo.

³⁶H.D. Betz mostrou o caminho, especialmente em seu *Galatians*. Sobre a diatribe, ver particularmente S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBLDS 57; Chico: Scholars, 1981). Ver também os trabalhos de H.D. Betz, “The Problem of Rhetoric and Theology according to the Apostle Paul”, e de W. Wuellner, “Paul as Pastor: The Function of Rhetorical Questions in First Corinthians”, in Vanhoye, org., *L'Apôtre Paul* 16-48, 49-77 e particularmente a crítica mais completa de R.D. Anderson do uso contemporâneo de antigas teorias retóricas em *Ancient Rhetorical Theory and Paul* (Kampen: Kok Pharos, 1996).

tica à teologia de Paulo assumir um caráter de diálogo, também se deve notar que os diálogos mais frutíferos dependem de certo grau de simpatia do parceiro do diálogo pelos interesses do outro.

A análise retórica também pode gerar o seu próprio escolasticismo. Em particular, parece-me sem sentido discutir se as cartas de Paulo são “epidêiticas” ou “deliberativas” ou outra coisa, quando a maioria concorda que o gênio criativo de Paulo adaptou para os seus próprios fins algum modelo que possa ter tomado de empréstimo e o fez de tal modo que os paralelos, provavelmente, tanto podem confundir como ajudar.³⁷ E quanto a algumas estruturas elaboradas que foram propostas para as cartas de Paulo, podemos simplesmente observar que parece haver proporção inversa entre os quiasmos propostos numa carta específica e a luz que lançam, seja sobre o seu argumento, seja sobre o seu enfoque. Evidentemente o vigor da teologia de Paulo não permitia que ela fosse facilmente contida dentro de estruturas gramaticais e composicionais!

Em resumo, as várias faces da discussão sobre a natureza e a tarefa da “teologia do Novo Testamento” nos últimos duzentos anos ajudaram a esclarecer a tarefa de escrever a teologia de Paulo: diálogo com Paulo e não apenas descrição daquilo em que ele acreditou; reconhecimento de que a teologia abrangia tanto a vida cristã como o pensamento cristão; e disposição de ouvir a teologia de Paulo como a seqüência de conversas ocasionais. Mas essa última observação já propõe outra questão.

§1.3 *É possível escrever a teologia de Paulo?*

Dada a distância que nos separa de Paulo no tempo e na cultura, esta não é de forma alguma pergunta ociosa. Todavia, de fato, parece que nos encontramos numa posição melhor para escrever uma teologia de Paulo do que a teologia de qualquer outro autor dos primeiros cem anos do cristianismo. Por outro lado, embora uma teologia de Jesus fosse mais fascinante, não temos nada em primeira mão de Jesus, que pudesse oferecer tal ponto de partida seguro. As teologias dos evangelistas são quase igualmente problemáticas, pois o seu enfoque no ministério e no ensinamento de Jesus torna suas próprias teologias tanto mais alusivas. Além disso, pelo menos em dois

³⁷Ver, p. ex., a crítica de Betz, *Galatians*, por Longenecker, *Galatians* CXI-CXIII.

dos quatro casos, temos só um documento para usar. Podemos falar com certa confiança da teologia desse documento, mas a teologia do seu autor anônimo permanece dolorosamente intangível. O mesmo se dá também com as outras cartas do NT. Ou temos só uma carta saída de uma pena particular, ou o autor é desconhecido, ou a carta demasiadamente breve para conseguirmos tirar alguma coisa da sua teologia, ou as três coisas ao mesmo tempo. Uma teologia da 1Pd nunca terá a profundidade e a amplitude de uma teologia de Paulo. No primeiro século do cristianismo o paralelo mais próximo é Inácio de Antioquia, de quem temos tantas outras cartas que podem ser consideradas autênticas. Mesmo assim, porém, trata-se de sete cartas escritas num período de tempo muito curto, todas, com exceção de uma, endereçadas a área relativamente pequena, em circunstâncias semelhantes e com faixa limitada de temas.³⁸

Mas no caso de Paulo temos variedade de cartas, pelo menos sete, cuja autoria de Paulo é virtualmente incontestada — mais aquilo que podemos chamar um rastro ou cauda do cometa ou, melhor, a escola ou oficina de Paulo, que ainda é capaz de contar-nos algo a respeito do que houve antes.³⁹ Foram escritas a várias igrejas da região nordeste do Mediterrâneo — da Galácia no Oriente até Roma no Ocidente, relacionadas com pelo menos três regiões diferentes e referentes a uma variedade de situações locais. E foram escritas no decorrer de um período mais longo, provavelmente seis a oito anos, talvez até ainda mais longo. Quer dizer, temos a possibilidade de montar um quadro estereoscópico da teologia de Paulo, um quadro em profundidade. Ou, para variar a metáfora, temos a possibilidade de ganhar um grau de “fixação” ao traçar a posição de Paulo sobre alguns assuntos por meio de uma espécie de triangulação — o que não é possível para outros escritores cristãos das primeiras três gerações do cristianismo.

³⁸Ver W.R. Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1985).

³⁹Evidentemente refiro-me a Romanos, 1 Coríntios, 2 Coríntios (duas ou mais cartas?), Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon. Há uma divisão de opinião aproximadamente igual entre os comentadores críticos quanto a Colossenses e 2 Tessalonicenses (considero a última como escrita por Paulo e a primeira como provavelmente escrita por Timóteo antes da morte de Paulo; ver abaixo §11, n. 7 e §12, n. 23), enquanto a maioria considera Efésios e as pastorais como definitivamente pós-paulinas (estou do lado da maioria). Mas as últimas não deveriam ser de todo desconsideradas, quando se quer descrever a teologia do Apóstolo cujo nome elas levam. Aqui se pode dar peso ao argumento de Child em favor de leitura canônica dos textos individuais (*New Testament as Canon*).

Isso torna a tarefa de escrever uma teologia de Paulo tanto mais desafiadora e crucial, como um caso de teste. Pois se não podemos escrever uma teologia de Paulo, quando tanta coisa parece favorecer o empreendimento, então a esperança de escrever uma teologia do Novo Testamento, ou uma teologia das primeiras gerações do cristianismo, provavelmente estará ainda mais fora das nossas possibilidades. Se a tarefa estiver além da nossa capacidade no caso de Paulo, por qualquer de várias razões que consideraremos, então falar de teologia ou da teologia do NT se tornará virtualmente sem sentido.

No entanto, todas essas observações apenas limpam o terreno para a questão mais desafiadora. O problema de escrever a teologia de Paulo pode ser proposto assim: quando falamos de “teologia de Paulo”, falamos a respeito da teologia de qualquer carta específica como tal, ou da teologia de todas as cartas individuais reunidas num todo? Mais insistentemente, por “teologia de Paulo” entendemos a teologia de Paulo que está por trás das cartas, ou Paulo o efetivo autor das cartas como tal? — lembrando em ambos os casos que nem todas as cartas que ele escreveu foram preservadas. É suposição totalmente justificada que Paulo possuía teologia muito mais rica do que aquela que efetivamente confiou ao papel. Por “teologia de Paulo” entendemos, então, essa teologia mais ampla, mais plena, mais rica, que supomos estar por trás das cartas e da qual tirou os elementos e ênfases particulares de cada carta? Por “teologia de Paulo” entendemos a cisterna ou corrente, como poderíamos chamar a consciência teológica de Paulo, ou os baldes particulares de teologia que tirou dessa cisterna ou corrente?⁴⁰

A resposta que me vi obrigado a dar é que a teologia de Paulo não pode ser mais que a soma da teologia de cada uma das cartas individuais e, contudo, tem que ser mais que simplesmente a soma das teologias das cartas. Esse enigma exige explicação.

A teologia de Paulo não pode ser mais que a soma da teologia de cada uma das cartas individuais, pela razão óbvia de que estas car-

⁴⁰Cf. particularmente Keck, *Paul* cap. 2; Hultgren, *Paul's Gospel*, cap. 1. Este foi o problema que dominou os primeiros anos do grupo de Teologia Paulina da SBL (ver Bassler, org., *Pauline Theology*; Hay, org., *Pauline Theology*). Um problema semelhante foi levantado por um ou dois dos convidados a contribuir para a série da Cambridge University Press sobre a teologia dos escritos individuais do NT (A Teologia do Novo Testamento), em que trabalhei como editor. Como a teologia de uma carta poderia deixar de entrar em outras cartas de Paulo? Por exemplo, como poderia a teologia de Gálatas deixar de tornar-se teologia de Paulo?

tas são a única prova firme que temos da teologia de Paulo.⁴¹ Consequentemente estamos ligados a elas e dependemos delas e, se tentarmos prescindir delas em qualquer medida que seja, simplesmente perderemos o contato com nossas fontes primárias e únicas reais.

Mas, ao mesmo tempo, a teologia de Paulo tem de ser mais. Por quê? Porque as próprias cartas indicam a necessidade de ir além das próprias cartas, e o fazem de tal modo que nunca poderemos explicá-las tão plenamente quanto nos é possível, sem levar em conta essa teologia mais plena. As cartas são algo como as seções de um iceberg acima da superfície da água: do que é visível podemos deduzir muito do que é invisível. Ou, por outra, as cartas de Paulo são como marcas de relevo em papel feitas por fôrma irregular atrás ou embaixo do papel; tais marcas são suficientemente claras para permitir que tenhamos idéia coerente da fôrma irregular subjacente.

Penso no grande número de alusões e ecos que são a característica inevitável de qualquer diálogo ou correspondência viva e que são claramente evidentes nas cartas de Paulo, formando um elo vital entre o texto e o seu contexto histórico. Nos capítulos seguintes referir-me-ei a essas alusões e refletirei sobre o caráter de alusão de diversos pontos.⁴² Aqui basta indicar a extensão e a importância destas alusões.

Em primeiro lugar, temos que reconhecer o caráter alusivamente referencial da própria língua de Paulo. Paulo escreveu numa língua antiga. Esta língua só tem sentido como grego *koiné*, entendido à luz do uso do grego *koiné* no século I da era cristã. Os sinais gráficos das páginas dos Novos Testamentos gregos só podem ser lidos como comunicação por aqueles que conhecem todas as regras de longa data estabelecidas pelos gramáticos do NT com referência a flexões, formação de palavras, sintaxe e estilo. Esses fatos mais básicos já são suficientes por si mesmos para lembrar aos exegetas que os textos compostos por Paulo estão inextricavelmente radicados no contexto da fala do seu tempo, ligados por miríades de raízes e ramos com os significados e metáforas que essa língua comumente evocava na mente dos destinatários das cartas de Paulo. O assunto é demasiadamente evidente para exigir qualquer elaboração. Mas como a refe-

⁴¹A evidência de Atos nunca pode ser mais que secundária e de apoio.

⁴²Ver abaixo especialmente §8.3, §11.4 e §23.5. Sobre a importância e o reconhecimento de tais alusões ou “ecos intertextuais”, ver Hays, *Echoes of Scripture*, cap. 1.

rência demasiado vaga à autonomia de um texto às vezes parece esquecer esse caráter básico de texto histórico — como se um texto histórico traduzido para o inglês [ou para o português] pudesse ser apropriadamente descrito como “autônomo” — isso precisa ser pelo menos lembrado.⁴³ Quem quer que tente prescindir ou ignorar os limites indicados pelo gramático e lexicógrafo só confunde invenção com compreensão.

Em segundo lugar, parte dessa moeda corrente comum da língua era, evidentemente, o conhecimento compartilhado das Escrituras judaicas, presumivelmente, na maioria dos casos, na sua forma grega (LXX). Na feliz metáfora de C.H. Dodd, as Escrituras foram “a infraestrutura” da teologia de Paulo. A metáfora lembra-nos que o que estava na mente de Paulo não eram apenas as suas citações explícitas da Escritura, mas a maneira como a terminologia, as expressões idiomáticas e as imagens escriturísticas moldaram e determinaram muita coisa que Paulo escreveu.⁴⁴ A não ser que suponhamos que Paulo estava totalmente despreocupado em saber se os destinatários das suas cartas apreciavam a força transmitida por tais alusões, temos que admitir que Paulo julgava poder supor conhecimento considerável da LXX por parte dos seus convertidos — conhecimento adquirido presumivelmente, pelo menos em muitos casos, através do contato anterior com as Escrituras judaicas antes da conversão deles, bem como através de instrução intensiva depois da conversão.⁴⁵ Assim, por exemplo, veremos mais adiante que parece que achava que podia supor com certeza que seus leitores sabiam o que ele queria dizer com termos-chave tais como “justiça” e “obras da lei”.⁴⁶

Em terceiro lugar, as referências alusivas de Paulo, por ele supostamente conhecidas, incluem muito da fé já comum a Paulo e

⁴³Ver também meu “Historical Text as Historical Text: Some Basic Hermeneutical Reflections in Relation to the New Testament”, in J. Davies, et al., eds., *Words Remembered, Texts Renewed*, J.F.A. Sawyer FS (JSOTS 195; Sheffield: Sheffield Academic, 1995) 340-59. A proposta de Adam para uma “teologia não-moderna do Novo Testamento” (*Making sense*) praticamente não leva em conta esta obra histórica básica para a interpretação do NT.

⁴⁴Ver abaixo §7 n. 34,37; cf. agora especialmente Hübner, *Biblische Theologie*.

⁴⁵Mantenho a firme opinião de que o grupo principal dos gentios convertidos chegou ao cristianismo via sinagoga, como prosélitos ou tementes a Deus, ver, p. ex., meu *Partings* 125-26; e sobre tementes a Deus ver agora Hengel e Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* 61-76 (357-70), 107-8. O fato de que a LXX era desconhecida em grandes círculos greco-romanos confirma que a familiaridade que Paulo claramente supõe deve ter vindo, em muitos casos pelo menos, de uma longa exposição às Escrituras no contexto da sinagoga.

⁴⁶Ver adiante §§ 14.2, 14.4-5.

seus leitores. É por isso que é tão difícil reconstruir a pregação evangélica de Paulo — simplesmente porque ele não julgou necessário repeti-la nas cartas aos seus convertidos. Bastava-lhe referir-se a ela brevemente⁴⁷ ou aludir a ela usando fórmulas breves — geralmente resumidas como “tradição querigmática”.⁴⁸ Fazia isso sabendo, assim podemos supor com segurança, que mesmo tais breves formulações evocariam o conhecimento de uma parte substancial de ensinamento básico que transmitira, quando pregou aos seus leitores o evangelho de Jesus Cristo e os estabeleceu como nova igreja. Essas alusões não devem ser avaliadas simplesmente pela brevidade da sua referência. Reconstruir a teologia de Paulo medindo-a pelas proporções do seu tratamento explícito certamente resultaria numa afirmação cuja insuficiência fora logo apontada tanto por Paulo como por seus leitores. Não “pesamos” a teologia de Paulo simplesmente pela contagem do número de palavras que ele usou.

Em quarto lugar, podemos citar o caso mais controverso das alusões à tradição de Jesus, particularmente nas seções parenéticas das cartas de Paulo. Como veremos posteriormente, a melhor maneira de entender o sentido do caráter alusivo do uso da tradição de Jesus por Paulo é que partes substanciais dessa tradição já eram parte do patrimônio da tradição fundacional das igrejas mais antigas. Raramente era necessário citá-la como tradição originária do próprio Jesus, pois já era conhecida como tal no discurso e no culto comum das igrejas. Aqui novamente o conselho teológico de Paulo podia ser mais eficaz precisamente por ser alusivo.⁴⁹ E também aqui qualquer tentativa de reconstruir a teologia de Paulo deve ponderar o que tanto ele como seus leitores podiam supor como conhecido.

Finalmente, nas cartas de Paulo há muitas passagens em que ele claramente alude a questões e tópicos, que existiam entre Paulo e seus leitores, sobretudo os assuntos particulares em discussão entre ele e alguns dos seus leitores — em primeiro lugar as razões porque lhes escreveu. Em tais casos evidentemente não era necessário que Paulo explicitasse os argumentos ou considerações que combatia. Seus leitores conheciam-nos muito bem! Todavia, o problema para nós que queremos escrever uma teologia de Paulo é que, nas suas respostas, Pau-

⁴⁷Exemplos óbvios são 1Cor 2,2; Gl 3,1; 1Ts 1,9-10.

⁴⁸Ver adiante especialmente §7.3.

⁴⁹Ver adiante §8.3 e §23.5.

lo evidentemente direcionava sua própria exposição ou argumento no sentido de refutar essas opiniões, pelo menos em parte. Mas isso significa que não conseguiremos entender realmente o porquê de uma linha de argumentação ou de uma ênfase particular, sem ter algum conhecimento dos argumentos assim refutados.⁵⁰ Como veremos no devido tempo, 1Cor é caso particularmente apropriado para isso.⁵¹

Resumamos. Ao estudar a teologia de Paulo simplesmente não é realístico confinar-se às teologias das cartas individuais de Paulo. Na melhor das hipóteses, isso nos daria a teologia das controvérsias de Paulo em vez da teologia de Paulo. Todavia, mais importante do que isso, as próprias cartas, pelo fato de serem um lado de um diálogo e pela própria frequência das alusões que nelas aparecem, não nos deixam outra escolha senão pesquisar a teologia mais plena na qual as cartas particulares se baseiam, a teologia e o contexto mais completo que com certeza informa sobre a luz e a sombra, a ênfase e a ausência de ênfase das passagens individuais das cartas e assim nos permite construir um quadro com profundidade de foco e abertura de ângulo. Tal diálogo dentro de um diálogo — isto é, o diálogo entre texto e contexto histórico dentro do diálogo hermenêutico maior — não é fácil de realizar com sucesso, mas a capacidade de empenhar-se nesse diálogo faz parte da competência profissional a que o especialista em NT se dedica.

O ponto básico em relação ao caráter multiestratificado da teologia de Paulo, tal como nos chega nas suas cartas, pode ser proposto de outra maneira, utilizando a linguagem popular da narrativa teológica. Conforme disse Richard Hays, um dos principais proponentes desse modo de abordar a teologia de Paulo: “a moldura do pensamento de Paulo não a constitui um sistema de doutrinas nem sua experiência religiosa pessoal, mas uma ‘história sagrada’, uma estrutura de narrativa”; “a história fornece a infra-estrutura da fundação sobre a qual está construída a argumentação de Paulo”.⁵² De fato, pode-se dizer que a teologia de Paulo emerge da interação entre

⁵⁰Ver também acima §1.2c.

⁵¹Ver adiante especialmente §24. Sobre Romanos ver particularmente Donfried, org., *The Romans Debate*. E sobre Gálatas ver J.M.G. Barclay, “Mirror Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case”, JSNT (1987) 73-93.

⁵²Hays, *Faith* 5,6. Ver também Wright, *Climax*, e Witherington, *Narrative*, que fala de quatro histórias: (1) a história de um mundo que se desencaminhou, (2) a história de Israel, (3) a história de Cristo, e (4) a história dos cristãos, inclusive a do próprio Paulo.

diversas histórias, posto que a sua teologização consiste na sua própria participação nessa interação.

Como indica a estrutura dos capítulos seguintes, poderíamos facilmente falar da infra-estrutura da teologia de Paulo como a história de Deus e da criação, com a história de Israel sobreposta a ela. Em cima desta temos a história de Jesus e depois a história do próprio Paulo, sendo o entrelaçamento inicial das últimas duas histórias o ponto de virada decisivo na vida e na teologia de Paulo. Por fim, temos as complexas interações da história do próprio Paulo com as histórias daqueles que creram antes dele e daqueles que vieram a formar as igrejas fundadas por ele.

Em termos mais gerais, podemos distinguir três fases ou níveis em qualquer teologização. O *primeiro* nível, e o mais profundo, é o das convicções herdadas ou dos padrões de vida tradicionais. Nesse nível tratamos com axiomas e pressuposições, muitas vezes ocultos e não declarados. Uma parte importante da educação teológica é possibilitar e facilitar a auto-reflexão crítica sobre esses pressupostos. No caso de Paulo, eles incluem particularmente as duas primeiras histórias (de Deus e de Israel) supramencionadas. O *segundo* nível é a seqüência de momentos transformadores no crescimento e desenvolvimento do indivíduo (ou da comunidade). Essas experiências de abertura de janela habitualmente geram outras percepções e corolários e podem moldar atitudes e determinar escolhas de vida importantes. Estão muito mais próximas da superfície da teologia de uma pessoa e são mais óbvias para o observador. No caso de Paulo pensamos imediatamente na sua conversão. Mas sua antiga interação com os que eram cristãos antes dele, e particularmente sua confrontação com Pedro em Antioquia (Gl 2,11-18), provavelmente também teve grande efeito sobre a formação da sua teologia.⁵³ O *terceiro* nível é, naturalmente, o das questões imediatas e das reflexões correntes. Esse é o nível mais próximo da superfície, com o qual quero referir-me ao nível mais acessível ao observador, o que não equivale a dizer que é nível superficial. No caso de Paulo, naturalmente, este é o nível das cartas, o nível das questões particulares tratadas e dos objetivos que Paulo persegue nas suas várias cartas.

A realidade da teologia de Paulo é, portanto, a interação entre as diferentes histórias ou níveis que suas cartas evidenciam. É essa

⁵³Ver mais adiante §14.5a.

interação que dá à teologia de Paulo o seu caráter dinâmico; uma “teologia de Paulo” estática não seria a teologia de Paulo. Quanto mais conseguimos reconhecer essas alusões, quanto mais conscientes estivermos de como a questão específica funciona dentro das histórias maiores, quanto mais atentos estivermos às pressuposições e subentendidos, quanto mais sensíveis formos às afirmações direcionadas a ouvintes particulares, tanto mais esperança poderemos ter de escrever uma teologia de Paulo digna deste título. De não menor valor no discurso de diferentes narrativas e níveis é a probabilidade de que a interação entre eles ajudará a explicar as tensões que continuamente afloram no estudo da teologia de Paulo. Pois pelo menos muitas destas são as tensões entre as diferentes histórias e níveis. O próprio Paulo, judeu farisaico que se tornou apóstolo de Jesus Cristo aos gentios, viveu uma das mais dolorosas dessas tensões em si mesmo.⁵⁴ Não admira, pois, que a sua teologização consista em grande medida na tentativa de manter essas tensões unidas num todo coerente.

Portanto, já deve estar suficientemente claro qual será a minha resposta à terceira pergunta. É possível escrever uma teologia de Paulo? A resposta é sim. É possível reconhecer as alusões, ouvir as diferentes histórias, sondar abaixo da superfície os diferentes níveis.⁵⁵ Naturalmente o reconhecimento será incompleto, a escuta imperfeita, a sondagem muitas vezes incerta. Mas isso acontece quando se tenta reconstruir o pensamento de qualquer pessoa, viva ou morta. E a natureza dos escritos de Paulo como cartas a igrejas dá-nos mais esperança de êxito do que as obras da maioria das outras figuras da Antiguidade. A teologia de Paulo é importante demais para fugirmos desse desafio.

§1.4 Como escrever uma teologia de Paulo?

Podemos, portanto, falar acerca da teologia de *Paulo*, e não apenas a respeito da sua doutrina ou religião ou retórica, e sobre a teologia de Paulo, e não apenas concernente à teologia das suas cartas.

⁵⁴Ver particularmente §19.

⁵⁵É a exegese atomística de H. Räisänen em seu *Paul and the Law* (§6 n. 1) que o impede de reconhecer a coerência do pensamento de Paulo, pois essa coerência se encontra em grande parte no fluxo da argumentação das suas cartas e nas suposições sob a superfície da argumentação. Comparar, por outro lado, também Sanders, “Paul” 124: “Como gênio religioso, ele estava livre da exigência acadêmica de coerência sistemática”.

Isso contudo nos deixa ainda outra pergunta: como proceder para escrever esta teologia?

Para alguns o objeto principal da pesquisa deve ser o *centro*, ou mais explicitamente, o centro organizacional da teologia de Paulo. Isso evoca uma velha discussão, que ainda continua a ressoar, particularmente, entre os especialistas alemães, sendo ainda propostas e defendidas alternativas mais antigas.⁵⁶ O dinamismo central da teologia de Paulo estaria na tensão entre cristianismo judaico e cristianismo gentílico (como originalmente sugeriu Baur)? O centro da teologia de Paulo será a “justificação pela fé” (como continuaram a insistir Bultmann e Ernst Käsemann com enorme convicção)?⁵⁷ Ou deveríamos ver o aspecto central na “participação em Cristo” ou alguma forma de “misticismo de Cristo” (lembramo-nos especialmente de Albert Schweitzer)?⁵⁸ Ou não será, antes, a teologia da cruz que se encontra firmemente no centro (como, por exemplo, em Ulrich Wilckens).⁵⁹ Ou, alternativamente, não deveríamos procurar algum princípio unificador subjacente, talvez nos termos da antropologia de Paulo da última geração,⁶⁰ ou na história da salvação,⁶¹ ou na idéia mais recente de uma narrativa subjacente de aliança ou Cristo?⁶²

Mas o problema da imagem de um centro, núcleo ou princípio é que ela é muito fixa e inflexível. Do ponto de partida fortalece a impressão de que a teologia de Paulo era estática e imutável.⁶³ Talvez ajudasse uma imagem diferente — tal como substrato, simbolismo mestre, gramática básica ou algo semelhante —. Nas discussões recentes sobre a teologia de Paulo na América do Norte, a imagem de “lente” acabou sendo a mais popular — embora o que era essa lente e o que passava através dela seja algo mais discuti-

⁵⁶Ver também V.P. Furnish, “Pauline Studies”, in E.J. Epp e G.W. MacRae, orgs., *The New Testament and Its Modern Interpreters* (Atlanta: Scholars, 1980) 333-36; sobre o debate maior a respeito de um centro na teologia do Novo Testamento, ver Hasel, *New Testament Theology*, cap. 3; Plevnik, “Center”.

⁵⁷Como é sabido, “a justificação pela fé” foi a base teológica do programa de demitologização de Bultmann e forneceu a Käsemann o seu “cânon dentro da cânon” (ver abaixo §14 n. 4-5). Ver também, p. ex., Hübner, “Pauli Theologiae Proprium”.

⁵⁸Schweitzer, *Mysticism* (§15 n. 1); ver também Sanders, *Paul* 453-63, 502-8.

⁵⁹Wilckens, *Römer*; index “Sühnetod (Christi)”; ver também J. Becker, (abaixo n. 78).

⁶⁰Como Braun, “Problem”; ver adiante §3, n. 7.

⁶¹Ver os volumes de O. Cullmann (abaixo §18, n. 1).

⁶²Ver acima n. 52. Alguns poderão ver isso simplesmente como um retoque do antigo modelo de história da salvação.

⁶³Achtemeier prefere falar de “centro gerativo”, que ele encontra na “convicção de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos” de Paulo (“Continuing Quest” 138-140).

vel —. Para Edgar Krentz, “a lente teológica era a apocalíptica”.⁶⁴ Para Hays o objetivo era “traçar os contornos da lente hermenêutica através da qual Paulo projeta as imagens do mundo simbólico da comunidade sobre a tela da vida da comunidade”.⁶⁵ E para Jouette Bassler, a lente era a experiência de Paulo através da qual passava a “matéria-prima da teologia de Paulo” (*sic*).⁶⁶ Mas mesmo com esses poucos exemplos, a imagem está se tornando forçada e artificial. E é muito duvidoso se capta ou evoca o dinamismo da teologização de Paulo em grau suficiente. Efetivamente, foi o caráter dinâmico da teologia de Paulo que deixou uma das impressões duradouras dos dez anos de discussão do grupo de Teologia Paulina da SBL: a sensação de que a teologia de Paulo era uma “atividade”, de que era sempre interativa,⁶⁷ de que Paulo nunca foi apenas teólogo, mas sempre e ao mesmo tempo foi Paulo, o teólogo, o missionário e o pastor, ou, numa palavra, Paulo, o apóstolo.⁶⁸

A alternativa mais óbvia é reconhecer o caráter mutante da teologia de Paulo e tentar a descrição dela nos termos do seu *desenvolvimento* através das cartas de Paulo. Que “dinâmica” significa “desenvolvimento” geralmente foi tomado como evidente em tais trabalhos. O exemplo mais comumente citado é o da escatologia de Paulo, supondo-se habitualmente que a demora da parusia enfraqueceu a expectativa imediata de Paulo ou mudou sua idéia do processo pelo qual ocorreu a transformação no corpo da ressurreição.⁶⁹ Aqui os problemas são bem conhecidos: não podemos ter segurança suficiente das datas relativas das cartas para traçar qualquer linha firme de

⁶⁴E. Krentz, “Through a Lens: Theology and Fidelity in 2 Thessalonians”, in Bassler, org., *Pauline Theology* 1.52-62 (aqui 52).

⁶⁵R.B. Hays, “Crucified with Christ: A Synthesis of the Theology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians and Galatians”, in Bassler, org., *Pauline Theology* 1.227-46 (aqui 228).

⁶⁶J.M. Bassler, “Paul’s Theology: Whence and Whither?” in Hay, org., *Pauline Theology* 2.3-17 (aqui 11).

⁶⁷Bassler (n. 66), *Pauline Theology* 2.10-11, 16-17. Ver também Furnish, citado por C.B. Cousar, “The Theological Task of 1 Corinthians”, in Hay, org., *Pauline Theology* 2.90-102 (aqui 91); D.M. Hay, “The Shaping of Theology in 2 Corinthians”, in Hay, org., *Pauline Theology* 2.135-55 (aqui 135-36); S.J. Kraftchick, “Death in Us, Life in You: The Apostolic Medium”, in Hay, org., *Pauline Theology* 2.156-81 (aqui 157).

⁶⁸Cf. B.R. Gaventa, “Apostle and Church in 2 Corinthians”, in Hay, org., *Pauline Theology* 2.193-99; R. Jewett, “Ecumenical Theology for the Sake of Mission: Romans 1.1-17 + 15.14-16.24”, in Hay and Johnson, orgs., *Pauline Theology* 3.89-108.

⁶⁹Ver adiante §12 e n. 81. Sobre a relação entre 1Cor 15, e 2Cor 5 em particular, ver, p. ex., Martin, *2 Corinthians* 97-99.

desenvolvimento entre elas,⁷⁰ e não conhecemos suficientemente as circunstâncias de cada carta para podermos determinar que medida de particularidades das formulações foi reflexo de circunstâncias mutantes e não de teologia mutante.⁷¹

Em anos recentes a discussão girou mais em torno da pergunta se precisamos falar de desenvolvimento *antes* mesmo de Paulo escrever as suas cartas.⁷² Com relação ao próprio Paulo, a pergunta-chave seria: Até que ponto a conversão de Paulo resultou na transformação dos antigos pontos fixos da sua religião antepassada, completamente ou só parcialmente? Depois da fé em Jesus Cristo, deixou o judaísmo para trás (como parece sugerir Gl 1,13-14)? Ou deveríamos até hesitar em falar de conversão, pelo menos no sentido de mudança de uma religião para outra?⁷³ Ou então, supondo que as atividades de perseguição tinham-se dirigido primariamente contra os helenistas, como a maioria pensa, será que os helenistas já haviam feito a ruptura decisiva com a lei e Paulo foi simplesmente convertido para essa posição?⁷⁴ Ou, ao contrário, devemos supor que, ou o sentido de dedicação de Paulo aos gentios, ou o seu antagonismo ou “obras da lei”, ou ambas as coisas, só se desenvolveram nos anos entre a cristofania na estrada de Damasco e a sua primeira carta?⁷⁵ O debate sobre esse ponto continua, sem que se tenha chegado a consenso significativo.

Tentativas que podemos chamar de intermediárias entre a imagem estática de centro e a imagem mutante de desenvolvimento procuraram identificar um momento ou princípio particular que permanece relativamente estável dentro do fluxo ou que se tornou o determinante decisivo no desenvolvimento. O candidato mais óbvio

⁷⁰Ver, p. ex., P.J. Achtemeier, “Finding the Way to Paul’s Theology”, in Bassler, *Pauline Theology* 1.27.

⁷¹Ver Moule (§12, n. 1); e ainda J. Lowe, “An Examination of Attempts to Detect Development in St. Paul’s Theology”, *JTS* 42 (1941) 129-42; V.P. Furnish, “Developments in Paul’s Thought”, *JAAR* 38 (1970) 289-303; Beker, “Paul’s Theology” 366-67.

⁷²Note-se particularmente a recente corrida para preencher a lacuna de uma teologia antioquena distinta (Berger, *Theologie*; E. Rau, *Von Jesus zu Paulus: Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum* [Stuttgart: Kohlhammer, 1994]; Schmithals, *Theologiegeschichte*, index “Antiochien”). Mas ver agora Hengel de Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* 279-91.

⁷³Ver abaixo §7.4.

⁷⁴Ver mais adiante §14.3.

⁷⁵Ver., p. ex., as teses de Watson, *Paul*, e N. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem* (JSNTS 66; Sheffield: Sheffield Academic, 1992).

é, mais uma vez, a conversão de Paulo. Pode-se até argumentar que a teologia de Paulo como um todo foi simplesmente desdobramento da significação da cristofania inicial.⁷⁶ Ou então a própria cristofania ofereceria, nos termos de E.P. Sanders, a solução da qual pode ser deduzida toda a teologia paulina da condição humana e da redenção divina.⁷⁷ Entre os estudos recentes, Jürgen Becker⁷⁸ tentou combinar um esquema de desenvolvimento com a busca de um centro. Propõe três fases principais nos escritos teológicos de Paulo: primeiro, sua teologia da eleição (*Erwählungstheologie* — 1 Tessalonicenses);⁷⁹ segundo, a teologia da cruz (*Kreuzestheologie* — Coríntios); e terceiro, sua mensagem de justificação (*Rechtfertigungsbotschaft* — já em Gálatas). Destes três o segundo é o centro real; a teologia da cruz é o “cânon” pelo qual é definida a teologia da eleição; a mensagem da justificação é a linguagem da qual se reveste a teologia da cruz.

Entretanto, de todas as tentativas nessa área, provavelmente a mais sofisticada e influente é a defesa que Beker faz de um modelo de *coerência dentro da contingência*, em que para ele “a coerência do evangelho é constituída pela interpretação apocalíptica da morte e ressurreição de Cristo”.⁸⁰ A força deste modelo está precisamente em que a coerência não reduz a alguma formulação estática ou estrutural inalterável de pensamento, e assim não pode ser facilmente rompida pelas correntes mutantes da contingência. A contingência é esse elemento estável, constante que expressa o que Beker chama “a base de convicção da proclamação de Paulo”, ou o que o próprio Paulo chama de “verdade do evangelho” (Gl 2,5.14)⁸¹.

Certamente seria sábio da parte dos estudiosos da teologia de Paulo adotar algum modelo desses. É simplesmente questão de respeito pelo nosso assunto e pela estatura transparente do homem supor coerência essencial no seu pensamento e na sua prática, salvo

⁷⁶Particularmente Kim, *Origin* (§7 n. 1).

⁷⁷Sanders, *Paul* 442-47. Ver também abaixo §7.5 e n. 101.

⁷⁸J. Becker, *Paulus. Der Apostel der Völker* (Tübingen: Mohr, 1989) = *Paul*.

⁷⁹Houve repetidas tentativas de distinguir um estágio mais antigo da teologia de Paulo em 1Ts; ver, p. ex., T. Söding, “Der Erste Thessalonicherbrief um die frühe paulinische Evangeliumsverkündigung. Zur Frage einer Entwicklung der paulinischen Theologie”, *BZ* 35 (1991) 180-203; Schulz, *Neutestamentliche Ethik* (§23 n. 1) 301-33; e §16 n. 35 abaixo; mas ver também Lohse, “Changes of Thought”.

⁸⁰Beker, “Paul’s Theology” 364-77; também “Recasting Pauline Theology”, in Bassler, org., *Pauline Theology* 1.18, refletindo seu anterior *Paul the Apostle*.

⁸¹Beker, “Paul’s Theology” 368; também “Recasting” 15.

prova em contrário. E é simplesmente questão de bom senso que tal coerência tenha assumido uma variedade de formas, algumas das quais podem ser definidas em termos de desenvolvimento, mas todas serão coerentes em grau maior ou menor. Em todos os casos, o modelo mais flexível provavelmente será o mais frutífero como instrumento de análise da teologia de Paulo.⁸²

§1.5 Rumo a uma teologia de Paulo

À luz da discussão que antecedeu, os leitores devem saber que duas decisões metodológicas determinaram minha tentativa de escrever uma teologia de Paulo.

a) Como foi sugerido em vários pontos das páginas anteriores, meu modelo preferido é o do diálogo. Diálogos (não apenas diálogos teológicos) entre pessoas são os meios primários pelos quais os indivíduos conhecem e aprendem a entender os outros. É precisamente no diálogo que aprendemos a apreciar alusões. É exatamente através do diálogo que a pessoa se torna mais consciente de que as histórias do parceiro do diálogo são diferentes das suas. E é nesse verdadeiro encontrar o outro que nos tornamos mais claramente conscientes dos diferentes níveis nos quais nossos próprios princípios e valores estão baseados e dos diferentes níveis que formam e determinam nosso pensamento e nossas tomadas de decisão.

Naturalmente, falar de diálogo com homem que morreu há muito tempo é extensão da metáfora. Mas aqui novamente nos beneficiamos do fato de que Paulo chega a nós como autor de cartas, isto é, um lado ou parceiro numa sequência de diálogos. Isso quer dizer que podemos entrar em diálogo teológico com Paulo de diversas maneiras.

De um lado, podemos escutar seu próprio diálogo histórico com aqueles aos quais e para os quais escreveu. Todos os estudiosos de Paulo estão mais ou menos de acordo que podemos reconstruir os outros lados do diálogo, pelo menos até certo ponto, inserindo as cartas de Paulo no seu contexto histórico e prestando atenção às alusões

⁸²A crítica de Childs contra Beker (*Introduction* 310) parece não entender corretamente a agenda de Beker; quando o cânon preserva a contingência das cartas, dá testemunho da mesma tensão entre contingência e coerência e impõe o mesmo diálogo entre pesquisa histórica do caráter alusivo de cada carta e os temas julgados de importância contínua numa leitura canônica.

aos outros lados do diálogo. Nessa medida, portanto, podemos apreciar o que Paulo diz como diálogo.

De outro lado, podemos, de algum modo, entrar no diálogo de Paulo consigo mesmo. Devem ser levadas a sério as observações acima sobre o caráter alusivo das cartas de Paulo, inclusive alusões às diferentes histórias nas quais ele mesmo esteve envolvido ou, em outros termos, os diferentes níveis dentro da história de Paulo. Neste caso nossa capacidade de reconhecer essas alusões é também nossa capacidade de debater com Paulo através das tensões criadas pela interação entre essas diferentes histórias e níveis. Quer dizer, podemos ter empatia pelo menos em certa medida com a teologização de Paulo.

E por outro lado, naturalmente levamos conosco nossas próprias perguntas e tradições para o exame do que Paulo disse. Isto é, à medida que podemos ouvir Paulo nos seus próprios termos podemos começar a dialogar autenticamente com ele da nossa parte. Apesar dos séculos que nos separam, pode ser diálogo genuíno e não monólogo. Pois às questões que propomos só se pode responder apropriadamente nos termos de Paulo. E para emergirem respostas úteis, as perguntas devem ser reformuladas à luz do diálogo até estarem formuladas nos termos aos quais Paulo possa dar respostas verdadeiras.

Portanto não peço desculpas por desenvolver minha tarefa seguindo estas linhas. Em especial, não estou preocupado com reconstruir a teologia de Paulo como artefato histórico de valor primariamente antiquário ou de curiosidade. A teologia trata das questões supremas da realidade e da existência humana. E, conforme já foi observado, segundo a perspectiva da teologia cristã, a contribuição de Paulo para o diálogo contínuo a respeito dessas questões é insuperável. Assim, meu esforço nas páginas seguintes é, antes de mais nada, enquanto possível, procurar entrar na pele de Paulo, ver através dos seus olhos, pensar seus pensamentos, como que partindo de dentro dele, e fazer isso de maneira a ajudar os outros a apreciarem por si mesmos a percepção, a sutileza e as preocupações de Paulo. Ao mesmo tempo quero teologizar *com* Paulo, entrar em diálogo reciprocamente crítico com ele da mesma maneira como se espera que um estudante amadurecido discuta criticamente o pensamento do seu professor. Naturalmente, um diálogo um-a-um dificilmente exaure toda a riqueza da teologia de Paulo. E apesar das numerosas notas de rodapé nas páginas que seguem, a tentativa de introduzir outras

vozes no diálogo permanece limitada. Por outro lado, o modelo de instrução através de diálogo um-a-um permanece instrumento valioso para ensinar e aprender, embora esteja rapidamente desaparecendo nas universidades britânicas no nível de graduação! E guardo a esperança de que o diálogo continue através e além das interações críticas dos resenhistas deste livro.

b) Ainda um último ponto precisa ser decidido antes de iniciarmos o empreendimento. Isto é, onde é melhor colocar-se dentro do fluxo do pensamento de Paulo para começar o diálogo com ele. Esta decisão é necessária. Pois se dialogarmos com Paulo livremente ao longo de toda a série de suas reminiscências e cartas podemos acabar simplesmente numa confusão — não na teologia de Paulo como ele deve tê-la possuído em qualquer momento ao longo da sua atividade. A teologia de Paulo que dá conta da sua fé logo após a cristofania, da entrada de Damasco não será a mesma que a teologia de Paulo entre a consulta de Jerusalém e o incidente de Antioquia, que, por sua vez, não será a mesma que a teologia de Paulo antes e depois de ouvir as notícias da Galácia, que, por sua vez, não é a mesma que a teologia de Paulo durante seus intercâmbios com a igreja de Corinto e assim por diante.

Mas a decisão é fácil de tomar. Pois há uma carta de Paulo que está menos envolvida no fluxo e discurso progressivo de Paulo com suas igrejas do que as outras. Esta é Romanos.⁸³ No movimento e diálogo da teologização de Paulo, a carta aos Romanos é caso relativamente (sublinho a palavra relativamente) fixo. Ela foi escrita a uma igreja que não era fundação sua. Foi escrita no fim de uma (ou melhor da) fase maior do trabalho missionário de Paulo (Rm 15,18-24), que inclui a maior parte das outras cartas não controversas. Foi escrita provavelmente nas circunstâncias mais apropriadas da sua missão, quando teve tempo para reflexão e composição cuidadosa. E, acima de tudo, foi escrita com a clara intenção de expor e defender sua própria compreensão madura do evangelho (Rm 1,16-17), tal como o havia proclamado até então e esperava apresentá-lo tanto em Jerusalém como além de Roma na Espanha. Em resumo, Romanos ainda está muito longe de um tratado dogmático ou sistemático sobre teologia, todavia é a exposição mais contínua e reflexiva da teologia de Paulo por ele mesmo.

⁸³Cf. o subtítulo da obra de Hultgren, *Paul's Gospel*; para não falar de Melancton, *Loci Communes* (1521).

Então, como escrever uma teologia de Paulo? A carta de Paulo aos cristãos de Roma é a coisa mais próxima que temos para a resposta do próprio Paulo a esta pergunta. O que também quer dizer que Romanos oferece-nos um exemplo da maneira que Paulo escolheu para ordenar a seqüência dos temas da sua teologia. Se, portanto, quisermos entender a teologia madura de Paulo e dialogar com ela, não podemos fazer nada melhor que tomar Romanos como uma espécie de gabarito e com ele construir nossa própria exposição da teologia de Paulo, uma corda dominante para com ela afinar nossos instrumentos menores. Uma teologia de Paulo que começa a descrever e discutir a teologia de Paulo no tempo em que escreveu Romanos e em constante referência a Romanos como ponto (de teatro) e fio de prumo está no caminho certo. Agora continue a leitura.

CAPÍTULO 2

DEUS E A HUMANIDADE

§2 Deus¹

§2.1 Deus como axioma

Um estudo sistemático da teologia de Paulo tem de começar com a sua fé em Deus. Isso não ocorre simplesmente porque se pode dizer que o termo “teologia” tem como seu sentido principal o de “falar

¹**Bibliografia:** E. Baasland, “Cogitio Dei im Römerbrief”, *SNTU* 14 (1989) 185-218; M. N. A. Bockmuehl, *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity* (WUNT 2.36; Tübingen: Mohr, 1990 = Grand Rapids: Eerdmans, 1997); G. Bornkamm, “The Revelation of God’s Wrath (Romans 1-3)”, *Early Christian Experience* 47-70; Childs, *Biblical Theology* 351-412; R. Bultmann, “What Does It Mean to Speak of God?” *Faith and Understanding: Collected Essays* (Londres: SCM/New York, Harper and Row, 1969) 53-65; N. A. Dahl, “The One God of Jews and Gentiles (Romans 3.29-30)”, *Studies* 178-91; “The Neglected Factor in New Testament Theology”, in D. H. Juel, org., *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991) 153-63; G. Delling, “MONOS THEOS”, and “Geprägte partizipiale Gottesaussagen in der urchristlichen Verkündigung”, *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968* (Göttingen: Vandenhoeck, 1970) 391-400, 401-16; J. D. G. Dunn, “Biblical Concepts of Revelation”, in P. Avis, org., *Divine Revelation* (Londres: Darton/Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 1-22; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul* (Louvain: Nauwelarts/ Paris: Gabalda, 1949); Feine, *Theologie* 296-343; Fitzmyer, *Paul* 41-49; Gnllka, *Paulus* 193-201; R. M. Grant, *Gods and the One God* (Philadelphia: Westminster, 1986); F. Hahn, “The Confession of the One God in the New Testament”, *HBT* 2 (1980) 69-84; T. Holtz, “Theologie und Christologie bei Paulus”, in E. Gräser and O. Merk, orgs., *Glaube und Eschatologie*, W. G. Kümmel FS (Tübingen: Mohr, 1985) 105-21; P.-G. Klumbies, *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext* (FRLANT 155; Göttingen: Vandenhoeck, 1992); A. Lindemann, “Die Rede von Gott in der paulinische Theologie”, *Theologie und Glaube* 69 (1979) 357-76; D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden* (WMANT 16; NeukirchenVluyn: Neukirchener, 1965); R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven: Yale, 1981) 73-94; Morris, *Theology* 25-38; H. Moxnes, *Theology in Conflict: Studies in Paul’s Understanding of God in Romans* (Leiden: Brill, 1980); R. M. Ogilvie, *The Romans and Their Gods* (Londres: Chatto and Windus/New York: Norton, 1969); Schlier, *Grundzüge* 25-54; H. J. Wicks, *The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature* (New York: Ktav, 1915, reimpresso 1971).

sobre Deus”.² Isso se deve muito mais ao fato de que Deus é o pressuposto fundamental da teologia de Paulo, o ponto de partida da sua teologização, o subtexto primário de toda a sua obra escrita. A palavra “Deus” ocorre 548 vezes no corpus paulino, 153 vezes só em Romanos. Apenas dois capítulos dos extensos escritos de Paulo não têm nenhuma menção explícita de “Deus”. Via de regra nas cartas paulinas Deus é mencionado logo de início como fator primário de legitimação atrás da obra da vida de Paulo: “Paulo chamado a ser apóstolo... pela vontade de Deus” (1Cor 1,1), “Paulo, apóstolo... por Deus Pai (Gl 1,1), e aquela fórmula que se tornou quase estereotipada depois, “Paulo, apóstolo de Cristo Jesus pela vontade de Deus”.³ A saudação regular nas cartas é “graça e paz da parte de Deus nosso Pai”, seguida de ação de graças a Deus. Em Romanos o leitor atento não pode deixar de notar a seqüência contínua de frases com genitivo que marca o primeiro capítulo: “evangelho de Deus”, “Filho de Deus”, “amados de Deus”, “a vontade de Deus”, “força de Deus”, “justiça de Deus”, “ira de Deus”, “o que se pode conhecer de Deus”, “glória de Deus”, “verdade de Deus”, “sentença de Deus”.

Independentemente do que foi a teologia de Paulo, ela foi discurso “sobre Deus”. Nem é mera coincidência que a frase temática de Romanos seja afirmação da “justiça de Deus” (1,17), que a primeira seção principal comece como uma assertiva da “ira de Deus” (1,18) e que o ponto de partida da sua acusação seja “o que pode ser conhecido de Deus” (1,19.21).

Mas para nós o problema está em que as convicções de Paulo sobre Deus são todas muito axiomáticas. Por serem axiomas, Paulo nunca se esforçou muito para expô-los. Fazem parte dos fundamentos da sua teologia e por isso estão em grande parte ocultos à vista. Conseqüentemente não nos é possível ler a teologia de Paulo a respeito de Deus em qualquer passagem particular de suas cartas, da maneira como podemos fazê-lo com relação à sua concepção de justificação e de fé em Rm 3-4 ou à sua concepção da ressurreição dos mortos em 1Cor 15. É presumivelmente por essa razão que muitas análises da teologia de Paulo omitem uma seção sobre “Deus” e imediatamente saltam para outros aspectos ou até outros pressupostos, geralmente

²Devemos lembrar as apreensões de Bultmann a respeito da questão (“O que significa falar de Deus?”).

³2Cor 1,1; Ef 1,1; Cl 1,1; 2Tm 1,1.

uma análise da condição humana.⁴ Assim fazendo, permanecem mais próximos do nível explícito do pensamento escrito de Paulo e refletem o caráter dessa obra escrita. Mas também correm o perigo de omitir algumas das conexões (teo)lógicas que ajudam a explicar as alusões e indicações da teologia de Paulo, que se encontram abaixo da superfície, na infra-estrutura fundamental da teologia de Paulo.

Felizmente o mesmo fenômeno trabalha a nosso favor. Propondo a mesma questão de outra forma, Paulo não tinha necessidade de explicar suas crenças concernentes a Deus porque já eram comuns aos seus leitores e compartilhadas por eles. Seu “discurso acerca de Deus” fazia parte do discurso compartilhado pelas primeiras comunidades cristãs, já um “pressuposto” fundamental do seu discurso comum. Assim, por exemplo, um apelo à “vontade de Deus” podia ser eficaz sem qualquer elaboração simplesmente porque a importância de fazer a vontade de Deus era igualmente axiomática também para eles. Portanto, se quisermos propor as repetidas referências e alusões de Paulo a Deus num “discurso acerca de Deus” mais coerente ou pelo menos com nexos, temos que inseri-las no contexto das crenças sobre Deus, que Paulo tinha em comum com os seus leitores. Em outras palavras, aqui temos o primeiro exemplo da necessidade de inserir as afirmações individuais de Paulo no contexto histórico, neste caso no contexto das crenças a respeito de Deus que Paulo podia supor que animavam e motivavam a fé dos seus leitores.

Como logo veremos, essas crenças compartilhadas eram totalmente judaicas. Uma das razões por que Paulo não teve que explicar ou defender sua fé em Deus era que ela era a fé fundamental da sua própria tradição, a fé na qual fora instruído desde a juventude e segundo a qual vivera sua vida desde quando tinha memória. Assim, em Romanos sua linguagem continuamente volta ao ritmo das afirmações judaicas tradicionais sobre Deus — “Deus que é bendito pelos séculos” (1,25), “Deus julgará o mundo” (3,5), “Deus que faz viver os mortos” (4,17), Deus “que perscruta os corações”

⁴Neste século ver Holtzmann, Prat, Scott, Bultmann, Whiteley, Ridderbos, Eichholz, Kümmel, Ladd, Goppelt e Berger. Feine, Schlier, Morris, cuja primeira seção sobre os escritos paulinos tem o título “Deus no centro” (25-38), Fitzmyer e Becker, *Paul* 379-82 são exceções. Daqui o título do estudo de Dahl, “O fator negligenciado na teologia do Novo Testamento”, que é “*teo*-logia no sentido estrito da palavra” (153). A crítica de Dahl (154) à afirmação de que a “teologia cristã primitiva é na verdade quase exclusivamente Cristologia” (*Christology* 2-3) tem aplicação muito mais ampla.

(8,27), e assim por diante.⁵ — Em outras palavras, a conversão de Paulo não mudou sua fé em Deus e a respeito de Deus. Foi o Deus criador do Gênesis que também o havia iluminado (2Cor 4,6 ecoando Gn 1,3). Foi o Deus que chamara Jeremias que também escolheu a ele (Gl 1,15, ressoando Jr 1,5). Foi a graça desse Deus que fez dele o que era (1Cor 15,10). Em suma, o seu pressuposto fundamental permaneceu intacto.

Ao mesmo tempo, o impacto dessa “revelação de Cristo” dada por Deus não deixou de atingir sua fé fundamental em Deus. De fato, um dos aspectos mais fascinantes de um estudo da teologia de Paulo é a exploração das maneiras como a fé de Paulo em Cristo influenciou sua teologia de Deus.⁶ Mas por ora precisamos focalizar somente os aspectos principais do discurso de Paulo a respeito de Deus, que herdou dos seus antepassados.

Esse reconhecimento do caráter essencialmente judaico do “discurso de Paulo relativamente a Deus” não o contesta o fato de que a maioria dos membros das comunidades de Paulo eram gentios. Pois provavelmente os convertidos gentios de Paulo vinham em grande parte, pelo menos no primeiro movimento, dentre os gentios que parecem ter freqüentado, até enchido, muitas sinagogas da diáspora naquela época.⁷

O fato de serem chamados “adoradores de Deus” (*sebomenoi ton Theon*) sugere por si mesmo que a fé judaica em Deus era uma das atrações principais do judaísmo.⁸ Como foi observado acima,⁹ a suposição de Paulo segundo a qual seus leitores tinham familiaridade

⁵Ver mais em Moxnes, *Theology in Conflict* 15-31.

⁶Esta tem sido a consideração principal na maioria dos estudos que focalizam a teologia de Deus de Paulo (Klumbies, *Rede*, 13-33), resumida em frases tais como “discurso sobre Deus determinado pela profissão da cruz e ressurreição de Cristo” (Lindemann, “Rede von Gott” 362), “a teologia do Novo Testamento cristologicamente determinada” (Rahner e Thüsing, *New Christology* [10 n. 1] 85), Cristologia “no horizonte do monoteísmo” (Holtz, “Theo-logie” 108), “a interpretação cristológica de Deus”, “o Deus cristologicamente definido” (Klumbies, *Rede* 237,247), e o “monoteísmo cristológico” de Paulo (Wright, *Climax* 99,129); ver adiante §10.5.

⁷Cf. At 13,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7.

⁸Uma das descrições não-judaicas e não cristãs mais explícitas é a de Juvenal: os tementes a Deus que não “adoram nada senão as nuvens e a divindade dos céus” (*Sátiras* 14.96-97). A idéia de que os judeus identificavam Deus com o céu remonta a Hecateu de Abdera (c. 300 a.C.; ver *GLAJJ* 1.28,305-6). Sobre os tementes a Deus ver, p. ex., Schürer, *History* 3.160-71, e J. Reynolds e R. Tannenbaum, *Jewus and Godfearers at Aphrodisias* (Cambridge: Cambridge Philological Society, 1987) 48-66.

⁹Ver acima 1.3 e n. 45.

com a LXX e respeito por ela pressupõe um conhecimento prévio da LXX que só pode ter sido adquirido na sinagoga e nas novas reuniões em nome de Jesus o Messias. Quanto à pregação aos gentios que não conheciam as tradições judaicas, não deve ser por acaso que Lucas reproduz dois “sermões de Paulo aos gentios” quase inteiramente dedicados à proclamação de Deus, e não de Jesus.¹⁰ Assim fazendo, Lucas simplesmente expressa a lógica de judeu pregando a não-judeus: voltar-se para Deus significava voltar-se para o Deus professado pelos judeus.¹¹ E Paulo confirma que ele seguia precisamente essa lógica na sua pregação aos gentios, quando lembra aos seus convertidos tessalonicenses “como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro” (1Ts 1,9).¹²

Portanto, se quisermos desnudar a infra-estrutura do pensamento de Paulo, ouvir os pressupostos que ligam suas alusões a Deus com um “discurso sobre Deus” mais completo, precisamos explicitar um pouco seus pressupostos judaicos. Os aspectos mais óbvios a focalizar são o monoteísmo judaico, a fé em Deus como criador, como soberano e como juiz final, e em Deus como o Deus de Israel.

§2.2 Deus como único

A crença judaica mais fundamental era a unicidade de Deus. Sem dúvida Paulo aprendeu a recitar o *Shemá* desde a sua juventude, provavelmente como profissão diária: “Escuta, ó Israel: o Senhor nosso Deus é o único Senhor” ou “...o Senhor nosso Deus, o Senhor é único” (Dt 6,4). Baseado em Dt 6,7, o judeu devoto, como Paulo evidentemente fora, recitava o *Shemá* duas vezes por dia. Da mesma forma, o decálogo, a lista básica das obrigações judaicas, começa com a ordem básica: “Não terás outros deuses diante de mim” (Ex 20,3). Por isso não admira que as obras da apologética judaica tomem isso como ponto de partida. A *Carta de Aristéias*, escrita provavelmente na segunda metade do século II a.C., começa a sua exposição da lei “antes de tudo demonstrando que Deus é único” (*Ep. Arist.* 132). Igualmente Filon reflete a primazia do primeiro mandamento para os judeus da diáspora da época de Paulo na sua exposição do decálogo:

¹⁰At 14,15-17; 17,22-31.

¹¹At 14,15; 15,19; 26,18.20.

¹²Klumbies sustenta injustificadamente que Paulo põe “o Deus cristão em oposição aos ídolos e ao Deus dos judeus” (*Rede* 143-44).

Gravemos, portanto, profundamente em nossos corações este como o primeiro e o mais sagrado dos mandamentos, reconhecer e honrar um Deus que está acima de tudo, e que a idéia de que os deuses são muitos nunca chegue sequer aos ouvidos do homem cuja norma de vida é buscar a verdade em pureza e bondade (*Decal.* 65).

E também para Josefo “a primeira palavra [do decálogo] ensina-nos que Deus é único” (*Ant.* 3.91).¹³

Com isso estava ligada a convicção de que Deus é invisível, ou, mais precisamente, dele não pode ser feita imagem (*Ex* 20,4) e para ele não se pode olhar (*Ex* 33,20). Daqui a implacável hostilidade do judaísmo, desde os seus primeiros tempos, contra a idolatria.¹⁴ Josefo, contemporâneo mais jovem de Paulo, na sua sucinta apologia da religião judaica expressa a convicção do seu povo sobre esse ponto em termos refinados:

Ele [Moisés] representou-o [Deus] como único, incriado e imutável por toda a eternidade; ultrapassando em beleza todo o pensamento mortal, tornado conhecido a nós pelo seu poder, embora a natureza do seu ser real ultrapasse o conhecimento... Pelas suas obras e sua generosidade é visto claramente, na verdade mais manifesto que qualquer coisa; mas sua forma e dimensão ultrapassam nossa capacidade de descrição. Nenhum material, por mais precioso seja, é adequado para fazer uma imagem dele; nenhuma arte é capaz de concebê-lo e representá-lo. Nunca vimos a sua semelhança, não o imaginamos e é ímpio conjecturar (*Ap.* 2.167,190-191).

Podemos observar de passagem que essa crítica pressagia a crítica moderna de Feuerbach e Freud da própria noção de Deus como projeção externa de sensações internas. É, portanto, significativo o fato de que a teologia judaica tradicional, de um lado, reconhecia os perigos de tal autoprojeção e, de outro, distinguia dela as suas próprias convicções.

É evidente que Paulo compartilhava essas duas crenças distintamente judaicas.¹⁵ Na sua discussão dos alimentos oferecidos aos ídolos (*1Cor* 8,1), o seu primeiro instinto foi afirmar a sua fé antepassada em

¹³Outros dados e bibliografia em Rainbow, “Jewish Monotheism” (§10 n. 1) 81-83.

¹⁴Classicamente em *Is* 44,9-20; *Sb* 11-15; Carta de Jeremias. A informação de Lívio segundo o qual não foi encontrada nenhuma imagem no templo de Jerusalém, “porque pensam que o Deus não participa de nenhuma figura”, tornou esse aspecto da religião judaica mais amplamente conhecido (*GLAJJ* 1.330-31; 2.353).

¹⁵Ver também Hahn, “Confession”.

Deus como único: “sabemos que um ídolo nada é no mundo e não há outro Deus a não ser o Deus único” (1Cor 8,4). Professava o *Shemá* (de forma semelhante Ef 4,6). Igualmente axiomática foi a proposição da unicidade de Deus em Gl 3,20: “Deus é um só”. Assim, já no começo de Romanos baseia sua refutação da justificação pelas obras na profissão judaica: “há um só Deus” (Rm 3,30). Um tanto surpreendentemente, será 1Tm, um dos últimos membros do corpus paulino, que afirmará mais plenamente o monoteísmo judaico: “Deus único” (1,17); “há um só Deus” (2,5); “o bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores, o único que possui a imortalidade” (6,15-16). Não foi Paulo quem escreveu a carta, mas as profissões de fé são suas. Talvez da mesma mão, e igualmente em harmonia com a fé de Paulo, é a doxologia final bem cedo acrescentada a Romanos: “a Deus, o único sábio” (Rm 16,25).¹⁶

A antipatia de Paulo pela idolatria é igualmente clara e expressa com o característico pavor, assombro e desprezo judaicos. Lucas apresenta Paulo em Atenas “profundamente aflito por ver que a cidade estava cheia de ídolos” (At 17,16) e apressado em denunciar a idolatria (17,29). A descrição é confirmada pela recordação do próprio Paulo de como os seus leitores tessalonicenses se haviam “convertido dos ídolos a Deus” (1Ts 1,9). Ao contrário dos ídolos mortos, Deus é “o Deus vivo e verdadeiro” (1Ts 1,9).¹⁷ Em Romanos, a primeira acusação que faz contra a impiedade humana (1,18) supõe admitida a invisibilidade de Deus (1,20)¹⁸ e segue bem de perto a tradicional condenação judaica de idolatria: “trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis” (1,23).¹⁹ E em outras passagens a condenação da idolatria da parte de Paulo é tão direta quanto a de qualquer dos seus predecessores judeus: “fugi da idolatria” (1Cor 10,14).²⁰

¹⁶Cf. particularmente 2Mc 1,24-25 (“Senhor, Senhor Deus, Criador de todas as coisas, único rei e único bom, o único generoso e único justo, todo-poderoso e eterno”); Eclo 1,8 (“Só um é sábio”); Filon, *Fuga* 47 (“o único sábio”); *Pseudo-Focilides* 54 (“o Deus único é sábio”). Ver ainda Delling, “MONOS THEOS”.

¹⁷“Deus vivo” — também Rm 9,26 (citando Os 1,10 LXX 2,1); 2Cor 3,3; 6,16; 1Tm 3,15; 4,10. A frase é frequente no AT; p. ex., Dt 2,26; Js 3,10; 1Sm 17,26.36; Sl 84,2; Is 37,4.17.

¹⁸Notar também Cl 1,15 (“o Deus invisível”) e 1Tm 1,17 (“incorruptível, invisível, único Deus”).

¹⁹A linguagem é tomada de Sl 106,20 e Jr 2,11, e os vv. 22-23 contêm ecos de Is 44,9-20 e Sb 11-15 (notar particularmente 11,15; 12,24; 13,10.14; 14,8; 15,18-19); cf. também *Ep. Arist.* 138. Ver também §5.4.

²⁰Ver também 1Cor 5,10-11; 6,9; 10,7; Gl 5,20; cf. Cl 3,5 e Ef 5,5. O próprio termo *eidololatria*, “adoração de ídolos”, pode ser uma formação paulina, pois no grego bíblico só ocorre 1Pd 4,3, embora também apareça em *T. Jud.* 19,1 e 23,1 (ambos v. 1) e em *T. Ben.* 10,10.

É, portanto, muito claro que o monoteísmo judaico foi uma das pressuposições e pontos de partida primários no pensamento de Paulo a respeito de Deus e das maneiras apropriadas e não apropriadas como os humanos pensaram e adoraram Deus.

§2.3 Outros deuses?

Todavia esse quadro muito claro de nítida antítese entre o monoteísmo judaico de Paulo e o politeísmo e a idolatria dos gentios pode ser claro demais. As apreensões vêm de três frentes: do reconhecimento de uma forma de monoteísmo na religião greco-romana; do questionamento do caráter estrito do monoteísmo judaico, e de algumas declarações do próprio Paulo a respeito do assunto.

a) A unicidade de Deus como característica própria da fé judaica não deve ser exagerada. A maioria das religiões e dos cultos religiosos antigos da época em questão via um deus supremo no topo da hierarquia divina,²¹ e as pessoas de mente mais filosófica facilmente poderiam conceber Deus como único, sendo “todos os deuses simplesmente a sua vontade em operação nas várias esferas de ação”.²² Todavia, dificilmente era a mesma coisa que o monoteísmo radical dos judeus. Pois era típico da tolerância liberal do período helenístico precisamente essa facilidade de reconhecer a divindade em muitas manifestações.²³ A piedade, entendida como honrar a divindade de acordo com o costume avito local, exigia respeito genuíno dos outros deuses e seus cultos. Por outro lado, foi a intolerância do judaísmo ao recusar-se a reconhecer esses outros deuses como manifestações de Javé (ou Javé como a manifestação de Zeus)²⁴ que provocou a acusação de ateísmo contra os judeus: a recusa de reconhecer a realidade de outros deuses (Josefo, *Ap.* 2.148).²⁵

²¹MacMullen, *Paganism* 7 observa que em inscrições da Ásia Menor Zeus é invocado duas e meia vezes mais que qualquer outro.

²²MacMullen, *Paganism* 87; ver também, p. ex., H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge, Cambridge University, 1953) XVI-XX.

²³Por exemplo, encontramos regularmente Zeus junto com títulos que eram vistos como variações locais: Zeus Sarapis, Zeus Dionysus, Zeus Ammon, Zeus Baal e até Zeus Ahuramazda, e a forma tripla Zeus Helio Sarapis (LSJ, *Zeus* II; H. Kleinknecht, *theos*, TDNT 3.76; MacMullen, *Paganism* 83-84,90).

²⁴Agostinho lembra que Varão (século II a.C.) “pensava que o Deus dos judeus era o mesmo que Júpiter” (*GLAJJ* 1.209-10).

²⁵Esta foi a raiz do preconceito popular contra os cristãos como ateus, já em *Martírio de Policarpo* 3.2; 9.2.

A filosofia grega sabia igualmente ser crítica da idolatria, como se apressou Celso a lembrar aos cristãos do século II (*Contra Celsum*, 1.5, citando Heráclito). Que os deuses eram incorpóreos, não tinham sentimentos humanos e não necessitavam de sacrifícios era lugar comum filosófico.²⁶ A crítica cristã posterior do antropomorfismo deve tanto à crítica grega dos deuses tradicionais quanto à polêmica judaica contra a idolatria.²⁷ Todavia, apesar da refinada concentração da discussão filosófica sobre os deuses, não estava em disputa a importância que tinha para a cidade e o estado a promoção dos cultos. A glória evanescente da tradição intelectual ateniense estava confortavelmente sentada numa cidade “cheia de ídolos” (At 17,16). Por outro lado, a recusa judaica de imaginar a forma de Deus (e fazer imagens dele) e sua antipatia pelo culto caracterizado pela devoção a imagens produzidas pela arte humana era algo desconcertante para a maioria dos gregos e dos romanos. O poeta romano Juvenal, escrevendo no início do século II provavelmente foi típico ao satirizar o caráter nebuloso dos seus compatriotas judaizantes, “que não adoram nada a não ser as nuvens e o *numen* do céu” (*Sátiras* 14,97).

Portanto foi a exclusividade do monoteísmo de Israel que o distinguiu no mundo antigo, e a intolerância do seu ataque à idolatria. Não há razão para duvidar que Paulo compartilhava a intolerância de toda essa depravação da imagem de Deus: “jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis” (Rm 1,22-23).

b) Alguns vêem outra qualificação do monoteísmo judaico pelo próprio lado judaico, especificamente na explosão de figuras intermediárias que parecem ter sido interpostas entre Deus e o cosmo no período do Segundo Templo²⁸ e nos indícios de sincretismo judaico que foram detectados no judaísmo da diáspora.²⁹ Mas, ainda que pareça ter havido uma rápida expansão da população angélica nos duzentos anos antes de Paulo, isso não constitui uma ameaça real ao

²⁶MacMullen, *Paganism* 76.

²⁷Grant, *Gods* 76-77. Ver também os extratos em Long/Sedley, §23.

²⁸Bousset/Gressmann, 319; Hengel, *Judaism* 1.115. Muito extremado é M. Barker, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God* (Londres: SPCK, 1992).

²⁹Particularmente com referência à “falsa doutrina” em Colossas ver, p. ex., meu *Colossians* 27-28; também GLAJJ 1.359; C.E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (WUNT 2.77; Tübingen, Mohr, 1985). Comparar Hengel e Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* 76-80.

monoteísmo judaico.³⁰ Foi, na verdade, uma maneira de os apologistas judeus conceitualizarem os deuses das outras nações — considerá-los como parte do cortejo celeste de Javé³¹ ou como anjos nomeados por Javé para governar essas nações.³² Ao mesmo tempo há uma repetida advertência nos escritos da época de que os anjos não devem ser considerados deuses nem adorados.³³ Assim também, no judaísmo, a figura da Sabedoria divina³⁴ não é um ser divino independente de Deus por mais expressivamente que a imaginação poética a tenha usado. Ela é na verdade outra maneira vívida de falar da imanência de Deus, sem prejudicar a sua transcendência. Por exemplo, em Sb 10ss a Sabedoria é apresentada como a proteção de Deus aos patriarcas e a Israel.³⁵ Menos expressivas, mas exercendo a mesma função que a Sabedoria são circunlocuções semelhantes, como o espírito de Deus e a glória de Deus.³⁶

Quanto à tradição de um judaísmo sincretístico na diáspora, descontados os casos extremos, como o de Elimas em Chipre, o “falso profeta e mago” (At 13,6-8), e os sete filhos de Sceva, “um sumo sacerdote judeu” (At 19,14), os indícios são muito fracos e na melhor das hipóteses ambíguos. Especificamente, apesar da prolongada especulação sobre um culto judaico sincretista de anjos na Ásia Menor, provavelmente os dados se explicam melhor em termos de empréstimo pagão de conceitos judaicos entendidos só pela metade.³⁷ Tal tese

³⁰Wicks, *Doctrine of God*, 122-28; “em cada século a doutrina clara da maioria dos autores, qualquer seja sua angelologia, é a de um Deus que está em contato sem intermediários com a sua criação” (124). Ver ainda Hurtado, *One God* (§10 n.1) 17-39.

³¹P. ex.: Ex 15,11; Salmos 29,1; 82,1; 89,6-7; 95,3; 103,21; 148,2. Ver ainda Caird, *Principalities* (§5, n. 1) 1-4,11-12; Wink, *Unmasking* (§5, n. 1) 109-11.

³²Dt 32,8-9; Dn 10,13.20-21; Eclo 17,17; *Jub* 15,31; 1 *Enoc* 89,59-60; 92,22-25; Targum Pseudo-Jônatas sobre Gn 11,7-8. A idéia passou à era cristã; assim, p. ex., o imperador Juliano no seu discurso contra os “galileus”: “sobre cada nação há um deus nacional, com um anjo atuando como seu agente...” (MacMullen, *Paganism* 82); outros exemplos em Wink, *Unmasking* (§5, n. 1) 92.

³³*Apoc. Sof.* 6,15; *Apoc. Abr.* 17,2; Fílon, *Fuga* 212; *Son.* 1,238. Ver ainda L.T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John* (WUNT 2.70; Tübingen: Mohr, 1995).

³⁴Pr 8,22-31; Eclo 24,1-22; Br 3,9-37; Sb 6,12-11,1; 1 *Enoc* 42; Fílon em diversas passagens (ver minha *Christology* 169,171,173-74).

³⁵Dunn, *Christology* 168-76, 215-30. Ver mais adiante §11.1.

³⁶Ver também Kleinknecht, TDNT 3.98-99; Casey, *Jewish Prophet* (§10 n. 1); Hurtado, *One God* (§10 n. 1) cap. 2.

³⁷Ver particularmente A.R.R. Shepherd, “Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor”, *Talanta* 12-13 (1980-81) 77-101 (aqui 94-99); P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTSMS 69; Cambridge: Cambridge University, 1991) 137; S. Mitchell, *Anatolia:*

certamente se coaduna melhor com a coerente evidência de comunidades judaicas desejosas de manter sua identidade étnica e seus costumes avoengos. Assim, o testemunho mais sensato é o de Josefo, que afirma sem qualificação que “reconhecer Deus como único é comum a todos os hebreus” (*Ant.* 5.112). E Tácito, o mais rude entre os críticos romanos dos judeus, escrevendo no começo do século II, também não tem dúvida e observa com relutante respeito:

Os judeus concebem a divindade como um só deus, e só na mente; consideram ímpios os que de materiais perecíveis fazem representações de deuses à imagem do homem; esse ser supremo e eterno é para eles incapaz de representação e sem fim. Por isso não erguem estátuas em suas cidades, menos ainda em seus templos; essa adulação não é feita aos seus reis, nem essa honra dada aos Césares (*Hist.* 5.5.4).

Evidentemente também Paulo não tinha dúvida sobre o monoteísmo judaico na sua constante afirmação do *Shemá*. A questão sobre como ele via o enquadramento de Jesus, agora exaltado como Senhor, nesse monoteísmo e, particularmente, como fez uso da figura da Sabedoria divina ao falar de Jesus como Senhor, são problemas aos quais deveremos voltar depois.³⁸ De momento só temos de falar de Paulo como herdeiro de uma fé judaica em Deus como único, firmemente afirmada e claramente percebida.

c) No contexto dessas discussões as alusões do próprio Paulo a crenças mais abertas a respeito de Deus são fascinantes e às vezes embaraçosas. Assim, da sua profissão de Deus como único em ICor 8 passa a este comentário ambivalente: “Se bem que existam os que são chamados deuses, quer no céu, quer na terra, e há de fato muitos deuses e muitos senhores, para nós contudo existe um só Deus, o Pai” (ICor 8,5-6). A linguagem de Paulo não deixa claro se pretende referir a qualificação (“chamados deuses”) à oração seguinte ou deseja afirmar a existência de outros deuses como tais. Anteriormente foi mais direto: “todo o que se chama Deus” (2Ts 2,4); os deuses adorados pelos gentios eram “seres que por natureza não são deuses”

Land, Men and Gods in Asia Minor, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1993) 2.46. Arnold, (acima n. 29) ignora os aspectos judaicos tradicionais na carta que indica quão dominante era a ameaça judaica para as igrejas domésticas cristãs de Colossas; ver ainda meu “The Colossian Philosophy: A Confident Jewish Apologia”, *Bib* 76 (1995) 153-81.

³⁸Ve abaixo especialmente §10.5.

(Gl 4,8).³⁹ Por isso a sua ambigüidade em 1Cor 8 pode ser deliberada, seja porque ele mesmo estava incerto sobre quanto devia conceder, seja porque escrevia a partir da sensibilidade pastoral, *ad hominem*, para dar o maior peso possível aos temores dos “fracos” de Corinto.⁴⁰ Paulo dificilmente poderia deixar de estar consciente dos numerosos deuses adorados nas cidades que visitava. Todavia, parece que a sua intenção foi a de maximizar a força da profissão do Deus uno, que compartilhava com os coríntios, afirmando-a corajosamente em face das outras crenças mais comuns. O que importa o que os outros crêem? Isso não toca a verdade, que nos foi dada segundo a qual “Deus é único”!

Igualmente ambivalente é a idéia, em estágios posteriores da mesma discussão, de que os ídolos são habitados por demônios (1Cor 10,20-21). Novamente, devemos perguntar: Paulo apenas refletia os temores dos membros fracos da igreja de Corinto,⁴¹ nomeando realidades das quais ele mesmo não tinha certeza? Ou o seu uso do termo “demônio” foi simplesmente o resultado do seu eco deliberado de Dt 32,17, juntamente com o outro eco de Dt 32,21 em 1Cor 10,22, concluindo que o ídolo “não é deus” (Dt 32,21). Em conexão com isso, convém lembrar que os “demônios” nunca mais são mencionados nas cartas incontestadas de Paulo⁴² e em parte alguma Paulo fala de exorcismo.⁴³ Assim, evidentemente, ele podia deixar ambíguo o status de outros deuses/demônios, pois o que lhe interessava eram acima de tudo duas coisas: 1) A única realidade suprema é Deus; conseqüentemente *qualquer coisa* que a prejudique, ainda que seja um vazio “nada” (ídolo), ainda assim prejudica a suprema realidade de Deus. 2) Ídolos/demônios têm uma realidade *existencial* muito real — quer sejam apenas projeções humanas de outros deuses (§2.2 acima), quer sejam ob-

³⁹Uma afirmação caracteristicamente judaica (2Cr 13,9; Is 37,19; Jr 2,11; 5,7; 16,20; Sb 12,27; Ep. Jr 23.29.51-52.64-65.69.72).

⁴⁰Ver, p. ex., a discussão em Conzelmann *1 Corinthians* 143, e Fee *1 Corinthians* 372-73. Paulo “não está interessado na existência ontológica de outros deuses, mas no fato existencial de que o que quer que seja adorado é de fato, para aquela pessoa, um deus” (Wink, *Unmasking* [§5 n. 1] 113; também 125).

⁴¹Em SI 96,5 a LXX (95,5) traduz o hebraico *’elohim* (“ídolos”) por *daimonia* (“demônios”). Cf. Filon: “É costume de Moisés dar o nome de anjos aos que outros filósofos chamam demônios (ou espíritos), almas, isto é, que voam e pairam no ar... Assim, se entenderes que almas e demônios e anjos são apenas nomes diferentes para o mesmo objetivo, lançarás fora de ti este opressivo peso, o medo de demônios ou superstição” (*Gigant.* 6.16). Sobre demônios na religião popular da época ver MacMullen, *Paganism* 79-80; e ainda em §5.1.

⁴²Mas notar 1Tm 4,1.

⁴³Todavia cf. At 16,18; 19,13.

jetivamente demônios reais — e essa realidade existencial pode ser tão perniciosa e escravizante que não se lhe deve dar lugar.⁴⁴

“O Satanás” aparece mais frequentemente.⁴⁵ Mas o uso regular do artigo definido reflete a continuação da influência do conceito original de uma força hostil a Deus, mas que este permite agir para servir a sua vontade.⁴⁶ Daqui a inferência de 1Cor 5,5 — um membro da comunidade entregue a Satanás para a salvação do seu espírito (de maneira semelhante 1Tm 1,20);⁴⁷ e de 2Cor 12,7 — “um mensageiro de Satanás” que dá a Paulo a ocasião de aprender uma das suas valiosas lições (12,9-10). Em Romanos a única referência é a confiante esperança de que o “Deus da paz não tardará a esmagar Satanás debaixo de vossos pés” (Rm 16,20). Antes na mesma carta Paulo menciona outros poderes celestes hostis só para afirmar a sua impotência diante de Deus em Cristo (Rm 8,38-39).

Aqui há questões às quais teremos de voltar quando tratarmos da concepção do mal em Paulo.⁴⁸ De momento basta observar que qualquer que seja a realidade que essas forças tinham para Paulo, elas evidentemente não comprometiam o seu monoteísmo. A confiança de Paulo em Deus como único permaneceu inabalável.

§2.4 *Deus e o cosmo*

Pelos primeiros versículos de Romanos é claro que o papel de Deus como criador é outra certeza fundamental da teologia de Paulo: Deus é conhecível pela “criação do mundo” (1,20).⁴⁹ Este era um aspecto menos controverso do teísmo de Paulo. O conceito de criação e de um criador, ou pelo menos de um arquiteto divino, facilmente podia encontrar seu lugar no âmbito da religião e da filosofia greco-romana.⁵⁰ Assim, Paulo não teve dificuldade em utilizar, neste caso,

⁴⁴Ver adiante §24.7.

⁴⁵Rm 16,20; 1Cor 5,5; 7,5; 2Cor 2,11; 11,14; 12,7; 1Ts 2,18; 2Ts 2,9; também 1Tm 1,20; 5,15. Notar também “o deus deste mundo” (2Cor 4,4), “Belial” (2Cor 6,15), “o maligno” (2Ts 3,3; Ef 6,16), “o príncipe do poder do ar” (Ef 2,2), e “o diabo” (Ef 4,27; 6,11; 1Tm 3,6-7; 2Tm 2,26).

⁴⁶Jó 1-2; Zc 3,1-2; 1Cr 21,1 como interpretação de 2Sm 24,1.

⁴⁷Wink, *Unmasking* (§5 n. 1), “Satanás é o meio da sua libertação” (16).

⁴⁸Ver adiante §5.

⁴⁹Ver também Rm 8,19-22.39; 1Cor 11,9; Cl 1,15-16.23; 3,10; Ef 3,9; e o conceito comparável de “nova criação” (2Cor 5,17; Gl 6,15).

⁵⁰O *Timeu* de Platão era texto fundamental do pensamento intelectual grego. Ver também Kleinknecht, TDNT 3.73-74 e H. Sasse, *Kosmos* TDNT 3.874-80. A representação da

uma terminologia que provavelmente se poderia considerar estóica, em particular, o contraste do invisível discernido pela mente (1,20). Os termos “eterno” e “divindade” (1,20) já haviam sido tomados do pensamento estóico e introduzidos na tradição sapiencial judaica pela Sabedoria de Salomão e por Fílon.⁵¹ E o discurso sobre criação usando as preposições “de”, “por” e “para” (como em Rm 11,36) também era tipicamente estóico.⁵² Porém, mesmo aqui provavelmente devemos reconhecer distintamente a influência judaica no uso exclusivo da “criar/criação” para o ato e o fato da criação *divina*, refletindo a mesma exclusividade do uso do hebraico *bara'* (criar), em contraste com o uso menos discriminante do pensamento grego.⁵³

Um contraste mais acentuado pode-se observar entre a visão caracteristicamente grega e a visão caracteristicamente judaica do cosmo. Na primeira tinha grande influência a distinção platônica fundamental entre o mundo visível, acessível aos sentidos, e o mundo das idéias, acessível só através da mente.⁵⁴ A tendência era pôr esses dois mundos em nítido contraste, sendo o mundo material com toda a sua corruptibilidade considerado muito inferior ao mundo imperecível da mente. Faltava apenas um passo para a realidade física ser desprezada, o que é material ser considerado um peso e algo que puxa para baixo, e a salvação ser entendida como fuga da materialidade.⁵⁵ Existe algo do mesmo instinto na antítese judaica entre criador e criação, no abandono do antropomorfismo das antigas tradições do Pentateuco e na clássica declaração de Is 32,3: “Os egípcios são humanos e não Deus; seus cavalos são carne e não espírito”.⁵⁶ E Paulo não deixou de ser influenciado por essa antítese — um ponto sobre o qual teremos de voltar em §3.

criação por Fílon em *De Opificio mundi* foi fortemente influenciada pelo pensamento platônico médio. Ver também J. Dillon, *The Middle Platonists* (Londres: Duckworth/Ithaca: Cornell University, 1977) 155-78.

⁵¹*Aidios* — cf. Sb 2,23 e 7,26; *theiotes* — na LXX só em Sb 18,19. Ver ainda Lietzmann, *Römer* 31-32; W. Michaelis, *oratos*, TDNT 5.368-69.

⁵²P. ex., Pseudo-Aristóteles, *De mundo* 6, Fílon, *Cher.* 125-26; Sêneca, *Epist.* 65,8. Ver ainda meu *Romans* 701.

⁵³Ver meu *Romans* 57-58.

⁵⁴A influência é particularmente clara no *Opif.* de Fílon 16-44.

⁵⁵Classicamente no refrão *soma sema*, “o corpo é o túmulo (da alma)”, e a muito citada frase de Empédocles sobre “a veste estranha da carne” (*allognos chiton sarkos*) citada por E. Schweizer, TDNT 7.1026 e 1027 respectivamente.

⁵⁶Sb 9,15 (“um corpo corruptível pesa sobre a alma, esta tenda de argila oprime a mente pensativa”) ilustra bem até que ponto a visão grega penetrara no judaísmo helenístico.

Entretanto, o que é significativo nesse ponto é a concepção essencialmente judaica de Paulo de um cosmo que foi criado bom (Gn 1,26-31). O gênero humano ainda é a imagem de Deus (1Cor 11,7). “A terra é (ainda) do Senhor, e tudo o que ela contém” (1Cor 10,26, citando Sl 24,1). “Nada é profano/impuro em si” (Rm 14,14). Ainda mais explícito é 1Tm: “Tudo o que Deus criou é bom” (1Tm 4,4). Assim o reino criado ainda fala de Deus (Rm 1,19-20),⁵⁷ e, apesar da sua presente sujeição à futilidade, participará da redenção final (Rm 8,19-23). Portanto, não surpreende que o ato de Deus de ressuscitar dos mortos, o clímax da sua salvação, seja parte integrante do seu ato de criar: “aquele que faz viver os mortos”⁵⁸ é o que chama à existência as coisas que não existem” (Rm 4,17).⁵⁹ Posteriormente o pensamento paulino desenvolve-se em termos de integração ainda mais clara entre criação e salvação (Cl 1,15-20; v. 20: “todas as coisas” reconciliadas com Deus),⁶⁰ e de uma renovação de acordo com a imagem do criador (3,10; de maneira semelhante Ef 4,24).

Também caracteristicamente judaica é a concepção que Paulo tem da ordenação divina do cosmo e da sociedade humana (Rm 13,1-5).⁶¹ Como já foi indicado, a vontade de Deus era fator determinante na vida e nos planos do próprio Paulo (Rm 1,10; 15,32).⁶² Como “judeu” devoto, era da maior importância para Paulo “discernir a vontade de Deus” (Rm 2,18; 12,2). A piedosa qualificação “Deus querendo” era, com certeza, de uso muito comum.⁶³ Mas enquanto a tradição grega admitia o arbitrário e o inexplicável com sua idéia de destino, Paulo, com o pensamento judaico geral, resolvia o problema da

⁵⁷Refletindo Sb 13,1, mas também uma percepção comum no pensamento estóico; ver, p. ex., Pseudo-Aristóteles, *De mundo* 6 e Filon *Spec. Leg.* 1,35; e ainda Bornkamm, “Revelation” 50-53.

⁵⁸A linguagem reflete a segunda das Dezoito bênçãos: “vós vivificais os mortos”. Em Paulo note-se o seu uso repetido em 1Cor 15,22.36.45.

⁵⁹Os dois elementos da última frase são caracteristicamente judaicos: criação como um “chamado” eficaz (Is 41,4; 48,13; Sb 11,25; 2 *Baruc* 21,4); crença de que Deus criou *ex nihilo* (2Mc 7,28; Filon regularmente, p. ex., *Opif.* 81 e *Leg. All.* 3,10; *José e Aseneth* 12,2; 2 *Baruc* 21,4; 48,8; 2 *Enoc* 24,2). Aqui Paulo efetivamente reflete Filon: “ele chamou as coisas que não têm existência para serem” (*Spec. Leg.* 4.187). E o pensamento das duas frases reflete *José e Aseneth* 8.9.

⁶⁰Cf. Is 11,6-9; 65,17.25; *Jub.* 1.29; 23,26-29; 1 *Enoc* 91,16-17; Filon, *Spec. Leg.* 2.192. Ver ainda L. Hartman, “Universal Reconciliation” (Col. 1.20)”, *SNTU* 10 (1985) 109-21.

⁶¹Ver abaixo §24.2.

⁶²Ver também 2Cor 8,5; Gl 1,4; Cl 4,12; 1Ts 4,3; 5,18; também Ef 1,5.9.11; 5,17; 6,6.

⁶³Ver Deissmann, *Bible Studies* 252; BAGD, *thelo* 2.

teodicéia atribuindo tudo ao “desígnio” (Rm 8,28-30; 9,11)⁶⁴ e à “vontade” divina (9,19). E não recuava diante da dureza do corolário: o oleiro divino tem o “direito” de “fazer da mesma massa de argila um utensílio para uso nobre e outro para uso vil” (9,19-22).⁶⁵ Sua solução final para esse embaraçoso enigma da história e da experiência era a convicção apocalíptica de que o desígnio de Deus era “mistério” oculto desde séculos e revelado somente a uns poucos privilegiados (Rm 11,25).⁶⁶ Neste mistério está contido um chamado original que é “irrevogável” (11,29) e um desígnio final de misericórdia (11,30-32).

Ligada a isso, havia uma visão diferente do tempo. Os gregos mais caracteristicamente concebiam o tempo como cíclico,⁶⁷ a relação do mundo material com o mundo da mente como mais fixo.⁶⁸ Os judeus, ao contrário, viam o tempo mais naturalmente como a progressão de eras, e esperavam pela era vindoura para libertá-los dos males do presente. Paulo compartilhava esta última visão. Concebia naturalmente “este século” como algo inferior: “não vos conformeis com este século” (Rm 12,2); “a sabedoria deste século” é loucura em comparação com a sabedoria de Deus (1Cor 2,6); o presente século é mau (Gl 1,4).⁶⁹ Implícita encontra-se a idéia de tempo vindouro, como também indicam os seus “benditos”: Deus bendito “pelo século” ou “pelos séculos” ou ainda “pelos séculos dos séculos”,⁷⁰ refletindo a oração do salmista.⁷¹ Assim também o processo de salvação está em conformidade com o cronograma de Deus. Cristo veio na “plenitude do tempo” (Gl 4,4). “O tempo se fez curto” (1Cor 7,29). “O(s) fim (fins)

⁶⁴Notar a frequência de palavras com o prefixo *pro* (“antes”) atribuídas a Deus nesta seção: Rm 8,28-29; 9,11.23; 11,2; também 1Cor 2,7; Gl 3,8; Ef 1,5.11; 2,10; 3,11.

⁶⁵A imagem era popular na tradição judaica (ver particularmente Is 29,16; 45,9; Jr 18,1-6; Ecl 33,13); Paulo sem dúvida tinha em mente Sb 15,7; ver também meu *Romans* 557.

⁶⁶Ver também meu *Romans* 678.

⁶⁷Refiro-me particularmente à concepção dos estoícos de uma eterna recorrência (ver Long/Sedley 1.308-13), mas também ao ciclo das estações mitificadas nos cultos dos mistérios.

⁶⁸Particularmente nas várias formas do platonismo.

⁶⁹Ver também Rm 8,18; 1Cor 1,20; 2,8; 3,18-19; 2Cor 4,4; Ef 2,2; 5,16.

⁷⁰Rm 1,25; 9,5; 11,36 (16,27); 2Cor 9,9; 11,31; Gl 1,5; Fl 4,20; também 1Tm 1,17 e 2Tm 4,18. O contraste entre uma era presente dominada pelo mal e uma era vindoura é explicitamente destacado só nos apocalipses judaicos tardios 4 *Esdras* e 2 *Baruc*, mas é desenvolvimento natural de passagens seminais tais como as visões em Daniel 2 e 7; estava implícito no discurso sobre o “tempo de iniquidade” de Qumrã (CD 6.10,14; 12.23; 15.7; 1 Qp Hab 5.7), e provavelmente já fazia parte da tradição de Jesus (Mt 12,32; Mc 10,30; Lc 20,34-35).

⁷¹Salmos 41,13; 72,19; 88,52; 106,48.

dos séculos” veio para ele e para os seus leitores (1Cor 10,11).⁷² Então, inevitavelmente, o clímax de todas as coisas será “Deus, tudo em todos” (1Cor 15,28).

Estreitamente ligada a isso está a idéia de julgamento final do cosmo, presumivelmente para encerrar o “presente século mau”, e de um Deus como juiz final. A idéia era conhecida no pensamento grego, mas particularmente proeminente na tradição judaica.⁷³ Para Paulo era simplesmente axiomática, como atestam amplamente os primeiros capítulos de Romanos: “sabemos que o julgamento de Deus se exerce segundo a verdade” (2,2-3); haverá um dia de ira, quando Deus julgar as ações ocultas do gênero humano (2,5-8.16); o julgamento será segundo a Lei (2,12-15); todo o mundo está sujeito ao julgamento do Deus (3,19). De importância não menor para Paulo são neste ponto dois axiomas fundamentais do conceito judaico de justiça divina: que “Deus retribuirá a cada um segundo as suas obras” (2,6)⁷⁴ e que o julgamento de Deus será imparcial (2,11).⁷⁵ O julgamento de Deus deve ser justo, “pois de outra maneira como Deus julgará o mundo?” (3,5-6).⁷⁶

Com isso também está correlacionada a primeira grande idéia que Paulo expõe em Romanos: que a ira de Deus já é revelada do céu (1,18). Igualmente este conceito era conhecido no mundo antigo; a indignação divina como resposta do céu à impiedade humana ou como forma de explicar catástrofes públicas ou tragédias inesperadas.⁷⁷ Mas para Paulo, como para os seus antepassados judeus,⁷⁸ “a ira de Deus” aqui dificilmente é diferente da ira do juízo final, justo e verdadeiro.⁷⁹ E pela acusação que explica 1,18, é claro que para Paulo “a ira de Deus” denota a inevitável, divinamente ordenada, constitui-

⁷²Cf. particularmente 1 QpHab 7; 4 Esdras 6.7; 11.44. Mas o plural “fins” em 1Cor 10,11 causa algum embaraço.

⁷³Ver documentação no meu *Romans* 80,84.

⁷⁴Sl 62,12 e Pr 24,12; mas também Jó 34,11; Jr 17,10; Os 12,2; Eclo 16,12-14; 1 Enoc 100.7; outras passagens de Paulo 2Cor 5,10; Cl 3,25; também 2Tm 4,14.

⁷⁵Dt 10,17; 2Cr 19,7; Eclo 35,12-13; *Jub.* 5.16; 21.4; 30.16; 33.18. *Salmos de Salomão* 2,18; outras passagens de Paulo Cl 3,25 e Ef 6,9. Ver ainda particularmente J. Bassler, *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom* (SBLDS 59; Chico: Scholars, 1982).

⁷⁶Outras passagens de Paulo: um “dia” de julgamento (1Cor 1,8; 5,5; Fl 1,6.10; 2,16; 1Ts 5,2.4); um dia de “ira” (Rm 5,9; 9,22; 1Ts 1,10; 5,9).

⁷⁷H. Kleinknecht, et al., *orge*, TDNT 5.383-409.

⁷⁸Ver, p. ex., J. Fichtner, *orge*, TDNT 5.401.

⁷⁹É o mesmo termo que é repetido ao longo dos capítulos iniciais de Romanos: 1,18; 2,5.8; 3,5; 4,15; 5,9.

ção moral da sociedade humana⁸⁰ “a reação de Deus ao mal e ao pecado”.⁸¹ A justiça de Deus como criador, as obrigações que lhe são próprias como criador, determinaram que as ações humanas têm conseqüências morais.⁸² Assim, a conseqüência da recusa da dependência da criatura do seu criador foi futilidade do pensamento e obscurcimento da experiência (1,21). A concentração da reverência na criatura e não no criador resultou em idolatria, depravação da sexualidade e a sordidez diária da sociedade desordenada (1,22-31). A ira de Deus, assim podemos dizer, é a entrega da sua criação humana a si mesma. Daqui o julgamento três vezes repetido, “por isso Deus os entregou” — “segundo o desejo dos seus corações” (1,24), “a paixões aviltantes” (1,26), “à sua mente incapaz de julgar” (1,28).⁸³ Evidentemente para Paulo esta é a mesma ira que se manifestará no dia do juízo: conhecemos o caráter do juízo final de Deus pela constituição moral do mundo que ele criou.

Portanto, também aqui, ainda que o pensamento grego e judaico coincidissem consideravelmente nas suas concepções das relações de Deus com o mundo, o teísmo de Paulo é tipicamente judaico. E não como uma teoria abstrata concernente a Deus, mas como maneira prática de entender e determinar a responsabilidade humana para com a criação, para com os outros e para consigo mesmo.

§2.5 O Deus de Israel

Em tudo o que foi dito até aqui está implícito que esse único Deus, criador e juiz de tudo, também era entendido como o Deus de Israel. Não simplesmente no sentido de que o Deus único era professado por Israel (no *Shemá*). A verdade é, antes, que Israel cria ter sido escolhido por Deus para ser seu (classicamente em Dt 7,6-9) povo. Esta era a

⁸⁰Cf. Dodd, *Romans* 20,24; G.H.C. Macgregor, “The concept of the Wrath of God in the New Testament”, *NTS* 7 (1960-61) 101-9 (aqui 105); A.T. Hanson, *The Wrath of the Lamb* (Londres: SPCK, 1957) 85, 110; Whiteley, *Theology* 61-72; Ridderbos, *Paul* 108-10. Mas o pensamento não deve ser reduzido a uma visão deísta: Deus é ativo sustentando essa estrutura moral da sua criação. Ver abaixo §18.6.

⁸¹Fitzmyer, *Paul* 42.

⁸²Notar o paralelo deliberado entre a revelação da justiça de Deus (1,17) e a revelação da sua ira (1,18). Sobre o significado da “justiça de Deus”, ver abaixo §14,2.

⁸³Este entendimento da ira de Deus como conseqüência e resultado da desobediência ajuda a explicar a difícil passagem de 1Ts 2,16. Feine, *Theologie* 307-8, compara Sl 79,5; 103,9 e Is 57,16 e observa que Rm 9,22 é qualificado por 11,32. Ver também Cl 3,6 e meu *Colossians* 216-17.

parte maior da ofensiva do monoteísmo judaico: que Javé não era simplesmente a manifestação nacional do Deus supremo tal como *todos* os povos podiam reivindicar para si mesmos. Pelo contrário, só Israel tinha a verdadeira percepção de Deus, porque o Deus único oferecera a Israel a revelação especial de si mesmo mediante os pais e Moisés e porque de todas as nações Deus escolhera só Israel como seu. A reivindicação foi classicamente expressa em Dt 32,8-9:⁸⁴

Quando o Altíssimo distribuía as nações,
quando espalhava os filhos de Adão,
ele fixou fronteiras para os povos,
conforme o número dos filhos de Deus;
mas a parte de Javé foi o seu povo,
o lote da sua herança foi Jacó.

Naturalmente esta reivindicação criou tensão na teologia de Israel, tensão inevitável entre particularismo (Deus de Israel) e universalismo (um só Deus). Isso aparece evidente em profecias tais como a de Amós 9,7 (“Não fiz Israel subir do país do Egito, os filisteus de Cáftor e Aram de Quir?”), e de Jonas (o Deus de Israel igualmente interessado pelo povo de Nínive).⁸⁵ Também poderíamos mencionar João Batista: “Não penseis que basta dizer: ‘Temos por pai a Abraão’; pois eu vos digo que até destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão” (Mt 3,9/Lc 3,8). Isso também era implícito na tensão entre as obrigações de Deus como criador e como Deus de Israel, e na afirmação de que o Deus de Israel julga imparcialmente. Mas o aspecto a ser notado aqui é que Paulo estava plenamente consciente dessa tensão e soube explorá-la com efeito num ponto-chave da sua argumentação em Romanos. “Deus é Deus só dos judeus? Não é também Deus dos gentios? É certo que também dos gentios, pois há um só Deus” (Rm 3,29-30). Esta não era uma proposição da qual discordassem muitos judeus da época de Paulo. Uma apologética cristã exagerada supôs uma antítese injustificada entre particularismo judaico e universalismo cristão.⁸⁶ Neste caso era o corolário imediato, deduzi-

⁸⁴Sobre a idéia de Israel como herança de Deus, ver, p. ex., 1Rs 8,51.53; Sl 33,12; 74,2; Is 6,17; Jr 10,16; Mq 7,18; Eclo 24,8; *Salmos de Salomão* 9.8-9.

⁸⁵Sobre Deus como Deus de todas as nações, ver também Sl 145,9; Sb 11,22-24; 1 *Enoc* 84,2.

⁸⁶O protesto de Dahl nesse ponto tem sido por demais ignorado: “Nenhum judeu ou cristão judeu negaria que Deus, sendo único, é não só o Deus dos judeus, mas também o Deus dos gentios... tanto o monoteísmo judaico quanto o monoteísmo cristão é particular

do por Paulo, explorando essa mesma tensão, que era mais controvertido: que esse Deus único de todos justifica tanto o judeu quanto o gentio pela fé (3,30).

Para Paulo era igualmente importante que a mesma afirmação pudesse ser expressa alternativamente: agora os gentios chegavam para participar das bênçãos prometidas por Deus particularmente a (por meio de) Israel (Gl 3,6-14). Os gentios que não haviam conhecido a Deus⁸⁷ agora receberam participação no conhecimento de Israel (4,8-9).⁸⁸ Daqui o desembaraço de Paulo ao saudar as comunidades predominantemente gentílicas de Roma e outros lugares como “amados por Deus,⁸⁹ chamados para ser santos”,⁹⁰ “eleitos de Deus”,⁹¹ isto é, usando epítetos que haviam caracterizado a visão que Israel tinha de si. Os gentios participam das bênçãos de Deus participando do status especial que Deus conferira a Israel.

De fato, esta se torna a versão paulina da tensão entre particularismo e universalismo na teologia de Israel. Como podia Deus ser o Deus de Israel e o Deus dos gentios e dos judeus ao mesmo tempo? A tensão é evidente no uso que Paulo faz do que, segundo parece, já se havia tornado uma formulação tradicional: “herdar o reino de Deus”.⁹² Pois a linguagem da herança inevitavelmente evoca a promessa aos patriarcas, fundamental para a autocompreensão

e universal” (“Um Deus” 189,191). Ver também A.F. Segal, “Universalism in Judaism and Christianity”, in Engberg-Pedersen, org., *Paul in His Hellenistic Context* 1-29. Sobre a aceitabilidade final dos gentios como “gentios justos”, ver particularmente T.L. Donaldson, “Proselytes or ‘Righteous Gentiles’? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought”, *JSP* (1990) 3-27; e abaixo §6 n. 50. Ver também §24 n. 35 abaixo.

⁸⁷Cf. também 1Ts 4,5; 2Ts 1,8. Que as nações não conhecem Deus é visão judaica clássica (Jó 18,21; Sl 79,6; Jr 10,25; Sb 13,1; 14,22). Ver também Dupont, *Gnosis* 1-8.

⁸⁸O tema é mais bem expresso no resumo do pensamento paulino que é Efésios: não mais “excluídos da cidadania de Israel, estranhos às alianças da Promessa” e “sem Deus no mundo”, mas “concidadãos dos santos e membros da família de Deus” (Ef 2,12.19).

⁸⁹P. ex., Dt 32,15; 33,26; Sl 60,5; 108,6; Is 5,1,7; 44,2; Jr 12,7; 31,3; Br 3,36; a LXX traduz “Jeshurun” por *egapemenos* (“amado”). Notar ainda em Paulo Rm 9,25; 11,28; 1Ts 1,4; 2Ts 2,13.

⁹⁰“Os santos” = Israel (p. ex., Sl 16,3; Sl 34,9; Sl 74,3; Is 4,3; Dn 7,18.21-22; Tb 8,15; Sb 18,9; 1 QSb 3,2; 1 QM 3,5; 10.10), um elemento característico da saudação de Paulo (1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Fl 1,1; Cl 1,2; também Ef 1,1).

⁹¹Rm 1,7; 8,33; Cl 3,12. Cf. p. ex., 1Cr 16,13; Sl 105,6; Is 43,20; 65,22; Tb 8,15; Eclo 46,1; Sb 4,15; *Jub.* 1.29; 1 *Enoc* 1,3,8; 5,7-8; CD 4,3-4; 1 QM 12,1; 1 QpHab 10,13. Ver também meu *Romans* 502. É uma preocupação primária da argumentação de Paulo em Romanos 9-11 explicar o que a eleição de Israel significa para Israel; ver abaixo §19.

⁹²Mt 25,34; 1Cor 6,9-10; 15,50; Gl 5,21; também Ef 5,5; Tg 2,5.

de Israel (a herança da terra de Israel).⁹³ Mas o conceito de reino de Deus, como aparece em Paulo, parece destituído de qualquer caráter nacional e ter-se tornado expressão universal do domínio de Deus.⁹⁴ Talvez possamos ver aqui um eco do que foi o tema central de Jesus (o reino de Deus), especialmente em vista de tradições como Mt 8,11-12/Lc 13,28-29 e Mc 12,9, nas quais a adaptação da tensão judaica já é evidente.⁹⁵

Em Romanos a tensão alcança expressão crucial aguda em um dos subtemas principais da carta: a “fidelidade de Deus”. Era a questão proposta diretamente pela acusação do “judeu” por Paulo em Rm 2: “Que vantagem há então em ser judeu?... A infidelidade deles não anulará a fidelidade de Deus?” (Rm 3,1-3). Em outras palavras, Paulo só podia defender o seu evangelho para os gentios negando que Deus permanecia fiel a Israel? Sua negação, como lhe era habitual, foi enfática: *me genoito*: “De modo algum”. Mas a tensão permaneceu. Efetivamente, a argumentação teológica da carta atinge o seu clímax precisamente como a tentativa de descobrir a quadratura do círculo: que Deus é ao mesmo tempo Deus que elege e rejeita o outro (9,6-13) e o Deus que terá misericórdia de todos (11,25-32). O Deus de Israel é o Deus único, é o Deus de todos. E no seu sumário de conclusão Paulo procura manter a tensão, declarando que “Cristo assume ser ministro dos incircuncisos para honrar a fidelidade de Deus” (Rm 15,8).⁹⁶ Portanto, Christiaan Beker tem razão em ver nessa solução uma chave para o tema coerente do evangelho de Paulo, que ele postula como o triunfo final de Deus.⁹⁷

⁹³Gn 15,7-8; 28,4; Dt 1,39; 2,12; etc.; ver ainda J. Herrmann e W. Foerster, *TDNT* 3.769-80.

⁹⁴Comparar o fato de que em Dn 7 o reino é dado aos “santos do Altíssimo”, a Israel (7,25-27). Haverá um eco disso em Cl 4,11, que parece associar os judeus particularmente com o reino (cf. At 28,23.31)?

⁹⁵Para Mt 8,11-12/Lc 3,28-29, cf. particularmente Sl 107,3; Is 43,5-6; 49,12; Ml 1,11; Br 4,37. Para Mc 12,9, cf. 1Ts 5,1-7.

⁹⁶O fato de que o mesmo conceito hebraico “fidelidade” (*emet*, *emunah*) está atrás de *aletheia* (verdade) e *pistis* (fidelidade) obscurece a importância do tema para Romanos: *aletheia* (Rm 1,18.25; 2,2.8.20; 3,7; 15,8); *pistis* (Rm 1,17; 3,3.25). Ver meu *Romans* 44, 133, 847 e sobre 15,11 (850); ver também abaixo sobre “a justiça de Deus” (§14.2). Sobre a “fidelidade de Deus” em outras passagens de Paulo ver 1Cor 1,9; 10,13; 2Cor 1,18; 1Ts 5,24; cf. 2Ts 3,3 e 2Tm 2,13.

⁹⁷Beker, *Paul* 77-89,328-37. Mas Klumbies persiste em pôr o discurso de Paulo sobre Deus fundamentado em Cristo em “oposição diametral com a maneira judaica de entender Deus” (*Rede* 205; ver também sua conclusão, 245-46, 251-52). A abordagem de Moxnes é mais equilibrada (*Theology in Conflict*).

§2.6 Deus na experiência

Os antigos debates filosóficos sobre a existência e a natureza de Deus/deuses foram muito semelhantes aos debates filosóficos desde sempre.⁹⁸ Mas as convicções hebraicas antigas sempre foram mais profundamente enraizadas na experiência de revelação, isto é, Deus experimentado por meio de convocação e chamado (arquetipicamente de Abraão e Moisés), na inspiração profética, nas imagens emocionantes dos salmistas e na sabedoria dada de cima, sem falar das visões e experiências místicas dos apocalipses.

Também Paulo estava familiarizado com esses debates. A reprodução dos seus discursos nos Atos por Lucas (14,15-17 e 17,24-29) é muitas vezes questionada porque eles revelam uma “teologia natural” mais positiva do que implica a acusação de Rm 1,18-32. Mas os argumentos de ordem natural eram tão judaicos quanto gregos⁹⁹ e Rm 1 mostra uma disposição semelhante de usar categorias caracteristicamente estoicas. Já assinalamos “eterno” e “divindade” em Rm 1,20,¹⁰⁰ e em 1,26 e 28 as idéias de viver “de acordo com a natureza” e de ações que são “convenientes” são caracteristicamente, senão exclusivamente, estoicas.¹⁰¹ Contudo, é verdade que mesmo aqui Paulo parte de uma “cognoscibilidade de Deus”, que primariamente depende de revelação divina: “o que se pode conhecer de Deus é manifesto neles [gênero humano iníquo], pois Deus lho revelou” (1,19).¹⁰²

O próprio termo “conhecimento” esclarece a questão aqui tratada. Pois enquanto no pensamento grego o termo denota caracteristicamente uma percepção racional, o conceito hebraico também abrangia o conhecimento de relação pessoal. Bultmann propõe a questão nos seus próprios termos: o uso hebraico “é muito mais amplo que o grego, e o elemento de verificação objetiva é menos importante que o de detectar ou sentir ou aprender por experiência”.¹⁰³ O mesmo se dá

⁹⁸Ver especialmente os debates em Cícero, *Sobre a natureza dos deuses*.

⁹⁹Como indica o caráter judaico do discurso de At 17: vv. 24-25 - Ex 20,11; Sl 145,6; Is 42,5; 57,15-16; Sb 9,1-3.9; vv. 26-27 - Gn 1,14; Dt 32,8; Sl 74,17; Sb 7,18; vv. 27-28 - Sl 145,18; Jr 23,23.

¹⁰⁰Ver acima §2.4.

¹⁰¹*Physis* (“natureza”) não é conceito hebraico, mas primariamente grego e tipicamente estoico: “viver de acordo com a natureza” era o ideal estoico. E “o que convém” é uma frase estoica, um termo técnico em filosofia (ver mais em H. Köster, *physis*, TDNT 9.263-66 e H. Schlier, *katheko*, TDNT 3.438-40).

¹⁰²Ver Dupont, *Gnosis* 20-30.

¹⁰³R. Bultmann, *ginosko*, TDNT 1.697; ver ainda 690-92, 696-98.

com o conhecimento de Deus. Não se trata meramente de reconhecimento teórico de que o teísmo é posição intelectual viável. Conhecer a Deus é adorá-lo (1,21).¹⁰⁴ Como Paulo observou anteriormente: a sabedoria humana é inadequada para alcançar esse conhecimento (1Cor 1,21); conhecer a Deus é ser conhecido por ele, uma relação de ida e volta de reconhecimento e obrigação (Gl 4,9). Como nas Escrituras (hebraicas),¹⁰⁵ o “conhecimento de Deus” inclui experiência das ações de Deus,¹⁰⁶ o conhecimento de ida e volta do relacionamento pessoal.¹⁰⁷

Neste ponto devemos lembrar quão fundamental foi para a teologia de Paulo a experiência da sua conversão. Pois Paulo a recordava como uma experiência de revelação. O evangelho veio a ele “através de revelação”, quando Deus houve por bem “revelar seu Filho em (ou a) mim” (Gl 1,12.16). “Deus que disse ‘Do meio das trevas brilhe a luz’, foi ele mesmo quem reluziu em nossos corações para fazer brilhar o conhecimento da glória de Deus” (2Cor 4,6).¹⁰⁸ Esse sentido de conhecimento vindo de Deus como revelação pessoal está claramente presente também em 1Cor 2,7-13 — a sabedoria oculta de Deus “revelada a nós por meio do Espírito” — em analogia com o autoconhecimento individual e inspiração. E algo dessa natureza sem dúvida também está implícito na dupla referência à revelação divina com que Paulo começa, sem dúvida deliberadamente, a sua exposição teológica em Romanos (Rm 1,17-18).

Na correspondência aos coríntios Paulo também lembrou que não desconhecia “visões e revelações do Senhor”, incluindo a experiência mística de uma viagem celeste (2Cor 12,1-7). De fato, é possível que Paulo tenha praticado uma forma de misticismo judaico antes da sua conversão.¹⁰⁹ E sua concepção do processo de salvação como transformação pessoal e corporal¹¹⁰ não é sem relação com idéias presentes em apocalipses e práticas místicas judaicas, cuja motivação principal era o conhecimento de Deus e dos mistérios celestes.¹¹¹ Ao

¹⁰⁴Ver particularmente Bornkamm, “Revelation” 56; Schlier, *Grundzüge* 34-40.

¹⁰⁵P. ex., 1Sm 3,7; Sl 9,10; Is 43,10; Mq 6,5. Ver também Dupont, *Gnosis* 74-81. Ver também n. 87 acima.

¹⁰⁶Rm 1,28; Ef 1,17; Cl 1,10; cf. Fl 1,9; Cl 3,10; Fm 6.

¹⁰⁷1Cor 8,3; 13,12; Gl 4,9.

¹⁰⁸Sobre a conversão de Paulo também adiante §7.4 e §14.3.

¹⁰⁹J. Bowker, “‘Merkabah’ Visions and the Visions of Paul” *JSS* 16 (1971) 157-73.

¹¹⁰Ver adiante §18.2.

¹¹¹Ver em especial Segal, *Paul* cap. 2; C.R.A. Morray-Jones, “Transformational

mesmo tempo também devemos observar que Paulo fez questão de não ter em conta exatamente tais experiências (12,6-10).

Mais típico da experiência que Paulo teve de Deus foi o sentido da graça e da força que transformavam sua vida cotidiana. A graça de Deus a ele (ou dentro dele na estrada de Damasco) não foi em vão, mas estava com ele na eficácia do seu ministério (1Cor 15,10). O mesmo sentido da graça de Deus é enfatizado em outras passagens como a força transformadora da sua própria conversão¹¹² e como a força que explicava o seu sucesso missionário.¹¹³ Que “graça” e “força” são quase sinônimos no pensamento de Paulo confirma-o uma referência semelhante da sua experiência do poder transformador de Deus, o evangelho como a força de Deus que realiza salvação (Rm 1,16), a força que transcende toda a sua fraqueza demasiado humana,¹¹⁴ e posteriormente em Efésios, “o dom da graça de Deus que me foi concedida pela operação do seu poder” (Ef 3,7).¹¹⁵

Paulo também vivia a sua vida conscientemente “diante de Deus”, “aos olhos de Deus”.¹¹⁶ Fala livremente da confiança em Deus e vinda de Deus (2Cor 3,4-6). Via sua pregação produzir persuasão que só podia atribuir a Deus.¹¹⁷ Experimentava conforto da parte de Deus (2Cor 1,3-7).¹¹⁸ Os três grandes frutos do Espírito, amor, alegria e paz — cuja dimensão emocional não deve ser ignorada — ele os atribuía naturalmente a Deus. “Estamos em paz com Deus” (Rm 5,1). “O amor de Deus foi derramado em nossos corações” (Rm 5,5). “Que o Deus da esperança vos cumule de toda alegria e paz em vossa fé, a fim de que pela ação do Espírito Santo a vossa esperança transborde”, é a oração com que culmina o corpo da sua carta a Roma (Rm 15,3). A graça e a paz de Deus, o Pai, com que saudava todos os seus leitores não eram mera convenção.¹¹⁹

Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition”, JJS 43 (1992) 1-31; J.M. Scott, “The Triumph of God in 2Cor 2.14: Additional Evidence of Merkabah Mysticism in Paul”, NTS 42 (1996) 260-81.

¹¹²Gl 1,15 e 2,21.

¹¹³Rm 15,15; 1Cor 3,10; Gl 2,9.

¹¹⁴2Cor 4,7; 13,4.

¹¹⁵Ver também 1Cor 1,18; 2,5; 2Cor 6,7; 12,9; Cl 1,29. Ver também abaixo §13.2.

¹¹⁶1Ts 1,3; 3,9; 2Cor 2,17; 12,19. Ver também Schlier, *Grundzüge* 27. Apelar a Deus como testemunha (Rm 1,9; 2Cor 1,23; Fl 1,8; 1 Ts 2,5.10) era comum na literatura grega e judaica (ver meu *Romans* 28).

¹¹⁷1Cor 2,4-5; 1Ts 1,5.

¹¹⁸Ver também Rm 15,5; 1Cor 14,3.31; 2Cor 7,6.13; Cl 2,2; 1Ts 3,7; 2Ts 2,16; Fm 7.

¹¹⁹Ver Feine, *Theologie* 297-98.

O mesmo sentido de relação vivida com Deus é evidente na oração de Paulo. Não apenas no fato da sua característica ação de graças inicial, que era bastante convencional.¹²⁰ Mas parcialmente na afirmação regular da sua constância na oração [afirma isso sob juramento em Rm 1,9-10],¹²¹ que sugere uma vida vivida em relação de oração com Deus. Em parte também no acréscimo ocasional de “meu” — dando graças a “meu Deus”,¹²² que indica uma relação compreendida em termos pessoais. E ainda em parte na referência regular das suas cartas a Deus como “nosso Pai”,¹²³ cujo sentido de intimidade pessoal confirma-o a referência à invocação “Abba! Pai!” distintivo dos discípulos cristãos em Rm 8,15 e Gl 4,6. Em Rm 8,16 Paulo fala explicitamente de sentido de filiação de Deus como Pai que se apodera dos crentes quando rezam a oração do “Abba”.¹²⁴

Devemos notar aqui apenas o grau em que Cristo está ligado com o senso de Paulo de conhecimento e relação pessoal com Deus. A revelação transformadora da estrada de Damasco foi do Filho de Deus nele (ou a ele) (Gl 1,16). O conhecimento de Deus veio-lhe “na face de Cristo” (2Cor 4,6). Foi a graça do Senhor (Cristo) que ele experimentou como força na fraqueza (2Cor 12,9). A graça e o amor de Deus chegaram à sua expressão definitiva e culminante em Cristo (Rm 5,8; 15,8.39). A graça e a paz com que saudava seus leitores, atribui-as ao Senhor Jesus Cristo tanto quanto a Deus nosso Pai (Rm 1,7).¹²⁵ Suas orações eram oferecidas a Deus mediante Cristo (Rm 7,25). Naturalmente, voltaremos a tratar das implicações de tudo isso.¹²⁶ Por ora basta assinalar a dimensão experiencial da sua fé em Deus.¹²⁷

¹²⁰W.G. Doty, *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1973) 31-33.

¹²¹Rm 1,9-10; 1Cor 1,4; Fl 1,3-4; Cl 1,3; 1Ts 1,2-3; 2,13; 2Ts 1,3.11; 2,13; Fm 4; também Ef 1,16.

¹²²Rm 1,8; 1Cor 1,4 v.1; Fl 1,3; Fm 4.

¹²³A saudação regular nas cartas de Paulo (Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gl 1,3; Fl 1,2; Cl 1,2; 2Ts 1,1-2; Fm 3; também Ef 1,2; as pastorais não têm o característico “nosso” — 1Tm 1,2; 2Tm 1,2; Tt 1,4). De maneira semelhante nas bênçãos (Fl 4,20; 1Ts 3,11.13; 2Ts 2,16; também Ef 6,23). Também na oração (Cl 1,3.12; 3,17; 1Ts 1,3; 3,9-10; Ef 5,20).

¹²⁴Para Paulo a experiência da glossolalia evidentemente incluía um sentido de falar a Deus (1Cor 14,2.28).

¹²⁵Ver n. 123 acima.

¹²⁶Ver abaixo particularmente §10.5.

¹²⁷Ver também especialmente §16.4 adiante.

§2.7 Conclusão

a) Deus era a rocha e o fundamento da teologia de Paulo. As frequentes referências a Deus mostram quão fundamental era essa convicção, do mesmo modo que a omissão de Paulo em expor sua fé primordial em qualquer pormenor indica seu caráter de pressuposto.

b) O teísmo era quase universal no mundo antigo e igualmente pressuposto como evidente pela maioria daqueles com os quais Paulo se encontrou. Mas parte do caráter axiomático da fé de Paulo era sua convicção judaica herdada de que Deus é único. E isso sustentou resolutamente diante do politeísmo característico do mundo greco-romano.

c) Igualmente pressuposta era a convicção de que esse Deus único era o criador do cosmo e seria o juiz final. A integração entre criação e salvação na teologia de Paulo deriva diretamente do seu modo de entender Deus.

d) Que esse Deus único também era o Deus de Israel é, efetivamente, a tensão central na teologia de Paulo, o judeu que se considerava chamado para servir como apóstolo dos gentios.

e) A teologia de Deus de Paulo não era especulação absoluta, mas sustentada e formada pela sua própria experiência na conversão, na missão e na oração. É a integração entre rigor intelectual, realização missionária e pastoral, e experiência pessoal, que torna tão persuasivo seu discurso sobre Deus.

§3 A humanidade¹

§3.1 Pressupostos antropológicos

Ainda mais ocultas à vista na teologia de Paulo são suas idéias sobre o que significa ser humano. Isso é perfeitamente compreensível. Quem de nós, escrevendo a amigos ou tratando algum aspecto da teo-

¹**Bibliografia:** Barrett, *Paul* 65-74; Boyarin, *Radical Jew* cap. 3; E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit* (WMANT 29; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1968); P. Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University, 1988/Londres: Faber and Faber, 1989); Bultmann, *Theology* 1.191-246; Conzelmann, *Outline* 173-84; J. D. G. Dunn, "Jesus — Flesh and Spirit: An Exposition of Romans 1.3-4", *JTS* 24 (1973) 40-68; *Paul for Today* (Ethel M. Wood Lecture; Londres: University of London, 1993); Gnllka,

logia, julgaria necessário explicar o que entende ao falar, por exemplo, de “mente” ou “espírito” humano? Menos ainda que no caso dos seus pressupostos teísticos, os pressupostos antropológicos de Paulo não exigiam análise e discussão nas suas cartas. Mas nós que procuramos acompanhar o diálogo teológico de Paulo com os destinatários das suas cartas jamais começaremos a apreciar adequadamente a teologia de Paulo, se não entendermos sua antropologia. Pois o coração da sua teologia, e, aliás, da sua religião como um todo, foi o impacto da revelação e da graça divina sobre o ser humano. E ao escrever sobre esse impacto Paulo pressupunha coisas sobre o ser humano que precisamos entender, se quisermos compreender como a revelação e a graça “funcionavam” para Paulo na sua teologia e na sua religião. Neste caso, mais do que no da teologia de Paulo sobre Deus, teremos de suspender nossa tentativa de acompanhar a seqüência lógica da exposição teológica de Paulo em Romanos e estabelecer primeiro alguns elos menos óbvios no seu pensamento como um todo.²

O grau em que a antropologia de Paulo está entrelaçada com sua teologia pode ser ilustrado pelos dois termos mais importantes da sua antropologia — “corpo” e “carne”. O primeiro perpassa toda a teologia de Paulo e pode servir como motivo de ligação inesperado.³ Paulo emprega-o para falar do corpo humano (ver abaixo), desfavoravelmente, do “corpo de pecado” e do “corpo de morte” (Rm 6,6; 7,24), do corpo de carne de Cristo (Cl 1,22; 2,11) e do corpo ressuscitado (1Cor 15,44), do

Theologie 43-57; *Paulus* 205-20; **R. H. Gundry**, *SOMA in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology* (SNTSMS 29; Cambridge: Cambridge University, 1976); **R. Jewett**, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings* (Leiden: Brill, 1971); **E. Käsemann**, “On Paul's Anthropology”, *Perspectives* 1-31; **W. G. Kümmel**, *Man in the New Testament* (1948; Londres: Epworth, 1963); **D. B. Martin**, *The Corinthian Body* (New Haven: Yale, 1995); **Ridderbos**, *Paul* 115-21; **H. W. Robinson**, *The Christian Doctrine of Man* (Edinburgh: Clark, 1926); **J. A. T. Robinson**, *The Body: A Study in Pauline Theology* (Londres: SCM, 1952 = Philadelphia: Westminster, 1977); **A. Sand**, *Der Begriff “Fleisch” in den paulinischen Hauptbriefen* (Regensburg: Pustet, 1967); **Schlier**, *Grundzüge* 97-106; **U. Schnelle**, *Neutestamentliche Anthropologie* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991); **W. D. Stacey**, *The Pauline View of Man in Relation to Its Judaic and Hellenistic Background* (Londres: Macmillan, 1956); **Strecker**, *Theologie* 132-36; **Stuhlmacher**, *Theologie* 1.273-78; **Whiteley**, *Theology* 31-44.

²Entretanto, mesmo no primeiro tema principal da exposição de Paulo em Romanos ocorrem todos os termos antropológicos mais relevantes — *soma* (1,24), *sarx* (2,28; 3,20), *kardia* (1,21.24; 2,5.15.29), *nous* (1,28), *psyche* (2,9), *pneuma* (2,29), e *syneidesis* (2,15).

³Este foi o ponto de partida do estudo de John Robinson: “o conceito de corpo constitui a pedra fundamental da teologia de Paulo. Nos seus sentidos intimamente interligados a palavra *soma* une todos os seus grandes temas (*Body* 9). *Body* de Robinson tornou-se notavelmente popular.

pão sacramental (1Cor 10,16-17) e da Igreja como o corpo de Cristo.⁴ A extensão do uso em Colossenses é particularmente notável — o corpo do cosmo (1,18), o corpo humano (2,23), o corpo de carne de Cristo (1,22; 2,11), Cristo como a encarnação da plenitude divina (2,9). Cristo a “realidade” final (2,17), e o corpo da Igreja (1,18.24; 2,19; 3,15).⁵ Quanto à “carne”, este termo é obviamente crucial para o modo como Paulo entende a operação do evangelho. Independentemente de qualquer outra coisa, o termo descreve claramente o campo de força oposto ao Espírito de Deus: viver “segundo a carne” é a antítese da vida cristã (Rm 8,4-13); a carne é solo que produz corrupção (Gl 6,8). E contudo, como veremos, poucos termos foram mais mal entendidos e raramente a idéia de Paulo foi mais deturpada que na tradução de *sarx*, “carne”.

Mas algumas vezes a importância da antropologia de Paulo foi exagerada. Numa passagem famosa Bultmann afirmou que “toda afirmação sobre Deus é simultaneamente afirmação sobre o homem e vice-versa. Por essa razão e nesse sentido a teologia de Paulo é ao mesmo tempo antropologia”.⁶ Infelizmente essa afirmação prestou-se com demasiada facilidade a uma espécie de reducionismo antropológico, como vemos no corolário de um dos discípulos de Bultmann, Herbert Braun, de que a cristologia é a “variável”, enquanto “o elemento essencialmente cristão, a constante... no Novo Testamento” é a “autocompreensão da fé”.⁷ Apesar disso, a observação de Bultmann é importante em dois pontos.

Primeiro, ele salienta até que ponto a teologia de Paulo é prática e não meramente especulativa. Paulo escrevia como missionário e pastor e não como teólogo acadêmico, ou, para ser mais preciso, escrevia como teólogo pastor-missionário. Paulo falava de Deus e de Cristo porque a realidade de Deus e de Cristo incidia diretamente nele mesmo e nas suas igrejas. Bultmann estava simplesmente pon-do em suas próprias palavras o famoso aforismo de Melancton: “conhecer Cristo [é] conhecer seus benefícios”.⁸

⁴Rm 12,4-5; 1Cor 12,12-27; Cl 2,19; Ef 4,12-16.

⁵Ver meu “The ‘Body’ in Colossians” in Schmidt and Silva, orgs., *To Tell the Mystery* (§12 n. 1) 163-81.

⁶Bultmann, *Theology* 1.191.

⁷H. Braun, “Der Sinn der neutestamentlichen Christologie”, ZTK 54 (1957) 341-77 (aqui 371) = “O sentido da cristologia do Novo Testamento”, in *God and Christ: Existence and Providence*, JTC 5 (1968) 89-127 (aqui 118).

⁸*Loci Communes* 1521 — o ponto de partida para Hultgren, *Christ and His Benefits* (§9 n. 1).

Em segundo lugar, a despeito do individualismo existencialista de Bultmann, a sua afirmação realça a interdependência das diferentes facetas da teologia de Paulo. Ou, em outras palavras, a teologia de Paulo é *relacional*. Quer dizer, ele não estava preocupado com Deus por si mesmo ou com a humanidade por si mesma. Os debates filosóficos clássicos gregos sobre a existência e a subsistência e os debates eclesiais posteriores sobre as naturezas de Cristo estão longe de Paulo. Como a abertura da sua exposição do evangelho em Rm 1,16ss mostra claramente, sua preocupação era mais com a humanidade em relação a Deus, com os homens e mulheres nas suas relações mútuas e, subsequente, com Cristo enquanto resposta de Deus à condição humana. Em outras palavras, a antropologia de Paulo não é forma de individualismo; as pessoas são seres sociais, definidas como pessoas pelos seus relacionamentos. Na perspectiva paulina, os seres humanos são como são em virtude do seu relacionamento com Deus e com seu mundo. O seu evangelho é o evangelho de Deus em Cristo reconciliando o mundo consigo mesmo. Sua doutrina da salvação é a do homem e da mulher sendo restaurados à imagem de Deus no corpo de Cristo. E assim por diante. Esse contexto é vital para a compreensão certa da antropologia de Paulo.

Esse esclarecimento sobre a concepção paulina do ser humano é muito importante, porque grande parte da antropologia de Paulo é inevitavelmente estranha ao nosso modo de ver moderno. Convém indicar o perigo que existe aqui: aproximar Paulo com nossos próprios pressupostos, igualmente não examinados, sobre como a pessoa é constituída e aplicá-los ao que Paulo diz.⁹ Deixar de perguntar o que significa ser um ser humano em nosso tempo impede-nos de reconhecer quão diferente e distinta era a concepção de Paulo. Deixar de perguntar o que significava ser um ser humano no pensamento de Paulo pode impedir-nos de ouvir como a sua teologia pode desafiar a nossa própria concepção. O antigo oráculo inscrito no templo de Apolo em Delfos “*gnothi seauton*, conhece-te a ti mesmo” (Platão, Protágoras 343b), e a famosa máxima de Sócrates “A vida sem exa-

⁹Notar particularmente a advertência de Martin contra a leitura de Paulo em termos de dualismo ontológico cartesiano, isto é, de uma lado, corpo, matéria, natureza e o físico e, de outro, alma, não-matéria, o sobrenatural e o espiritual (*Corinthians Body* 3-37). Cf. Robinson, *Body* 12-13.

me não é vida digna de um ser humano” (Platão, *Apologia* 38a), podem ter aplicação mais ampla do que à primeira vista parece.

Maior confusão ainda trouxe o prolongado debate sobre se a antropologia de Paulo foi influenciada mais por categorias helenísticas ou por categorias judaicas e a repartição das idéias de Paulo de acordo com tal discussão.¹⁰ Há, é verdade, uma distinção em termos gerais que tem algum mérito e valor. Isto é, em termos simplificados, enquanto o pensamento grego tendia a considerar o ser humano como constituído de partes distintas, o pensamento hebraico via-o mais como uma pessoa total existindo em dimensões diferentes. Poderíamos dizer que era mais caracteristicamente grego conceber a pessoa humana “partitivamente”, enquanto era mais caracteristicamente hebraico concebê-la “aspectivamente”. Isto é, falamos de uma escola que *tem* um ginásio (o ginásio é parte da escola); mas dizemos eu sou brasileiro (minha brasilidade é um aspecto de todo o meu ser).¹¹

Todavia não é fácil compreender adequadamente a complexidade e a diversidade da evolução do debate na filosofia grega sobre física com essas distinções.¹² E a influência do pensamento helenístico, particularmente sobre o judaísmo da diáspora, de qualquer maneira diminui a distinção, como constantemente demonstra Fílon. No uso efetivo a coincidência entre escritores e escolas particulares estende-se através de todo o espectro. O próprio Paulo, como homem que viveu nos dois mundos, até certo ponto está dividido sobre o assim chamado divisor de águas. Por exemplo, poucos contestariam que o uso que Paulo faz de *psyche* (“alma”) está em continuidade direta com o hebraico *nephesh*, e o mesmo se pode dizer de *sarx* (“carne”) e *pneuma* (“espírito”).¹³ Ao mesmo tempo, é sabido que *soma* (“corpo”) não tem equivalente direto em hebraico,¹⁴ que *nous* (“mente”) é con-

¹⁰O debate remonta a H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre* (Kiel, 1872), e focalizou especialmente a antítese *pneuma-sarx* (“espírito-carne”) em Paulo. Entrou em nova fase na discussão da possível influência gnóstica sobre Paulo, que dominou as décadas de meados do século XX. O debate teve uma análise retrospectiva, p. ex., de Stacey, *Man* 40-45 e, quanto a termos individuais, de Jewett, *Antropological Terms*.

¹¹A distinção “aspectivamente/partitivamente” é tomada de Whiteley, *Theology* 36. Ver também 41-44, e cf., p. ex., Robinson, *Body* 14; E. Jacob, *psyche*, *TDNT* 9.630-31; Stuhlmacher, *Theologie* 1.274.

¹²Basta ver os extratos fornecidos por Long/Sedley.

¹³Ver abaixo §§3.3 e 3.6.

¹⁴Na LXX *soma* traduz várias palavras hebraicas diferentes; ver F. Baumgärtel, *soma*, *TDNT* 7.1044-45.

ceito muito mais caracteristicamente grego que hebraico,¹⁵ e que Paulo toma o conceito de *syneidesis* (“consciência”) do uso grego.¹⁶ Mas seria insensato deduzir o sentido de Paulo diretamente do diferente uso hebraico e grego desses termos. O que é determinante para nós é a maneira como Paulo os empregou, qualquer seja a sua origem. Ou ainda, poderíamos começar pela famosa observação de Bultmann de que por “corpo” Paulo quer dizer “a pessoa inteira”; o homem não *tem* um *soma*, ele é *soma*.¹⁷ No contexto pode-se ler isso facilmente como a afirmação da influência hebraica contra o uso mais tipicamente grego. Mas é bem conhecido que no uso grego frequentemente e desde tempos muito antigos *soma* pode significar a pessoa inteira ou funcionar como pronome reflexivo.¹⁸

Portanto, em vez de jogar a influência hebraica e grega uma contra a outra ou gastar tempo procurando paralelos particulares no pensamento grego ou no hebraico, como se isso pudesse explicar plenamente a antropologia paulina, o método mais promissor é procurar a coerência do pensamento de Paulo em si mesmo e apenas chamar a atenção para pontos de influência possível quando estes forem relevantes para nossa compreensão melhor de Paulo.

Começaremos tentando esclarecer a força dos dois principais termos antropológicos de Paulo, *soma* “corpo”, e *sarx*, “carne”.

§3.2 *Soma*

Soma é um dos dois termos mais importantes de Paulo no seu discurso a respeito da humanidade. Ocorre mais de 50 vezes nas cartas paulinas incontestadas, segundo o uso que poderíamos chamar de normal, isto é, referente ao corpo humano da existência cotidiana. Romanos contém alguns empregos surpreendentes, mas qua-

¹⁵Ver abaixo §3.5.

¹⁶O conceito (se não a experiência) está quase totalmente ausente em escritos judaicos (primeiro em Sb 17,11 no sentido de “[má] consciência”), mas estava bem estabelecido no uso grego popular no século I a.C. (ver C. Maurer, *synoida*, TDNT 7.902-4, 908-13). Ver ainda especialmente C.A. Peirce, *Conscience in the New Testament* (Londres: SCM/Chicago: Allenson, 1955); H.-J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus* (WUNT 2.10; Tübingen: Mohr, 1983). Ver também abaixo §6.3 e §24.7.

¹⁷Bultmann, *Theology* 1.192, 194; a última é citada como um axioma aprovado por Conzelmann, *Outline* 176; Bornkamm, *Paul* 130; e Stuhlmacher, *Theologie* 1.274.

¹⁸Ver, p. ex., E. Schweizer, *soma*, TDNT 7.1026 (Eurípides), 1028 (Plato), 1030 (Xenophon), 1032 (Lycurgus), e 1040 (Plutarch).

se sempre em versículos isolados,¹⁹ o que torna difícil penetrar na idéia de Paulo. Mas, felizmente, ICor traz uso mais intensivo, através do qual o âmbito da concepção do corpo segundo Paulo se torna mais claro.

Como esclarecimento preliminar, notemos que o próprio termo “corpo” ilustra bem as dificuldades para correlacionar o pensamento do século XX com o de Paulo e para resolver a questão da influência grega ou hebraica. Em inglês [como também em português] o primeiro sentido da palavra “corpo” usualmente é o “organismo material” individual ou cadáver.²⁰ Assim os falantes de língua inglesa [igualmente os de língua portuguesa] terão dificuldade de libertar-se da identificação corpo=corpo físico. Esse sentido, na verdade, reflete o uso grego antigo e continuado. Em Homero *soma* sempre significa “corpo morto, cadáver”.²¹ E a conotação entrou no uso bíblico na LXX e no NT não-paulino,²² refletindo a concepção grega mais “partitiva” da pessoa, o *soma* como não integrante da pessoa. Mas, conforme já foi observado, a LXX é insegura no seu uso de *soma*, porque o termo não tem equivalente direto no hebraico. E, como teremos de explicar adiante, não é a coincidência entre “corpo” e “carne” que provavelmente expressa noções hebraicas distintas tanto quanto as passagens em que *soma* é tradução mais tentativa de outros termos hebraicos. Vem mais diretamente ao caso o fato de que Paulo nunca usa *soma* no sentido de cadáver. Isso nos adverte mais uma vez que ler a antropologia de Paulo à luz do uso moderno ou do uso grego antigo provavelmente distorceria já desde o ponto de partida nossa apreciação do pensamento de Paulo.

No uso de Paulo, *soma*, como tantos outros dos seus termos, tem todo um espectro de significados. O enfoque na fisicidade é apenas uma das extremidades do espectro. Como veremos daqui a pouco, *soma* denotando o corpo humano inclui o corpo físico, porém é mais do que isso. Uma palavra melhor — que também nos ajudaria a romper com nossos preconceitos do século XX — é o termo alternativo “corporificação” (embodiment) — *soma* como a corporificação da pessoa. Neste sentido *soma* é conceito relacional. Denota a pessoa

¹⁹Contudo, notar as 3 ocorrências em 8,11-13.

²⁰*Concise Oxford Dictionary*, “body”.

²¹LSJ, *soma*.

²²Ver novamente Baumgärtel, *TDNT* 7, 1.045; também BAGD, *soma* 1a.

corporificada em determinado ambiente. É o meio pelo qual a pessoa se relaciona com esse ambiente e vice-versa. É o meio para viver no ambiente, para experimentá-lo. Isso ajuda a explicar o grau de coincidência com o sentido mais estreito de “corpo físico”, pois o ambiente da experiência do dia-a-dia é ambiente físico. Mas *soma* como corporificação significa mais que mero corpo físico: é o “eu” corporificado, o meio com o qual “eu” e o mundo agimos um sobre o outro.²³

Alternativamente, poderíamos usar um termo como “corporeidade”. Pois é precisamente a “corporeidade” que permite aos indivíduos como corpos interagirem entre si, cooperar uns com os outros.²⁴ O corpo é o meio dessa interação e cooperação. Reduzir isso simplesmente a intercâmbio físico, como um aperto de mão ou de bens físicos, seria reduzir uma colaboração multidimensional de pessoas a algo mais unidimensional. É precisamente a interação de indivíduos corporalmente que faz com que tenha sentido falar de um corpo social, ou corporação, isto é, de indivíduos como corpos trabalhando juntos em harmonia para um objetivo comum. Se “corpo” significasse apenas “corpo físico”, tal uso seria muito discreto, e a alguma distância do sentido básico. Mas corpo entendido no sentido de denotar corporalidade leva diretamente à idéia de corpo social (corporate).

Esses pontos podem ser facilmente ilustrados pela linguagem de Paulo a respeito do corpo. É verdade que ele muitas vezes fala do corpo quando pensa primariamente na função física ou presença fi-

²³Robinson, *Body* 28, vai longe demais ao sugerir que “*soma* é o equivalente mais próximo da nossa palavra personalidade”, introduzindo uma categoria moderna ainda mais problemática. Gundry, *SOMA*, por outro lado, enfraquece criticamente a sua posição (que *soma* sempre significa o corpo físico) enfocando de maneira demasiado restrita essa extremidade do espectro no seu uso bíblico, ao concentrar sua crítica na sugestão de Bultmann de que *soma* significa “a pessoa toda”, deixando assim de discutir uma posição mais nuanceada (como aqui em termos de “corporificação”).

²⁴Este foi o ponto no qual Käsemann rompeu com a concepção mais individualista de corpo de Bultmann em termos de “relação consigo mesmo”, definindo o corpo como a “capacidade humana de comunicação” (“*Anthropology*” 21; “sempre somos o que somos no mundo de pertença e participação”; mais completo 18-22; ver também Stuhlmacher, *Theologie* 1.275; mas Becker, *Paul* 385, adverte que a opinião de Käsemann pode ser igualmente ideológica na origem). Com tendência semelhante, o ponto de partida do estudo de Robinson sobre o uso paulino é “a vasta solidariedade da existência histórica” (*Body* 8); “o corpo-carne não era o que separava um homem do seu vizinho; era, pelo contrário, o que o ligava no feixe da vida com todos os homens e a natureza” (*Body* 15). Schweitzer encontra esse sentido já no uso de *soma* pela LXX; “é usado para o homem em confrontação com os outros” (*TDNT* 7.1048).

sica. A humanidade decaída, entregue aos desejos do seu coração, desonra seus corpos entre si (Rm 1,24). Marido e mulher “têm autoridade” um sobre o corpo do outro (1Cor 7,4), ainda que, presumivelmente, Paulo não pense na relação sexual destes como ato puramente “físico”.²⁵ Paulo estará presente “pelo Espírito”, embora ausente “de corpo” (1Cor 5,3). Presença “no corpo” significa estar ausente do Senhor e vice-versa (2Cor 5,6.8).²⁶ Paulo lembra uma experiência “fora do corpo” (2Cor 12,2-3), embora, como declara, não tenha certeza se aconteceu “no corpo” ou “fora do corpo”. Fala de trazer as marcas de Cristo em seu corpo (Gl 6,17), presumivelmente pensando em especial nas cicatrizes e efeitos físicos dos vários açoitamentos e duros sofrimentos que suportou, embora o pensamento semelhante de 2Cor 4,10 (“trazer a morte de Jesus em nosso corpo”) nos ponha em contato com a concepção muito mais rica de “participar dos sofrimentos de Cristo”.²⁷ Até mesmo a tricotomia de “espírito, alma e corpo” em 1Ts 5,23, que soa mais partitiva, aparece num contexto que enfatiza a “integralidade”,²⁸ em que a enumeração é mais como a de Dt 6,5, denotando um compromisso total.²⁹

Todavia, em outras passagens o sentido mais rico de “corporificação” está mais claro. O espectro dos sentidos é particularmente evidente em 1Cor 6,13-20, em que Paulo usa *soma* oito vezes. Poderíamos contentar-nos com o sentido de “corpo físico”, quando fala de relações sexuais com prostituta (6,13.16.18). Mas Paulo também lembra aos coríntios que “vossos corpos são membros de Cristo” (6,15), em que o estreitamento do sentido para corpos físicos certamente diminuiria o sentido de Paulo. O que Paulo lembrava aos coríntios era que *eles mesmos* (“a nós” — 6,14) eram membros de Cristo, mas eles precisamente como seres corporificados, cujos atos corporais indicavam a qualidade e o caráter do seu compromisso e do seu discipulado.³⁰ Por-

²⁵Cf. Gnllka, *Theologie* 44.

²⁶O comentário da Jewett segundo o qual o uso de *soma* por Paulo aqui “é totalmente gnóstico” (*Anthropological Terms* 276) ilustra a isenção do seu estudo na época, pois foi escrito quando a hipótese gnóstica para explicar os problemas em Corinto estava no auge da sua influência.

²⁷Ver abaixo §18.5.

²⁸*Holoteles, holokleron*, ambos significando “inteiro, completo”. Ver também Schnelle, *Anthropologie* 123.

²⁹Robinson, *Man* 108; Stacey, *Man* 123 opõem-se à sugestão de Jewett, *Anthropological Terms* 175-83, de que Paulo aqui resiste a uma “tentativa libertinista de dividir o homem em partes mais altas e partes mais baixas”.

³⁰Cf. Bultmann, *Theology* 1.195 (mas depois com glosa existencialista — 195-196, 199; Barrett, *1 Corinthians* 147-49; Jewett, *Anthropological Terms* 260-61.

tanto, o conceito de corpo é maior que o de corpo físico. Além disso, enquanto corpos estavam inevitavelmente em relacionamentos sociais que determinavam sua identidade, e era seu relacionamento social como membros do corpo de Cristo que deveria ser decisivo e tornar impensável a relação corporal com prostituta, representante de outra ordem social.³¹ Nas duas referências conclusivas, o corpo como “templo do Espírito Santo” é outra forma de dizer “o Espírito Santo em vós” (6,19), isto é, não só no corpo físico, como se o corpo fosse algo distinto da pessoa inteira, mas o corpo como a corporificação de toda a pessoa. E o convite final “glorificai a Deus em vosso corpo” é a dedução tirada do fato de que “vós fostes comprados por alto preço” (6,20). Quer dizer, é convite não só para disciplinar o corpo físico, mas também para relações sociais disciplinadas.

A importância do corpo como corporificação pessoal também é clara em Rm 12,1. Quando Paulo exorta os fiéis romanos “a que ofereçais vossos corpos como sacrifício”, certamente não os convida a oferecer braços e pernas sobre um altar sacrificial. Seu convite é, pelo contrário, no sentido de que se ofereçam a *si mesmos*. O paralelismo com 6,13 e 16 põe a questão fora de qualquer discussão: “entregar vossos corpos” (12,1) = “entregar-vos a vós mesmos” (6,13.16).³² Mas o que deviam oferecer era eles mesmos precisamente como corpos, eles mesmos na sua corporeidade, nas relações concretas que constituíam sua vida do dia-a-dia. O equivalente ao oferecimento de Israel no sacrifício cúltilo era a dedicação expressa nas suas relações corporificadas.³³

As implicações são as mesmas, ainda que não tão diretamente claras, em outras passagens. Quando Paulo observa que o corpo de Abraão “já estava morto” (Rm 4,19), quer dizer que Abraão estava impotente. Quando diz “Trato duramente o meu corpo” (1Cor 9,27) provavelmente não se refere simplesmente a mortificação ascética física,³⁴ mas a

³¹Cf. a discussão por ângulo diferente de Martin, *Corinthian Body* 176-77. Para propor a questão Paulo adapta Gn 2,24: “quem se une a uma prostituta constitui com ela um só corpo” (6,16).

³²O termo médio aqui é “entregar vossos corpos” (a mesma palavra usada em 1Cor 6,15, também em Rm 6,13.19: *soma* denotando a coletividade dos “membros” (ver ainda meu *Romans* 337, 709).

³³Ver também especialmente E. Käsemann, “Worship in Everyday Life” (§20 n. 1) e abaixo §20.3.

³⁴Cf. Cl 2,23: “mortificação do corpo, sem valor algum senão para satisfação da carne”.

estrita disciplina de vida e de conduta.³⁵ Quando fala até da possibilidade de um martírio sem amor, diz: “Ainda que eu entregasse meu corpo para me gloriar (ou para ser queimado)” (1Cor 13,3); pelo menos na leitura variante, o “eu” que entrega o seu corpo é o “eu” do corpo queimado.³⁶ Quando diz que cada qual receberá retribuição “de acordo com o que tiver feito através ou por meio do corpo” (2Cor 5,10),³⁷ pensava evidentemente no corpo como o meio (assim poderíamos dizer) de auto-expressão.³⁸ Ao falar da sua “presença corporal como fraca” (2Cor 10,10), Paulo certamente tem em mente não apenas a sua força ou aparência física, mas a impressão que toda a sua maneira e apresentação do evangelho causava nos seus ouvintes (1Cor 2,3). Ou quando expressa seu desejo sincero de “que Cristo seja engrandecido em meu corpo” (Fl 1,20), novamente, sem dúvida, tinha em mente mais que a fisicidade da sua aparência ou das suas ações, a natureza do seu testemunho como corporificado. Difícilmente podemos imaginar que Paulo queria glorificar Cristo somente mediante uma parte da sua existência, o corpo como um subconjunto de todo o seu ser. Queria, ao contrário, glorificar Cristo através de toda a sua vida, apesar do fato de que estava sendo mantido prisioneiro num cárcere romano.

Levando em conta o que foi dito acima sobre corpo social, devemos observar ainda que no segundo grande conjunto de termos referentes ao corpo em 1Cor (17 vezes em 12,12-27) Paulo faz uso extensivo do corpo como modelo de cooperação e inter-relação humana. Teremos de voltar a esse tema posteriormente em relação a outro assunto.³⁹ Aqui se trata apenas de realçar as dimensões sociais que são conseqüentes e constituem o corolário inevitável da corporeidade. É a interação entre corpo social e corpo corpóreo, entre Igreja como corpo e relações mútuas (corporais, isto é, também sociais), que fornece a ligação anterior em 1Cor 11,29-30. Porque os crentes são seres corporificados, cuja corporificação é o que lhes possibilita funcionar coleti-

³⁵Em relação a este versículo e aos seguintes dois, comparar Gundry, *SOMA* 36-37, 47-48.

³⁶A variante é tomada como original pela NIV, NJB e NRSV; mas ver Fee *1 Corinthians* 629 n. 18 e 633-34.

³⁷Sobre a frase em si (*dia tou somatos*) ver, p. ex., Furnish, *2 Corinthians* 276.

³⁸Até Gundry concorda aqui que “o soma é o próprio homem” (*SOMA* 47). De maneira semelhante em Rm 8,13 “as obras do corpo” não é frase de distanciamento pela qual o perpetrador se distanciaria das suas ações, mas uma forma alternativa de falar do “mal que eu pratico” (7,19).

³⁹Ver abaixo §§20.4-5.

vamente como corpo; não “discernir o corpo” tem conseqüências corporais (muitos doentes e fracos, alguns até mortos).⁴⁰

De certo modo o que mais chama a atenção é a distinção que Paulo faz entre o corpo atual e o corpo da ressurreição em 1Cor 15,35-44, o terceiro maior grupo de termos sobre corpo em 1Cor (9 ocorrências). Evidentemente, enfrentando alguma incredulidade de que possa haver ressurreição do corpo (15,12-35),⁴¹ Paulo responde reprovando a implicação de que o único corpo que se podia conceber era o insatisfatório corpo atual. “Insensato! O que semeias não readquire vida a não ser que morra. E o que semeias não é o corpo que há de nascer, mas simples semente... Mas Deus lhe dá corpo como quer; a cada uma das sementes o corpo que lhe é próprio” (15,36-38). Paulo prossegue distinguindo entre corpos celestes e corpos terrestres (15,40), visto que o seu uso incomum de *soma* para sol, lua e estrelas⁴² já indica que Paulo abria o seu próprio caminho neste ponto. A analogia é aplicada (15,42-44): o corpo atual (a corporificação da alma) termina em corrupção, desonra, fraqueza; o corpo da ressurreição (a corporificação do Espírito — 15,45) é ressuscitado em incorruptibilidade, glória, poder. O corpo psíquico é à semelhança de Adão, tirado da terra, feito de pó; o corpo espiritual será modelado conforme o corpo da ressurreição de Cristo (15,45-49).⁴³ Evidentemente, o corpo psíquico, o corpo presente como tal, não pode participar do reino de Deus; também é carne e sangue corruptível, e só o corpo incorruptível, espiritual, é capaz de herdar o reino de Deus (15,50).⁴⁴

⁴⁰Há outras dimensões nesta rica passagem. Concentro-me só nas dimensões sociais que G. Theissen foi o primeiro a difundir efetivamente (ver abaixo §22.6). Notar aqui particularmente Martin, *Corinthian Body* 194-96: “Ao abrir o corpo de Cristo ao cisma, eles abrem seus próprios corpos à doença e à morte” (194); mas ver também §22 n. 66 abaixo.

⁴¹Note-se o fato de que o tema do capítulo é a ressurreição *dos mortos* (a frase é repetida 13 vezes); ver especialmente M. de Boer, *The Defeat of Death: Apocalyptic Eschatology in 1 Corinthians 15 and Romans 5* (Sheffield: JSOT, 1988). Com referência ao debate sobre qual era a posição coríntia aqui referida, ver, p. ex., R.A. Horsley, “How Can Some of You Say That There Is No Resurrection of the Dead?” *Spiritual Elitism in Corinth*, *NovT* 20 (1978) 203-31, e A.C. Thiselton, “Realized Eschatology at Corinth”, *NTS* 24 (1977-78) 510-26.

⁴²O termo comum mais típico entre seres humanos e estrelas seria *psyche* (“alma”), Martin, *Corinthian Body* 126, que nos lembra (um dos seus temas principais) que a distinção não seria entre material e imaterial (127).

⁴³Continuo não entendendo como alguns exegetas não reconhecem aqui a referência à corporificação ressuscitada de Cristo (ver minha *Christology* 107-8); apesar disso, comparar Rm 8,11 e Fl 3,21. Ver ainda abaixo §11.5a.

⁴⁴Cf. a estimulante abordagem de Martin (*Corinthian Body* 123-29), embora admita que o conceito de totalidade de Paulo é demasiadamente determinado pela sua análise

Difícilmente a proposição poderia ser mais clara para nós. A redenção para Paulo não era uma espécie de fuga da experiência corporal, mas a transformação numa espécie diferente de existência corporal (15,51-54). “Corpo” é o termo comum. Mas não corpo de carne, ou corpo feito de pó ou corpo corruptível ou corpo mortal. Este é só a corporificação presente, a corporificação apropriada para um mundo físico sujeito à decomposição e à morte.⁴⁵ A corporificação do corpo da ressurreição será diferente, corporificação apropriada para o mundo do Espírito, além da morte. Difícilmente podemos dizer o que Paulo tinha em vista. Muito possivelmente ele mesmo só usava essas distinções heurísticamente, para indicar o fato (“que” existe tal coisa) da distinção e não o seu “o quê”. Mas para nós aqui a questão é precisamente o fato da distinção. Pois é isso que sublinha a natureza do conceito de “corpo” de Paulo, e precisamente como corporificação dentro de um todo corporativo e social mais amplo.

Portanto, em resumo, *soma* para Paulo expressa o caráter de humanidade criada — isto é, como existência corporificada. É precisamente como corporificada, e por meio dessa corporificação, que a pessoa participa da criação e funciona como parte da criação. O corpo, o corpo corporal e não apenas o corpo corporativo, é que torna possível a dimensão social para a vida, é o que permite ao indivíduo participar da sociedade humana, ou, em termos alternativos, é o que impede que o indivíduo opte por algo fora deste mundo, ou que construa uma religião que nega a interdependência e a responsabilidade social. Aqui podemos apenas observar que a exortação de Rm 12,1-2 passa logo para a exposição da responsabilidade social da igreja como um corpo em Cristo (12,3-8), e para as responsabilidades sociais mais amplas descritas em 12,9-13.14.⁴⁶ É também esse caráter somático da antropologia de Paulo que impede sua teologia de cair em qualquer dualismo real entre criação e salvação. Pois é precisamente como

anterior do que ele chama a “hierarquia das essências” no pensamento grego. Paulo não diz que “a parte imortal e incorruptível do corpo humano será ressuscitada” (128), mas pensava na transformação da pessoa total na sua corporificação.

⁴⁵Comparar, por outro lado, Gundry: “um *pneumatikon soma* ... é corpo físico renovado pelo Espírito” (SOMA 165-66). Mas um “corpo físico” que não está sujeito a decomposição e morte dificilmente é o “sentido normal” de *soma* no qual Gundry insiste em todo o seu estudo, em grande parte em vista do seu ponto de partida em *soma* = cadáver. A ênfase na passagem está mais na descontinuidade e transformação do que na continuação (Käsemann, “Anthropology” 8-10).

⁴⁶Ver abaixo §24.2.

parte da criação e com a criação que o indivíduo Paulo e os seus companheiros crentes participam das dores de parto da criação, gemendo com o resto da criação, esperando a redenção dos seus corpos (Rm 8,22-23). Resumindo, *soma* confere à teologia de Paulo uma dimensão inevitavelmente social e ecológica.

§3.3 *Sarx*

Sarx “carne” é o outro termo antropológico paulino mais importante. Ocorre 91 vezes nas cartas paulinas, 26 vezes só em Romanos.⁴⁷ Também é o termo mais controverso. Isso ocorre principalmente por causa da extensão do seu uso, pois parece estender-se desde o inócuo sentido do material físico do corpo até o sentido de “carne” como força hostil a Deus. A questão básica que gerou uma imensa discussão é como este único termo pode abranger amplitude tão larga.

A idéia predominante ao longo dos últimos cem anos⁴⁸ foi a de que a dispersão do uso de Paulo reflete uma combinação de influências judaicas e helenísticas, numa ou noutra medida. Isto é, que a idéia de carne como corpo material reflete o típico sentido hebraico de *basar*, enquanto a idéia de carne como antagonística a Deus é de natureza mais helenística. Mas qual é a influência dominante, e qual é a ênfase mais significativa para entender a teologia de Paulo? E a tensão causada por esse uso diverso torna incoerente a teologia de Paulo? As opiniões diferentes sobre essas questões causaram mais confusão nesse assunto que em quase nenhuma outra área da teologia de Paulo.

a) As questões teológicas são propostas mais agudamente por aqueles que consideram *sarx* em Paulo uma força cósmica, como *pneuma* (“e/Espírito”), mas hostil a este,⁴⁹ *sarx* como um “princípio de pecado”,⁵⁰ ou *sarx* como “algo semelhante a um éon gnóstico”.⁵¹

⁴⁷Nenhum outro autor do NT usa tantas vezes o termo: João 13 vezes (8 delas em Jo 6,51-63), Hb 6 vezes, 1Pd 7 vezes, Ap 7 vezes (5 delas em Ap 19,18).

⁴⁸Ver novamente Lüdemann (acima n. 10); ver Jewett, *Anthropological Terms* 52-54.

⁴⁹Esta opinião remonta a F.C. Baur (Jewett, *Anthropological Terms* 51); de maneira semelhante, p. ex., J. Weiss (Jewett 63), Brandenburger, *Fleisch* 45, e Strecker, *Theologie* 133.

⁵⁰A definição também foi repetida regularmente desde Baur (Sand, *Begriff* 7), p. ex., Pfeleiderer (Sand 29-31) e A. Oepke (Sand 16); “radicalmente má” (Sand 63, descrevendo a opinião de Bousset). Até Ridderbos considera a carne “uma descrição do próprio pecado”, uma descrição do “pecaminoso em si mesmo” (*Paul* 103-4).

⁵¹Käsemann, *Leib* (§20b n. 1) 105.

Bultmann, por exemplo, analisa *sarx* não na sua seção sobre “conceitos antropológicos”, mas junto com pecado e morte: “carne e pecado como poderes dos quais o homem se tornou vítima”.⁵² Abordando a questão a partir do seu próprio ângulo, mas igualmente impressionado pela antítese de carne e espírito, Albert Schweitzer concluiu que os dois não eram apenas hostis mas mutuamente excludentes: “estar em Cristo” como estado de existência havia tomado o lugar do físico “estar na carne”; estar “no Espírito” significava não mais estar “na carne”.⁵³ Assim, aqui a questão é se Paulo considerava *sarx* como uma substância ou campo de força que é irremediavelmente mau e do qual o crente já foi subtraído, ou uma força cósmica hostil, cuja autoridade sobre o crente já foi quebrada.

b) Outros encontraram uma explicação suficiente para o problema de *sarx* em Paulo em termos mais psicológicos que cosmológicos. A idéia de *sarx* como sede da sensualidade, resumida na frase “os prazeres da carne”, remonta a tempos antigos.⁵⁴ O aspecto de fragilidade e corruptibilidade tão intimamente ligado ao hebraico *basar* foi reforçado pelo emprego nos documentos do mar Morto.⁵⁵ Mas isso é suficiente para explicar os usos mais negativos de *sarx* em Rm 7-8? Uma solução popular foi distinguir as duas frases paulinas: *en sarki* (“na carne”) e *kata sarka* (“segundo a carne”). A primeira denota simplesmente vida na terra; a última denota “a orientação espiritual consciente da vida no nível terreno”.⁵⁶ *Sarx* só “se torna má quando o homem constrói sua vida sobre ela”.⁵⁷ Todavia, surge novamente a pergunta: Os dois empregos podem ser mantidos juntos, ou somos reduzidos a dois sentidos nitidamente separados: um sentido neutro de *sarx* distinto de um sentido mais caracteristicamente negativo?⁵⁸

⁵²Bultmann, *Theology* 1.245 (também 197-200); mas observa que não é “mitologia realista”, e sim “linguagem figurativa, retórica”.

⁵³Schweitzer, *Mysticism* (§15 n. 1) 127, 167. Cf. igualmente Schweitzer, *TDNT* 7.135 — “O homem que chegou à fé no Filho de Deus não está mais na *sarx*, pois ele crê e assim cessou de basear sua vida na *sarx*, que é pecar”.

⁵⁴Schweitzer, *TDNT* 7.104-5; Jewett, *Anthropological Terms* 50.

⁵⁵Especialmente Gn 6,3; 2Cr 32,8; Jô 34,5; SI 56,4; 78,39; Is 31,3; 40,6-7; Jr 17,5 (ver BDB, *basar*); nos Documentos do mar Morto ver, p. ex., 1 QS 11.9,12; 1 QH 4,29; 15,21. Ver também R. Meyer, *TDNT* 7.110-14.

⁵⁶Schweitzer, *TDNT* 7.130-31, embora em continuação observe que quando *sarx* funciona como a norma “segundo a qual o homem orienta sua vida, [ela *sarx*] se torna poder que o molda” (132).

⁵⁷Schweitzer, *TDNT* 7.135.

⁵⁸Whiteley, *Theology* 39, “carne... usada em sentido moral... não possui necessariamente qualquer significado físico”; Davies, *Paul* 19 (65 casos de “sentido puramente mate-

c) O terceiro aspecto da confusão causada pelo uso de *sarx* em Paulo é a questão mais prática de como se deve traduzir *sarx*. Pois a tradução por “carne” (flesh) parece ser largamente inaceitável para a maioria dos tradutores contemporâneos das cartas paulinas para o inglês.⁵⁹ Possivelmente, assim podemos presumir, porque “flesh” (carne) em inglês soa um tanto antiquado. Mas provavelmente também porque, consciente ou inconscientemente, seu uso negativo parece conter tonalidades inaceitavelmente dualísticas (a materialidade como mal). Assim, pois, até os problemas de tradução propõem questões de algum peso em qualquer tentativa de entender a teologia de Paulo e como Paulo via a vida da fé e o processo de salvação.

Dada a confusão causada pela teologia de Paulo neste ponto, qualquer tentativa de compreender o conceito paulino de *sarx* requer exame, ainda que breve, do seu uso real. E então logo se percebe que esse uso pode ser distribuído, sem artifícios⁶⁰, numa espécie de espectro.⁶¹

(i) Numa extremidade do espectro temos o uso mais ou menos neutro, que denota o corpo físico, ou relação ou parentesco físico, sem qualquer conotação negativa.⁶²

(ii) Ainda com uma referência primária ao aspecto físico, *sarx* contém o pensamento típico hebraico de fraqueza (Rm 6,19). *Sarx* não pode herdar o reino de Deus porque é perecível e mortal (1Cor 15,50).⁶³ É mortal (2Cor 4,11), sujeita a tribulações e fadigas (2Cor 7,5), “a fraqueza da carne” (Gl 4,13-14).

rial; 35 casos de “significação ética”). A seguir Davies tenta explicar o uso mais negativo em termos da idéia rabínica do *yetzer hara*, “impulso mau” (20-27). Embora a ligação com o uso de Paulo não seja nada clara, o uso rabínico foi sem dúvida uma tentativa alternativa para descrever a experiência da falibilidade humana.

⁵⁹Os problemas causados pelas traduções modernas de *sarx* podem ser ilustrados por meio de duas importantes traduções contemporâneas. REB traduz *sarx* em Romanos variadamente como “human” (1.3), “flesh” (2.28), “natural descent” (4.1), “mere human nature” (7.5), “unspiritual self” (7.18), “unspiritual nature” (7.25), “nature” (8.3), e “old nature” (8.4-5). NIV traduz a mesma sequência por “human nature” (1.3), “physical” (2.28), untranslated (4.1), “sinful nature” (7.5, 18, 25; 8.3), “sinful man” (8.3), and “sinful nature” (8.4-5).

⁶⁰Jewett, *Anthropological Terms* 4-6, corretamente adverte contra o perigo de abstrair o uso do contexto e contra um estudo puramente léxico. Mas a análise que segue está atenta ao contexto, sem fazê-la depender de uma reconstrução tão elaborada dos vários contextos como a oferecida por Jewett.

⁶¹Aqui sigo predominantemente a análise do meu “Jesus - Flesh and Spirit” 43-49.

⁶²Rm 11,14; 1Cor 6,16; 15,39; Ef 5,29,31; Cl 2,1; cf. 2Cor 7,1.

⁶³Ver adiante §3.4.

(iii) Em algumas passagens este sentido de fraqueza ganha ainda colorido de inadequação em oposição a reino ou modo superior de ser: “carne e sangue” em oposição a Deus (Gl 1,16); vida vivida “na carne” em oposição a “Cristo em mim” (Gl 2,20); Onésimo irmão não apenas “na carne”, porém, mais importante, “no Senhor” (Fm 16); o “espinho na carne” realçando a fraqueza humana em oposição ao poder de Deus (2Cor 12,7-9). Ou, mais destacadamente, vida “na carne” está em oposição a estar “com Cristo, que é muito melhor” (Fl 1,22-23).

(iv) Em outras passagens essa fraqueza recebe conotação moral. É precisamente como *sarx* que nenhuma pessoa é justificada perante Deus (Rm 3,20; Gl 2,16), é precisamente como *sarx* que ninguém pode vangloriar-se diante de Deus (1Cor 1,29). A carne enfraquece e incapacita a lei (Rm 8,3). “Os que estão na carne não podem agradar a Deus” (Rm 8,8).

(v) Ainda mais alarmante, *sarx* é a esfera das operações do pecado. “Quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas estavam em operação” (Rm 7,5). “Nenhum bem mora em mim, isto é, na minha carne” (Rm 7,18). “Pela minha carne sirvo à lei do pecado” (Rm 7,25). Deus “enviou o seu próprio Filho numa carne semelhante à do pecado (*sarkos hamartias*)... e condenou o pecado na carne” (Rm 8,3).

(vi) A força negativa de *sarx* torna-se mais clara não só como mortal, mas também como imperfeita, desqualificante ou destrutiva, quando posta em antítese com *pneuma* (“Espírito”). Pensar na circuncisão só como rito “realizado visivelmente na carne” é entendê-la mal; a circuncisão que Deus quer é a “do coração, no espírito e não na letra” (Rm 2,28). “O desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do espírito é vida e paz” (Rm 8,6). “Tendo começado com o espírito”, pergunta Paulo um tanto desesperado aos seus convertidos gálatas, “agora acabais na carne?” (Gl 3,3). Depois ordena-lhes: “Guiai-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne. Pois a carne tem aspirações contrárias ao Espírito...” (5,16-17). A seguir apresenta “as obras da carne” (uma lista de vícios sociais) em oposição ao “fruto do Espírito” (5,19-23). De forma semelhante declara impavidamente aos filipenses: “Os circuncidados somos nós, que prestamos culto pelo Espírito de Deus... e não confiamos na carne” (Fl 3,3).

(vii) Conseqüentemente *sarx* pode ser caracterizada como uma fonte de corrupção e de hostilidade a Deus. “O desejo da carne é inimigo de Deus” (Rm 8,7). “Não procureis satisfazer os desejos da carne” (Rm 13,14). “Os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne

com suas paixões e seus desejos” (Gl 5,24). “Quem semear na sua carne, da carne colherá corrupção” (Gl 6,8).⁶⁴

(viii) De interesse não menor é a maneira como a frase *kata sarka* (“segundo a carne”) espelha o mesmo espectro.⁶⁵ Em uma das extremidades pode denotar simplesmente o parentesco físico — “*Israel kata sarka*” (1Cor 10,18). Mas também se presta para um contraste com uma relação considerada mais importante: Jesus Filho de Davi *kata sarka*, mas Filho de Deus com poder *kata pneuma* (Rm 1,3-4; cf. 9,5).⁶⁶ Abraão como “nosso progenitor *kata sarka*” em oposição subentendida com Abraão como “pai de todos aqueles que crêem” (Rm 4,1.11; cf. 9,3);⁶⁷ e posteriormente *kata sarka* denota a relação do escravo com o seu senhor terreno em oposição à relação mais importante com o seu senhor celeste (Cl 3,22-24; cf. Ef 6,5-6). Colorido moral aparece com a depreciação do status social julgado *kata sarka*: “não muitos sábios *kata sarka*” (1Cor 1,26). A perspectiva de Paulo não é mais *kata sarka*, isto é, inferior e inadequada a uma perspectiva *kata pneuma* (2Cor 1,17; 5,16). Ele não age mais *kata sarka* (2Cor 10,2-3). Denuncia o vangloriar-se *kata sarka* (2Cor 11,18). Mais forte ainda é a advertência: “Se viverdes *kata sarka* certamente morrereis, mas, se pelo Espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis” (Rm 8,13). E uma nota quase dualista entra na antítese entre “os nascidos *kata sarka* e os nascidos *kata pneuma*” (Gl 4,23.29), e entre “os que existem *kata sarka* [e que] tomam o lado da carne” e “os que existem *kata pneuma* [e que] tomam o lado do Espírito” (Rm 8,5).

À primeira vista o espectro do uso de *sarx* que Paulo faz parece ser contínuo, sem interrupção óbvia. Os fatos de que cada uso no espectro parece fundir-se no seguinte, de que vários dentre os textos

⁶⁴Ver também Gl 5,13 — Ef 2,3; Cl 2,13.18.23.

⁶⁵Cf. também *sarkikos* e *sarkinos*:

	<u>mais neutro, porém em algum constraste</u>	<u>mais negativo</u>
<i>sarkikos</i>	Rm 15,27; 1Cor 9,11	1Cor 3,3; 2Cor 1,12; 10,4
<i>sarkinos</i>	2Cor 3,3	Rm 7,14; 1Cor 3,1

BAGD, *sarkikos*, define assim a diferença entre os termos: *sarkikos* “pertence à carne, carnal”; *sarkinos*, “que consiste em carne, carnal”.

⁶⁶Embora eu ainda desejasse dizer que pode haver alguma coisa em minha tese anterior em relação a Rm 1,3-4 em particular (“Jesus – Carne e Espírito”), não quero insistir nisso aqui. Mas ver também §8 n. 8 e 37 abaixo.

⁶⁷Cf. Schweizer, TDNT 7.127 – *sarx* em Rm 4,1 “não é vista negativamente, mas também não é a esfera decisiva para a salvação”.

acima citados poderiam ter sido facilmente colocados em pontos diferentes do espectro e de que Gálatas em particular contém amplitude tão grande de uso ajudam a pensar assim. Isso sugere que há um elo comum em toda a extensão do espectro, isto é, *sarx* denotando o que podemos descrever como mortalidade humana. É o contínuo da mortalidade humana, a pessoa caracterizada e condicionada pela fragilidade humana, que dá a *sarx* seu espectro de significado e que fornece o elo entre os diferentes usos do termo que Paulo faz. O espectro vai das relações e necessidades humanas, passa pela fraqueza e os desejos humanos, pela imperfeição e corrupção humana, até o tom totalmente deprecatório e condenatório da antítese *sarx-pneuma*.⁶⁸ Todavia, esta hipótese da primeira impressão precisa demonstrar que é capaz de abarcar os aspectos do uso de Paulo que levaram os comentadores mais antigos a falar de *sarx* como força cósmica, de manter distintos o uso neutro e o uso negativo, ou traduzir *sarx* tão diferentemente.

a) Primeiro, apesar da clareza de algumas antíteses de Paulo, não há uma boa razão para ver no uso de Paulo o conceito de carne como princípio de pecado ou a força cósmica hostil. Na sua discussão mais completa da relação entre carne e pecado (Rm 7-8), Paulo deixa muito claro duas coisas. Uma é que o “eu” pecador não pode distanciar-se da carne. O problema que causou a falha da lei não é a lei em si, mas o fato de que “eu” sou carnal (*sarkinos*)” (7,14). “Eu mesmo pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado” (7,25). Em outras palavras, a carne não é algo separável da pessoa, como tampouco a mente ou o corpo. Da mesma forma que Paulo podia dizer “eu sou um corpo”, em vez de “eu tenho um corpo”,⁶⁹ assim poderia dizer mais naturalmente “eu sou carnal” que dizer “eu tenho carne” (isto é, carne da qual poderia de algum modo prescindir).⁷⁰

A outra coisa que Paulo deixa clara em Rm 7-8 é que o verdadeiro culpado não é nem a lei nem o “eu”, mas o pecado (7,17.20). O problema da carne não é que ela é pecaminosa *per se*, mas que é vulnerável às seduções do pecado-carne, poderíamos dizer, como o

⁶⁸Esta conclusão está de acordo com a opinião predominante entre os especialistas britânicos segundo a qual a amplitude completa do uso de Paulo nasce do *basar* hebraico (ver, p. ex., Robinson, *Man* 111-22; Stacey, *Man* 154-73).

⁶⁹Ver adiante §3.2.

⁷⁰Que “carne” denota a pessoa total (isto é, na sua carnalidade) é uma das principais conclusões de Sand (*Begriff* 217).

“eu desejoso” (7,7.12).⁷¹ É a necessidade demasiadamente humana/carnal de satisfazer os apetites que deixa o indivíduo exposto às astúcias do pecado (7,8) e, na verdade, ou como pode parecer, impotente diante do poder do pecado em ação dentro do “eu” (7,23).⁷² É a interação entre a lei e a carne que enfraquece e incapacita a lei (8,3), não porque a carne é concebida como princípio malicioso e hostil em si mesmo, mas simplesmente porque a carne é inadequada para a tarefa (8,7-8). Assim também a linguagem *kata sarka* dos versículos 4-5 indica não a orientação inspirada *por* um poder malevolente, mas a orientação *para* o que é transitório e perecível (8,6), uma vida vivida unicamente no nível animal de satisfazer apenas apetites e desejos humanos (também 8,12-13).

Em resumo, Paulo anda sobre uma estreita linha entre considerar a carne como irremediavelmente falha e tratá-la como ativamente antitética e hostil a Deus. No fluxo da sua retórica e da diversidade das suas expressões ele parece às vezes voltar-se mais para uma do que para outra. Mas o fio condutor ao longo de tudo é a fraqueza e a corruptibilidade da carne, de modo que a vida vivida nesse nível ou caracterizada por esse nível está destinada inevitavelmente à morte (8,6.13).

À luz da mesma discussão (Rm 7-8), não tem sentido melhor conceber a carne como uma força cósmica. A clara distinção de Rm 7 entre o “eu” carnal e o pecado, em termos de responsabilidade pela violação da lei, fala decisivamente contra tal posição. Conforme veremos,⁷³ o pecado certamente pode ser descrito como força cósmica no pensamento de Paulo. Mas seria mais exato falar do pecado que estabelece sua sede na carne, ou usa e abusa da carne, do que falar da carne em si como se fosse uma força cósmica.⁷⁴ Na verdade, poderíamos falar da carne como uma espécie de esfera ou caráter de existência, mas considerá-la uma dimensão cósmica ou campo de força é desnecessário.⁷⁵ *kata sarka* denota simplesmente a vida vivida no nível da materialidade, em decomposição, em que a satisfação do apetite e do desejo humano é o objetivo supremo: “cujo deus é o ventre” (Fl 3,19).⁷⁶

⁷¹Sobre a relação de “desejo” com “carne” e “pecado”, ver abaixo §4.7, §5.5 e §§18.3-4.

⁷²Sobre a “pessoa interior” de 7,22 ver adiante §18.3.

⁷³Abaixo §5.3.

⁷⁴Como, p. ex., Robinson, *Man* 117 e Davies, *Paul* 19.

⁷⁵Cf. Schnelle, *Anthropologie* 73-75.

⁷⁶Assim, quando Paulo descreve a lista de vícios em Gl 5,19-21 como as “obras da carne”, presumivelmente quer dizer carne entregue à sua fraqueza e/ou manipulada pelo pecado.

Tampouco é justificado falar da carne como um poder, ou condição, do qual, na concepção de Paulo, o crente escapou. Certamente Paulo fala de um estar “na carne” que não vale mais para quem crê (7,5; 8,8-9).⁷⁷ Mas em outros lugares também fala da vida de fé vivida “na carne” (Gl 2,20; Fl 1,22), até de “em nossa carne mortal” (2Cor 4,11). No contexto da vida humana, a conduta não pode ser outra senão “na carne” (2Cor 10,3); o contrário seria tão impossível quanto uma existência sem corpo. Na verdade, a oposição mais coerente seria entre vida vivida *en sarki*, “na carne”, e vida vivida *kata sarka*, “segundo a carne” (como em 2Cor 10,3), sendo a primeira entendida como a condição inevitável da existência humana (“na carne”), a última como uma qualidade de vida social moralmente culpável (“de acordo com a carne”). Mas evidentemente Paulo não julgou necessário manter essa distinção claramente definida, variando o seu uso em Rm 7-8 entre *en sarki* e *kata sarka* de maneira confusa. Todavia, seu uso em outras passagens sugere que a variação em Rm 7-8 é mais retórica e estilística do que qualquer outra coisa. Permanece o fato básico de que Paulo pode usar, e de fato usa, *en sarki* para falar *tanto* de um modo de vida que foi deixado para trás, *como* do caráter inevitavelmente carnal da existência humana.⁷⁸ Mas em Rm 7-8 *kata sarka* denota mais coerentemente um modo de vida em conflito com Deus.

b) Ainda que o uso de Paulo não tivesse chegado a tais extremos (designando *sarx* como uma força cósmica), contudo a transição no seu uso de *sarx* como estrutura humana para *sarx* oposta a Deus (Rm 8,7; Gl 5,17) permanece problemática quanto à continuidade do espectro. Essa situação complicou-se pela mudança de interpretação, também essa inaugurada por Bultmann. Até sessenta anos antes, a suposição usual era que a experiência de Paulo antes da sua conversão fora de fraqueza da carne e conseqüente incapacidade de guardar a lei.⁷⁹ Mas a partir de então a idéia de que Rm 7 testa o senso de fracasso moral de Paulo antes da conversão começou a ser abandonada.⁸⁰ Os autotestemunhos mais explícitos de Gl 1,13-14 e Fl 3,5-6 expressam, pelo contrário, consciência de cumprimento efe-

⁷⁷Ver adiante §18.2.

⁷⁸Posteriormente veremos como essa confusão pode ser resolvida em termos de “tensão escatológica” (§18).

⁷⁹Jewett, *Anthropological Terms* 51-52,56, faz remontar isto a C. Holsten.

⁸⁰W.G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1929).

tivo da lei da parte de Paulo pré-cristão. O resultado foi a inversão de ênfase: que a raiz da falha de Paulo, como a da falha dos seus companheiros judeus em geral, não foi a fraqueza da carne, mas sim a sua “confiança na carne”.

O problema era que essa confiança era entendida segundo os termos clássicos da reforma como confiança na capacidade humana de guardar a lei, sendo “carne” definida nos termos clássicos de Bultmann como a “atitude autoconfiante” do homem que põe sua confiança na sua própria força e naquilo que é controlável por ele”.⁸¹ É essa suposição que causa a disjunção no espectro, visto que a pre-sunção humana de capacidade de agradar a Deus parece um tanto remota da faixa de uso mais óbvio de *sarx*. Mas o que se tinha perdido de vista era que no contexto imediato, “confiança na carne” para Paulo era a confiança de pertencer ao povo de Israel, confiança numa identidade nacional marcada pelo parentesco físico, pela circuncisão na carne (Fl 3,3-4).⁸² Como veremos adiante,⁸³ é precisamente o fato de que a circuncisão é “na carne”, física e visível (Rm 2,28),⁸⁴ denotando uma identidade religiosa concebida nesses termos (Gl 6,12-13), que explica a hostilidade de Paulo a ela.⁸⁵

Segue assim que é *sarx* denotando a condição de membro de Israel que fornece o elo intermediário no espectro do uso de Paulo. Assim Paulo pode falar de Israel *kata sarka* quando o uso é de caráter mais neutro (1Cor 10,18 ou até Rm 4,1). Mas a mesma linguagem é fortemente negativa em Gl 4,23 e 29. A questão é que a relação

⁸¹Bultmann, *Theology* 1.240.

⁸²Ver, por outro lado, Bultmann, *Theology*, 1.242-43: “‘confiança na carne’ é a suposta segurança que o homem tem com base no que é mundano e aparente, o que ele pode controlar e manobrar... não é nada mais que a confiança do homem em si mesmo”.

⁸³Abaixo §14.5.

⁸⁴Comparar Sand, *Begriff* 132 que logo liga a circuncisão com a idéia do poder próprio da pessoa e o perigo de autoconfiança e auto-elogio. Cf. o salto semelhante de Bultmann nesse ponto (Rm 2,28-29), passando pela idéia do que é externo e visível, para “tudo o que tem sua natureza em ‘aparência’” externa, para a equivalência entre “carne” e “o mundo” (*Theology* 1.234-35). Aqui novamente ignora a ênfase na identidade nacional marcada pela circuncisão na carne, conforme indicado pelo versículo seguinte: “Que vantagem há então em ser judeu e qual a utilidade da circuncisão?” (3,1).

⁸⁵Jewett, *Anthropological Terms* 95-101, reconhece a importância de Gl 6,12-13 como uma chave para o uso mais controvertido de Paulo, mas no caso continua com a opinião de que Paulo advertia contra a “confiança do homem... naquilo que sua própria carne pode realizar” (101), “gloriando-nos da nossa carne” como autojustiça (114); de maneira análoga 145-47 (sobre Rm 7,5). Assim também Schweizer, *TDNT* 7.133. Todavia Boyarin viu a questão e a desenvolve (*Radical Jew*, particularmente 67-70, 81-85).

física/“sárkica” com Abraão era tanto algo a ser estimado (Rm 9,3.5), como também uma fonte de confiança mal posta (9,8). Foi precisamente a conexão da descendência física com a aceitabilidade espiritual a Deus, confiança religiosa “na carne”, contra a qual Paulo reagiu na sua conversão à fé em Jesus o Cristo (Fl 3,3-4).

Em outras palavras, invertendo completamente a questão, foi exatamente porque *não* havia distinção clara entre uso neutro e uso moral de “carne”, que a categoria era tão problemática para Paulo. *Sarx* no seu caráter de fraca e corruptível sempre foi categoria ambígua para Paulo, tanto no nível individual quanto no social. Distinuir um sentido neutro, “carne” denotando identidade étnica, como claramente distinto de um sentido moral, “carne” aliada do pecado, obscureceria o fato de que para Paulo era justamente “carne” denotando identidade étnica que estava na raiz da não apreciação do evangelho pelo seu próprio povo.

c) As conseqüências para a tradução de *sarx* em Paulo também são dignas de nota. De um lado, a variedade de traduções para o mesmo termo destrói qualquer sentido de que Paulo tinha um conceito integrado de *sarx*, cujo espectro de significado possa ter uma coerência e integração que ajude a explicar esse espectro. De outro lado, traduções como “natureza não espiritual” e “natureza pecaminosa” conferem uma nota enganosa⁸⁶ e falsamente dualística ao uso de Paulo. Carne para Paulo não era nem não-espiritual e nem pecaminosa. O termo simplesmente indicava e caracterizava a fraqueza de uma humanidade constituída como carne e sempre vulnerável à manipulação dos seus desejos e necessidades como carne. Além disso, tais traduções tendem a individualizar *sarx* (apesar de usarem o termo “natureza”) e a deixar de considerar *sarx* como denotando uma identidade social ou nacional. Com isso também perdem de vista o importante aspecto teológico de que a humanidade como *sarx* nesse sentido é igualmente vulnerável à manipulação de demagogias nacionalistas de toda espécie. Uma norma de tradução muito mais satisfatória seria reconhecer que *sarx* é um importante termo técnico e de ligação nas cartas paulinas e por isso é melhor traduzi-la sempre pelo mesmo termo, “carne”.⁸⁷

⁸⁶Como se “natureza” fosse termo menos problemático que “carne”!

⁸⁷Barrett levanta protesto semelhante (*Paul* 69).

§3.4 *Soma e sarx*

Estamos agora em condições de esclarecer a relação entre esses dois termos em Paulo. Isso não é de importância menor, pois a coincidência e a diferença entre eles na teologia de Paulo tornam o seu uso altamente distinto. Entretanto, surpreendentemente, a significação da sua antropologia nesse ponto, como também suas potenciais ramificações, foram largamente ignoradas na teologia subsequente — a um custo considerável.

O primeiro ponto é o próprio fato de que Paulo faz distinção entre *soma* e *sarx*. O pensamento hebraico, ao contrário, tinha apenas a única palavra *basar*, que geralmente significa “carne”. Conforme já foi assinalado, não há equivalente direto para *soma* em hebraico. Por outro lado, no pensamento grego, *soma* e *sarx*, “corpo” e “carne”, eram sinônimos muito mais próximos que em Paulo. Daqui, mais uma vez, a tendência mais dualista da antropologia grega, com os termos “corpo” e “carne” capazes de expressar, mais estreitamente equivalentes, um sentido de aprisionamento no mundo material.⁸⁸

Mas Paulo fez uma distinção muito mais clara entre as duas palavras. Em termos simplificados, o espectro do sentido de *soma* é na maioria dos casos moralmente neutro, enquanto o espectro do sentido de *sarx* é na maior parte dos casos moralmente negativo. A análise de cada termo em §3.2 e §3.3 acima documenta-o suficientemente, esperamos. As duas análises também mostram como cada espectro coincide com o outro até certo grau. Paulo usa *soma* com sentido fortemente negativo, quando fala do “corpo de pecado” (Rm 6,6) e do “corpo desta morte” (7,24), ou quando fala de “fazer morrer as obras do corpo” (8,13). Assim também *sarx* pode ser usado de maneira completamente neutra (como em 1Cor 10,18). Que há alguma equivalência entre os dois termos também indica-o a substituição de *sarx* por *soma* em Rm 8,13 e 1Cor 6,16.⁸⁹ Mas a nota negativa, quando se liga a *soma*, geralmente é dada por frase qualificativa ou por adjetivo: “corpo de pecado” (Rm 6,6), “corpo mortal” (8,11). Ao passo que *sarx* é mais regularmente negativa sem qualquer frase ou adjetivo qualificativo. Aqui são interessantes as duas frases em Cl 1,22 e 2,11, únicas nas cartas paulinas, que falam do “corpo de carne” de

⁸⁸Ver acima §2.4.

⁸⁹Cf. também 1Cor 7,34 (“corpo e espírito”) com 2Cor 7,1 (“carne e espírito”) e 2Cor 4,10 com 4,11.

Cristo em que a própria *sarx* funciona como o termo qualificativo para enfatizar a crua fisicidade da morte corporal de Jesus.⁹⁰

Mas como no caso do termo *soma*, a passagem mais reveladora é, mais uma vez, 1Cor 15,35-50. Aqui o ponto da significação é a distinção clara entre uma “carne e sangue [que] não podem herdar o reino de Deus” (15,50) e um *corpo* que o fará (15,44).⁹¹ “Corpo”, o termo mais neutro, pode ser transformado e ressuscitado.⁹² A “carne” não pode.⁹³ Há redenção para o corpo (Rm 8,23), mas a salvação no último dia envolve a dissolução ou destruição da carne (1Cor 5,5). Em resumo, e novamente em termos um tanto simplificados, “corpo” denota um *ser no mundo*, enquanto “carne” denota um “*pertencer ao mundo*”.⁹⁴ Para Paulo, os seres humanos sempre serão seres corporificados por definição. Mas o clímax da salvação final é o deixar para trás a carne com toda a sua fraqueza e corruptibilidade inerente.

Se tudo isso for certo, a relação entre *soma* e *sarx* para Paulo pode ser visualizada por meio deste diagrama:



⁹⁰Cf. frases semelhantes em 1 QpHab 9,2 e 4QpNah/4Q169 2.6. A frase (*somati sarkos*) também ocorre no grego de Eclo 23,17 e 1 Enoc 102,5. Sobre Cl 2,11 como referência à morte de Cristo, ver meu *Colossians* 157-58.

⁹¹Paulo não usa *sarx* em relação a isso (15,39), mas devemos notar que enquanto usa *soma* para corpos celestes, seu emprego de *sarx* é limitado aos seres “inferiores”: humanos, animais, aves e peixes (Martin, *Corinthian Body* 125).

⁹²Notar a conclusão implícita (mas não mais que isso) de 2Cor 4,16-5,5 de que há uma continuidade do processo de transformação e renovação através da morte à ressurreição (o Espírito dado como o primeiro estágio do processo; ver adiante §18.6). Portanto, possivelmente Paulo supunha a transmutação do corpo morto de Jesus em corpo espiritual.

⁹³Gnilka, *Theologie* 46. A suposição hoje comum de que 15,50 começa um novo parágrafo (p. ex., Aland 26, NRSV, NIV, REB; Fee *1 Corinthians* 797-98) não deve obscurecer a antítese ainda implícita entre corpo e carne. Os termos são *flota*, “dissolução, corrupção” (15,42.50), e *aftharsia*, “incorruptibilidade, imortalidade” (15,42.50.53-54). O primeiro refere-se tanto a “carne e sangue” como a “corpo”, mas o último só a “corpo” (Schweizer, TDNT 7.128-29; Fee 798-99; Plevnik, *Paul and the Parousia* (§12 n. 1) 147-55; com o devido respeito, mas divergindo J. Jeremias, “Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God”, NTS 2 [1955-56] 151-59).

⁹⁴Cf. Robinson, *Body* – “*sarx* como neutra é o homem vivendo no mundo, *sarx* como pecaminosa é o homem vivendo para o mundo; ele se torna ‘homem do mundo’, deixando o seu ser-no-mundo, também ele dado por Deus, governar toda a sua vida e conduta” (25); “enquanto *sarx* significa o homem na solidariedade da criação, na sua distância em relação a Deus, *soma* significa homem, na solidariedade da criação, feita para Deus” (31).

Qual é a significação teológica desta distinção entre *soma* e *sarx*, um tanto construída mas clara, em Paulo? Provavelmente a resposta é que ele tentou combinar elementos da antropologia hebraica e da antropologia grega numa nova síntese. Por um lado, afirmou a concepção hebraica mais holística da corporificação humana, com o que isso significava para a corporeidade e a socialidade da existência humana como parte integrante do fato de ser humano. Ao mesmo tempo reconheceu algo de importante na atitude grega mais negativa em relação à existência “na carne”, que também queria afirmar. Todavia, para Paulo o fator negativo não foi simplesmente a existência corporal em si, mas o caráter efêmero da existência humana como existência em carne que tende para o desejo e a deterioração e que quando o indivíduo se concentra nela e se apegava a ela, subverte essa existência como existência perante Deus e para Deus. A verdade é que ele podia afirmar ambos os aspectos, e a dupla afirmação evitava tanto uma supervalorização simplista como uma subvalorização do físico. Além disso, do ponto de vista de estratégia apologética e missionária, tinha assim uma base comum tanto com judeus como com gregos nas suas diferentes perspectivas sobre a realidade e assim podia esperar ter receptividade de ambos para o evangelho enquanto se relacionava com a existência neste mundo.

Em termos mais gerais, podemos dizer que a distinção de Paulo entre *soma* e *sarx* possibilitava a afirmação positiva da realidade criada e da criação humana bem como da interdependência da humanidade no seu ambiente criado. Lamentavelmente, porém, esse potencial na teologia de Paulo não tardou a perder-se quando se perdeu de vista essa distinção. Já com Inácio de Antioquia a necessidade de combater o dualismo gnóstico exigiu a insistência em que foi a *carne* de Jesus que foi ressuscitada (*Esmirnenses* 3).⁹⁵ E subsequente na helenização do pensamento cristão os aspectos negativos da carnalidade tornaram-se cada vez mais ligados à corporeidade humana e em grande medida à função criativa da sexualidade. O que Paulo reprovava — a denigração das relações sexuais por si mesmas⁹⁶ — tornou-se uma

⁹⁵Cf. Stuhlmacher, *Theologie* 1.277. É digna de nota a observação de Beker, *Paul* 153: “A ressurreição da carne sinaliza a perda do pensamento apocalíptico de Paulo; enfatiza a continuidade entre o tempo antigo e o tempo novo a tal ponto que a transformação espiritual da nova era é ignorada”.

⁹⁶Com a maioria dos estudiosos modernos, considero 1Cor 7,1 (“É bom ao homem não tocar em mulher”) como citação dos coríntios (na carta que lhe enviaram) que Paulo procu-

característica da espiritualidade cristã na Antiguidade tardia.⁹⁷ A concupiscência, o desejo sexual, veio a ser considerada má por definição. A virgindade foi exaltada acima de todas as outras condições humanas. Pensava-se que o pecado original era transmitido pela procriação humana. Os resultados dessa denigração da sexualidade continuam a distorcer as atitudes cristãs em relação ao sexo até hoje. A recuperação da distinção de Paulo entre corporeidade humana, que deva ser afirmada e ser motivo de regozijo, e a carnalidade humana, contra a qual sempre é necessário guardar-se e prevenir-se, poderia representar contribuição importante para a atual reflexão teológica nessa área.

§3.5 *Nous e kardia*

Concentramos a discussão da antropologia de Paulo nas duas palavras-chave *soma* e *sarx*. Os outros termos que ele usa não são tão importantes, mas merecem alguma atenção. Felizmente o seu significado também foi menos controverso. De não menor interesse é o fato de que, como *soma* e *sarx*, os outros termos mais destacados se apresentam em pares naturais. O primeiro deles é *nous* e *kardia*, “mente” e “coração”.

Nous ocorre 21 vezes nas cartas paulinas, a maioria delas em Romanos (6 ocorrências) e 1Cor (7). No NT é quase exclusivamente conceito paulino (o termo só ocorre mais outras 3 vezes). Sua raridade e irregularidade na LXX como tradução equivalente indica que não era conceito que se enquadrava naturalmente no pensamento hebraico, enquanto no pensamento grego *nous* era a parte mais elevada da pessoa. Isso reflete a valorização tipicamente grega da razão ou racionalidade como aquilo que se relaciona com o divino, como participante do divino, como o divino na humanidade.⁹⁸ A influência dessa idéia é mais evidente em Rm 1,20. Aqui ele aproveita claramente um lugar comum da filosofia grega: que a razão humana percebe a existência e a natureza de Deus racionalmente, sendo mais ou menos um axioma da razão humana e na verdade um corolário inevitável do fato da própria racionalidade humana. Nesse caso Paulo

ra refutar (p. ex., REB, NRSV; Barrett, *1 Corinthians* 154; Fee, *1 Corinthians* 273-74). Ver mais adiante §24.5.

⁹⁷Ver Brown, *Body*, particularmente 397, 399-400, 406-8, 416-19, 422; cf. seu comentário mais antigo sobre Paulo (48).

⁹⁸Ver J. Behn, *noeo*, *TDNT* 4.954-57.

simplesmente usava a ponte apologética para a filosofia religiosa não judaica que fora anteriormente construída no judaísmo helenístico.⁹⁹

A importância da “mente ou razão” para Paulo é fácil de documentar. É com sua razão que ele aprova a lei de Deus (Rm 7,23.25). A transformação da existência cristã vem através da “renovação da mente” (12,2; Ef 4,23). A plena convicção no nível racional era importante para tomar decisões éticas (Rm 14,5). Pelo contrário, a desconsideração dos gálatas pelo evangelho pregado por Paulo foi *anoetos*, “insensatos” (Gl 3,1.3). Assim, também era da maior importância que a sua mente se conformasse à de Cristo (1Cor 2,16). O culto deve incluir tanto a mente como o espírito (1Cor 14,14-15). Em alguns casos a linguagem parece quase dualista — mente contra carne (Rm 7,25) ou espírito (1Cor 14,15). Tal dedução, porém, deturparia um Paulo que via a oferta do corpo unida à renovação da mente (Rm 12,12). Assim como é mais exato falar do *soma* humano como o “eu” corporificado,¹⁰⁰ também seria mais exato falar do *nous* como a pessoa racional, o “eu” que percebe, pensa, determina, o “eu” não simplesmente à mercê de forças externas, mas capaz de responder e agir com entendimento.¹⁰¹ Nesse caso a “renovação da mente” (Rm 12,2) não significa nova capacidade de discernir a vontade de Deus por meios racionais, mas a integração da racionalidade na transformação total da pessoa, a recuperação da função própria da mente do seu estado “desqualificado” e da consideração e desconsideração indevida por ela, que foi a consequência da presunção humana (Rm 1,28).

Kardia, “coração” ocorre 52 vezes em Paulo (um terço do seu uso no NT), 15 vezes em Romanos. É mais caracteristicamente hebraico, mas igualmente grego, e em ambos os casos denota a parte mais íntima da pessoa, a sede das emoções, mas também do pensamento e da vontade.¹⁰² O uso de Paulo reflete essa amplitude de significado. Deus é “aquele que perscruta os corações” (Rm 8,27).¹⁰³ A lei e a cir-

⁹⁹Ver ainda, p. ex., Bornkamm, *Early Christian Experience* 50-53, e meu *Romans* 57-58.

¹⁰⁰Ver acima §3.2.

¹⁰¹Jewett, *Anthropological Terms*, insiste desnecessariamente em dois sentidos mais limitados e distintos: *nous* como “complexo de pensamentos e pressupostos que podem constituir a consciência de uma pessoa” (378), e *nous* como “o agente de autocontrole e comunicação racional” (380). A idéia de pensamentos individuais transmite-se mais pelo uso caracteristicamente plural de *noema* (2Cor 3,14; 4,4; 10,5; 11,3; Fl 4,7).

¹⁰²Robinson, *Man* 106; F. Baumgärtel and J. Behm, *kardia*, *TDNT* 3.606-9.

¹⁰³Refletindo um tema clássico — 1Sm 16,7; 1Rs 8,39; Sl 17,3; 44,21; 139,1-2.23; Pr 15,11; Jr 11,20; 12,3. Ver também 1Cor 4,5; 14,25; 1Ts 2,4; e comparar 2Cor 5,12.

cuncisão precisam penetrar no coração (2,15.29). Do mesmo modo, a obediência e a fé devem ser “do coração” (Rm 6,17; 10,9-10). A dimensão emotiva aparece quando fala do “amor de Deus derramado em nossos corações” (Rm 5,5), da “angústia do meu coração” (9,2; 2Cor 2,4), do “desejo do meu coração” (Rm 10,1), da paz de Deus que guarda os corações (Fl 4,7; Cl 3,15) e de Deus encorajando/confortando o coração.¹⁰⁴ E o coração como órgão de tomada de decisão é evidente em 1Cor 7,37 e 2Cor 9,7.¹⁰⁵ Junto com *nous* denotando o “eu pensante”, podemos dizer que *kardia* denota o “eu que experimenta (sente), que motiva”. Para Paulo era importante que a experiência da graça de Deus penetrasse no mais profundo de uma pessoa¹⁰⁶ e que a fé correspondente fosse uma expressão de comprometimento profundamente sentido.

De não menor interesse é o fato de que os dois termos eram considerados necessários, ainda que a extensão de uso de um coincidissem com o do outro.¹⁰⁷ Em outras palavras, era importante, também para Paulo, que o ser humano não fosse apenas racional e não apenas um feixe de sentimentos, mas ambas as coisas. A “mente” certamente distinguia a humanidade do animal bruto; mas na pessoa humana, racionalidade, emoção e volição estavam todas unidas no conceito de “coração”. Talvez seja significativo o fato de que Paulo falou com muito mais frequência do último (coração) do que do primeiro (mente) e que podia falar de uma paz de Deus “que excede toda a compreensão” (Fl 4,7). Provavelmente não forçaríamos demasiadamente a evidência, se diséssemos que assim Paulo recusou reduzir a totalidade da pessoa à racionalidade, mas procurou, em vez disso, manter um equilíbrio entre o racional, o emocional e o volitivo.¹⁰⁸ Nesse caso também aqui Paulo oferece um precedente para a cultura européia ocidental que mantém a herança do Iluminismo e do Renascimento romântico numa tensão desconfortável.

¹⁰⁴Cl 2,2; 4,8, 2Ts 2,17; Ef 6,22. Notar também Fl 1,7-8, em que *kardia* faz paralelo com *splanchna*, “(sentimento de) afeição”.

¹⁰⁵Notar também 2Cor 8,16 (“zelosa preocupação”) e Cl 3,22/Ef 6,5 (“simplicidade de coração”). A referência a um “coração puro” em 1Tm 1,5 e 2Tm 2,22 soa mais estereotipada.

¹⁰⁶2Cor 1,22; 3,2-3; 4,6; Gl 4,6; Ef 1,18; 3,17.

¹⁰⁷*Nous* podia ter o colorido emotivo no pensamento grego (LSJ, *noos* 3), como também podia ocasionalmente (6 vezes) traduzir o hebraico *leb*, “coração” (contra as 723 ocasiões em que *leb* é traduzido por *kardia*). Ver acima n. 102.

¹⁰⁸Comparar Filon e Josefo, e em época mais recente, Pfeleiderer e Holtzmann, todos os quais subordinam *kardia* inteiramente a *nous* (notado por Jewett, *Anthropological Terms* 306-8).

§3.6 *Psyche* e *pneuma*

O único outro par¹⁰⁹ de palavras que requer certa atenção é *psyche*, “alma” e *pneuma* no sentido de “espírito (humano)”. Paulo usa pouco os dois termos, mas o seu emprego tem certa importância para a nossa apreciação da sua antropologia e a maneira como Paulo concebia a interface entre o divino e o humano.

Paulo usa *psyche* apenas 13 vezes, 4 delas em Romanos. Isso se encontra em notável contraste com o uso regular do termo no grego clássico e de *nefesh* no AT (756 vezes).¹¹⁰ Como em tantos outros aspectos, aparece clara aqui a diferença entre a antropologia hebraica e a grega. Pois no uso do grego clássico a *psyche* é “o núcleo essencial do homem que pode ser separado do seu corpo e não participa da dissolução do corpo”.¹¹¹ Aqui está a origem do conceito de “imortalidade da alma”, como existência contínua de uma parte interior, oculta da pessoa humana após a morte. No pensamento hebraico, ao contrário, *nefesh* denota toda a pessoa, o “*nefesh* vivo” de Gn 2,7.¹¹²

O uso de Paulo reflete claramente a mortalidade hebraica típica.¹¹³ *Psyche* denotando a pessoa é clara em muitas passagens.¹¹⁴ Em outros lugares o sentido desloca-se para “vida”, ou *psyche* como foco da vitalidade humana.¹¹⁵

O número de usos de *pneuma* significando espírito humano em Paulo é incerto, pois em muitas passagens não é claro se a referência é ao Espírito divino ou ao espírito humano.¹¹⁶ De qualquer modo, é significativo que o número de referências ao Espírito (Santo) supera em muito o das referências ao espírito (humano).¹¹⁷ A inferência ime-

¹⁰⁹Sobre “consciência” e “pessoa interior”, ver acima n. 16 e abaixo §18.3.

¹¹⁰Stacey, *Man* 121.

¹¹¹Jacob, *TDNT* 9.611.

¹¹²BDB, *nefesh* 4. Notável aqui é o fato de que *nefesh* pode ser usado em relação a uma pessoa morta pouco após a morte, enquanto o cadáver ainda tem as características distintivas da pessoa (ver Jacob, *TDNT* 9.620-21).

¹¹³Assim a maioria, p. ex., Stacey, *Man* 124; Conzelmann, *Outline* 179.

¹¹⁴Rm 2,9; 13,1; 16,4; 1Cor 15,45 (citando Gn 2,7); 2Cor 1,23 12,15; 1Ts 2,8.

¹¹⁵“Vida” – Rm 11,3; Fl 2,30; “vitalidade” – Cl 3,23; Ef 6,6; cf. Fl 1,27 (“com uma *psyche*”) 2,2 (*sympsychos*, “unido na alma”) e 2,20 (*isopsychos*, “da mesma alma”). Comparar 1Ts 5,23, onde soa mais no sentido partitivo; mas ver p. 88 acima.

¹¹⁶Particularmente 1Cor 4,21; 14,15.32; 2Cor 4,13; Gl 6,1; Ef 1,17; Fl 1,27; ver também §16 n. 89 abaixo.

¹¹⁷A referência ao espírito humano é suficientemente clara em dezenove casos (Rm 1,9; 8,16; 1Cor 2,11; 5,3-5; 7,34; 1Cor 14,14; 16,18; 2Cor 2,13; 7,1.13; Gl 6,18; Ef 4,23; Fl

diata que se pode razoavelmente tirar é que para Paulo o evangelho não trata de espiritualidade inata esperando por libertação, mas do Espírito divino que age a partir de fora sobre a pessoa e nela. Mais pertinente ao assunto, o espírito é evidentemente aquela dimensão da pessoa humana por meio da qual ela se relaciona mais diretamente com Deus. Daqui passagens como Rm 1,9 (“Sirvo a Deus em meu espírito”) e 8,16 (“o Espírito se une ao nosso espírito para testemunhar”), a analogia entre o Espírito de Deus e o espírito humano em 1Cor 2,11,¹¹⁸ e a idéia de que a pessoa “que se une ao Senhor constitui com ele um só espírito” (1Cor 6,17), sem falar das referências ambíguas indicadas acima (n. 116). Houve mesmo uma opinião persistente de que para Paulo o espírito humano é apenas uma manifestação do Espírito divino.¹¹⁹ Isso poderia bem refletir a influência do pensamento hebraico.¹²⁰ E embora isso não fosse incompatível com a antropologia estóica (e posteriormente gnóstica) em particular, marca outras diferenças entre o pensamento caracteristicamente hebraico e helenístico no sentido de que é o *pneuma* que é a dimensão mais alta (ou mais profunda) da pessoa e não o *nous*.¹²¹

Tal como ocorreu com os dois pares antropológicos anteriores, também aqui há evidentemente uma sobreposição de significado nas respectivas faixas de uso de *psyche* e *pneuma*. Isso reflete as origens dos dois termos no uso grego e hebraico, mas no uso desenvolvido de Paulo a influência é predominantemente da antropologia hebraica. Pois os dois termos (*psyche/nekesh* e *pneuma/ruah*) exprimem uma identificação original de “sopro ou hálito” como a força vital.¹²² Nas Escrituras hebraicas a sobreposição é evidente em numerosos

4,23; Cl 2,5; 1Ts 5,23; 2Tm 4,22; Fm 25), ainda que pelo menos três destes poderiam ser acrescentados à nota anterior (Rm 1,9; 1Cor 5,3; 14,14). Das 146 referências a *pneuma* nas cartas paulinas, bem mais de 100 referem-se ao Espírito de Deus.

¹¹⁸Ver também Moule, *Holy Spirit* (§16 n. 1) 7-11.

¹¹⁹Robinson, *Man* 110; Bultmann, *Theology* 1.206-9; Schweizer, *TDNT* 6.435-36; Jewett, *Anthropological Terms* 182-200; Fee, *Empowering Presence* (§16 n. 1) 24-26. Ver ao contrário Stacey, *Man* 133-36.

¹²⁰Sobre o espírito humano como Espírito divino ver Gn 6,3; Jó 27,3; 32,8; 33,4; 34,14-15; Sl 104,29-30; Ecl 12,7; Is 42,5; Ez 37,5.6.8-10. Comparar Stacey, *Man* 137: “O uso paulino de espírito para o ‘lado do homem orientado para Deus’ não se encontra no Antigo Testamento”.

¹²¹Cf. A. Dihle, *psyche*, *TDNT* 9.634. Comparar os dados coligidos por Baumgärtel e Kleinknecht em *TDNT* 6.360-62 e 357-59. Ver, por outro lado, a opinião mais antiga de Pfeleiderer e Holtzmann de que o *nous* é o “Anknüpfungspunkt” (ponto de contato) para o espírito divino (Jewett, *Anthropological Terms* 359).

¹²²Jacob, *TDNT* 9.609, 618-19; Kleinknecht and Baumgärtel, *TDNT* 6.334-37, 360.

textos.¹²³ Mais notável é Gn 2,7: “Deus insuflou nas suas narinas um hálito (*nesamah*) de vida e o homem se tornou um *nefesh* vivente”, pois *nesamah* e *ruah* são sinônimos próximos (p. ex., Jó 27,3; Is 57,16). Mas no intervalo entre o uso mais antigo e Paulo tornou-se mais clara uma distinção, com *pneuma* denotando mais a dimensão do ser humano direcionada para Deus, *psyche* mais limitada à força vital em si.¹²⁴ Não é necessário tentar refazer tal desenvolvimento.¹²⁵ O resultado é suficientemente claro no uso do próprio Paulo, o que é suficiente para nós aqui. Cito mais uma vez ICor 15,44-46, mas também 2,13-15. Pois em 12,44-46 *psyche* e *psychikos* denotam claramente a pessoa viva, mas limitada à existência corporal presente (ao contrário de *soma pneumatikon*, o corpo espiritual). E em 2,14 a pessoa *psychikos* é por definição pessoa que é incapaz de receber ou apreciar as coisas do *pneuma*.

Onde essa observação pode ser de maior relevância é na percepção de que para Paulo o ser humano é mais que “alma”. *Psyche* não é suficiente para descrever as profundezas do indivíduo. As pessoas existem em e se relacionam com dimensões maiores da realidade e não apenas a psíquica. No fim de um século que aprendeu a apreciar as introspecções de Freud e Jung, a antropologia de Paulo pode-nos trazer uma lição salutar. A lição seria a de advertir-nos contra a idéia de que a *psyche* pode revelar tudo o que há de importante sobre a vida interior de uma pessoa. Paulo, mais uma vez em linha com a herança judaica, também fala do espírito humano, uma profundidade ainda maior ou uma realidade mais alta da pessoa. Além disso, ele permite concluir e ensina que é só funcionando nesse nível e abrindo o espírito humano ao Espírito divino que o ser humano pode ser completo. Finalmente, este é um aspecto importante da sua teologia e do seu evangelho — como veremos.

¹²³BDB, *nefesh* 2, *ruah* 4.

¹²⁴Robinson, *Man* 19-20, 109.

¹²⁵A hipótese de influência gnóstica é desnecessária para explicar a distinção *pneumatikos/psychikos* em 1Cor 2,13 – 3,1 (a hipótese cujo pioneiro foi Richard Reitzenstein em 1909). Consideram-se dois níveis de espiritualidade (“adulto/criança” – 2,6/3,1; “sábio/insensato” – 1.25-27) em vez de duas classes de pessoas. Uma explicação suficiente pode-se encontrar na tradição sapiencial judaica; ver particularmente R.A. Horsley, “Pneumatikos vs. Psychikos: Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians”, *HTR* 69 (1976) 269-88; discordando Jewett, *Anthropological Terms* 343-44.

§3.7 Sumário

Em resumo, a concepção paulina da pessoa humana é a de um ser que funciona dentro de várias dimensões. Como seres corporificados, somos sociais, definidos em parte pela nossa necessidade e nossa capacidade de entrar em relação, não como um opcional extra, mas como uma dimensão da nossa própria existência. Nossa carnalidade atesta nossa fragilidade e fraqueza como meros humanos, a inevitabilidade da nossa morte, nossa dependência da satisfação dos apetites e desejos, nossa vulnerabilidade à manipulação desses apetites e desejos. Ao mesmo tempo, como seres racionais, somos capazes de nos alçar às maiores alturas do pensamento reflexivo. E como seres que sentem somos capazes das mais profundas emoções e da mais intensa motivação. Somos seres vivos, animados pelo mistério da vida como um dom, e há uma dimensão do nosso ser pela qual somos diretamente tocados pela realidade mais profunda dentro e além do universo. Paulo não duvidaria em dizer, grato e reconhecido, com o salmista: “Eu te celebro por tão grande prodígio, eu me maravilho com as tuas maravilhas” (Sl 139,14).

CAPÍTULO 3

A HUMANIDADE SOB ACUSAÇÃO

§4 Adão¹

§4.1 O lado obscuro da humanidade

A análise da teologia de Paulo seguindo o esboço que ele mesmo traçou em Romanos tem poucas alternativas de escolha por onde começar. Pois a primeira seção principal desta exposição logo se desdobra como uma *acusação da humanidade* (Rm 1,18-3,20). Tendo, pois, apresentado algumas indicações dos seus pressupostos sobre Deus e a maneira como são constituídos os seres humanos, passamos agora à sua dolorosa análise da condição humana.

De fato, este próximo estágio (para nós) da teologia de Paulo decorre diretamente do anterior. Ele simplesmente completa o retrato da antropologia de Paulo. Pois uma característica notável da

¹**Bibliografia:** C. K. Barrett, *From First Adam to Last: A Study in Pauline Theology* (Londres: Black/New York, Scribner, 1962); G. Borkkamm, "Sin, Law and Death: An Exegetical Study of Romans 7", *Early Christian Experience* 87-104; E. Brandenburger, *Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Röm. 5.12-21 (1 Kor. 15)* (WMANT 7; Neukirchen: Neukirchener, 1962); Gnllka, *Paulus* 201-5; M. D. Hooker, "Adam in Romans 1", *NTS* 6 (1959-60) 297-306; "A Further Note on Romans 1", *NTS* 13 (1966-67) 181-83; J. Jervell, *Imago Dei: Gen. 1.26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (FRLANT 76; Göttingen: Vandenhoeck, 1960); Laato, *Paulus* cap. 4; J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism From Sirach to 2 Baruch* (JSPS 1; Sheffield: Sheffield Academic, 1988); B. J. Malina, "Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul", *CBQ* 31 (1969) 18-34; R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology* (Philadelphia: Fortress/Oxford: Blackwell, 1966); Strecker, *Theologie* 63-69; E. R. Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin* (Cambridge: Cambridge University, 1903); A. J. M. Wedderburn, "The Theological Structure of Romans 5.12", *NTS* 19 (1972-73) 339-54; "Adam in Paul's Letter to the Romans", in E. A. Livingstone, org., *Studia Biblica 1978 III* (Sheffield: JSOT, 1980) 413-30; Whiteley, *Theology* 48-58; N. P. Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin* (Londres: Longmans, 1927).

maneira como Paulo entende a humanidade é o número de vezes que apõe um sinal negativo aos vários termos-chave descritos em §3. Isso, já vimos, é particularmente verdadeiro em relação a *sarx* (“carne”), fazendo a pessoa humana parte do mundo, fraca e corruptível. A vida no mundo só pode ser vivida “na carne”. Mas a vida vivida *kata sarka*, “de acordo com a carne”, quando apetites animais e desejos dominam a existência, é vida hostil a Deus, incapaz de agradecer a Deus (Rm 8,7-8). *Soma* (“corpo”) é o termo mais neutro, mas também podia ser usado em sentido fortemente negativo — “corpo de pecado” (6,6), “este corpo de morte” (7,24). Na melhor das hipóteses, este corpo é ainda o corpo mortal, o corpo morto que ainda precisa ser redimido (6,12; 8,10-11). Assim também o *nous* (“mente”), embora semelhantemente neutro, foi corrompido: as cartas paulinas falam da “mente desqualificada” (Rm 1,28), da “futilidade da mente” (Ef 4,17), da “mente carnal” (Cl 2,18). Rm 1,21 e 24, por sua vez, falam de “coração insensato nas trevas” e dos humanos que “são entregues segundo os desejos dos seus corações à impureza”. A pessoa humana como *psyche* (“alma”) também está ligada à terra. *Psyche* é o princípio da vida, mas vida incompleta, circunscrita, transitória — humanidade no seu próprio nível, não no de Deus. O *psychikos soma* precisa ser redimido (Rm 8,23), precisa tornar-se o *pneumatikon soma* (1Cor 15,44-49). Até do *pneuma* (“espírito”) humano se diz que pode, segundo uma passagem, necessitar ser limpo de “manchas” (2Cor 7,1).

Igualmente forte é a linguagem que Paulo usa ao lembrar a acusação inicial de Romanos em termos sumários (Rm 5,6-10):

Foi quando ainda éramos *fracos* que Cristo, no tempo marcado, morreu pelos *ímpios*. Dificilmente alguém dá a vida por um *justo*; por um homem de *bem* talvez haja alguém que se disponha a morrer. Mas Deus demonstra seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós quando éramos ainda *pecadores*... Pois se quando éramos *inimigos* fomos reconciliados com Deus...

A condição humana que Paulo tinha em mente era marcada não só pela fraqueza (a condição da *sarx*), mas também pela impiedade (*asebeia*), o termo que usara na abertura da acusação (1,18).² Os ho-

²Paulo usa *asebeia*, “impiedade”, somente em Rm 1,18 e 11,26, e o adjetivo correspondente *asebes*, “ímpio”, só em Rm 4,5 e 5,6. Mas estas palavras também aparecem em 1Tm 1,9; 2Tm 2,16 e Tt 2,12.

mens eram literalmente “sem adoração”,³ carentes de reverência. Eram marcados pela injustiça (*adikia*) e ausência de bondade; o primeiro termo reflete novamente a acusação de abertura de 1,18 (a ira de Deus “revelada do céu contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça”).⁴ Havia algo de fundamentalmente injusto nos seus relacionamentos.⁵ Pior de tudo, num clímax claramente intencionado para a seqüência, os seres humanos eram “pecadores” e “inimigos” de Deus. Esclarecer o que Paulo tinha em vista nessa impetuosa crítica será um dos objetivos deste capítulo.

Mais tarde o autor de Efésios descreve a condição humana em termos ainda mais duros (Ef 2,1-3):

Vós estáveis mortos em vossos delitos e pecados. Neles vivíeis outrora, conforme a índole deste mundo, conforme o Príncipe do poder do ar, o espírito que agora opera nos filhos da desobediência. Com eles, nós também andávamos outrora nos desejos de nossa carne e os seus impulsos, e éramos por natureza como os demais, filhos da ira.

Também aqui usam-se imagens fortes para caracterizar a humanidade, que refletem a linguagem anterior de Paulo e cujo sentido e implicações teremos de tratar no decorrer do presente capítulo.

Nessas passagens (Rm 5,6-10; Ef 2,1-3) a teologia paulina reconhece com suas palavras o que todas as filosofias religiosas reconheceram, de acordo com as linguagens que lhes são próprias: que há um lado obscuro do caráter humano, que precisa ser levado em conta; caso contrário este poderá destruir a humanidade. Quaisquer sejam as forças fora dos indivíduos que pesam sobre eles de maneira adversa e opressiva (abaixo §5), também há uma virulenta toxina dentro deles, cujo veneno, se for deixado sem controle, lentamente matará todo o organismo. Os rabinos descreviam isso como o *yetser hara*, “o impulso mau” interior, para explicar as escolhas loucas, autodanificadoras que todos fazemos. Os gnósticos, maniqueus e cátaros tentaram explicá-lo pela maldade da matéria, exigindo um

³*Sebomai*, “adorar”.

⁴*Adikia*, “injustiça”, é o termo mais importante na acusação (Rm 1,18 [duas vezes], 29; 2,8; 3,5).

⁵*Adikia*, indicando falta de ordem, direito (*dike*), falta de probidade, justiça (*dikaioσύνη*).

estrito ascetismo em resposta. Shakespeare caracteriza o mal como uma falha fatal dentro dos seus heróis trágicos. Robert Louis Stevenson retratou o seu terrível potencial em *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. Oscar Wilde advertiu sobre a degeneração que pode desenvolver-se por baixo da aparência externa em *O Retrato de Dorian Gray*. E Jonathan Swift simplesmente levou até o fim as suas conseqüências no mais impiedoso retrato da depravação humana nos brutamontes das *Viagens de Gulliver*.

A tentativa de Paulo de explicar esse lado obscuro da humanidade concentra-se na figura de Adão e na narrativa da “primeira desobediência do homem”⁶ de Gn 2-3, que tradicionalmente foi descrita como “a Queda”.⁷

§4.2 Adão nas Escrituras judaicas

Donde Paulo tirou a sua teologia de Adão? A resposta mais óbvia é: de Gênesis 1-3 e dos temas teológicos já lançados ali. Os temas-chave que encontramos em Paulo são caracteristicamente judaicos e não há nenhuma fonte alternativa óbvia no pensamento religioso geral da época. O émulo mais próximo, o tratado hermético *Poimandres*, apresenta clara evidência da influência das narrativas do Gênesis.⁸ Assim, se quisermos entender o ensinamento de Paulo sobre o assunto, faremos bem em familiarizar-nos com as tradições da reflexão teológica que Paulo, sem dúvida, conhecia e que assim podia supor até certo ponto também estavam na mente dos leitores dos seus escritos sobre o assunto.

Há diversos aspectos notáveis de Gn 1-3 que influenciaram diretamente o uso que Paulo fez do texto. Em primeiro lugar, o empre-

⁶Milton, *Paraíso Perdido* 1.1.1.

⁷A Bíblia não usa o termo “queda” ao referir-se à narrativa de Adão e Eva. Mas a imagem foi fortalecida pelas “quedas” paralelas do rei de Babilônia e do rei de Tiro descritas em Is 14,12-15 e Ez 28,16-17 (cf. Lc 10,18), embora a imagem de Gn 3 seja de desobediência e conseqüente expulsão da presença de Deus. O.S. Wintermute traduz *Jub.* 12.25 como uma referência ao “dia da Queda” (OTP 2.82), mas R.H. Charles (revisto por C. Rabin) considera a referência “ao dia do colapso (da torre de Babel)” (H.F.D. Sparks, org., *The Apocryphal Old Testament* [Oxford: Clarendon, 1984] 49), que tem mais sentido no contexto. Em 4 *Esdras* 7,118 o termo latino *casus* é traduzido pela NRSV e OTP como “queda”; mas poderia denotar calamidade moral (o siríaco traz “infortúnio, mal”); ver Levison, *Adam* 123.

⁸Dodd, *Bible* especialmente 145-69. O mesmo vale dos tratados gnósticos encontrados em Nag Hammadi, particularmente o *Apócrifo de João*, *Hipóstase dos Arcontes* e o *Apocalipse de Adão*.

go do termo *adam*. *Adam* é muito usado nas Escrituras hebraicas no sentido de “humanidade, ser humano”.⁹ O mesmo vale de Gn 1-2, como mostra claramente 1,26-28 e 2,7. Ao mesmo tempo há na narrativa uma ambivalência entre *adam* como um indivíduo e *adam* representando a humanidade como um todo. Mas isso de fato só começa em 2,18,¹⁰ e em 2,23-24 o hebraico revela consciência dessa ambivalência ao usar *ish* (“homem”) com *ishah* (“mulher, esposa”). A confusão é causada pelo formato da história, pelo fato de que a dupla história serve para explicar tanto o casamento como a dureza do trabalho humano e pela fusão do mito com a história (assim também em Gn 5,1-2.3-5). Também Paulo apresenta a mesma ambivalência. Ele fala de “homem” (*aner*, não *anthropos*) como a imagem e a glória de Deus, enquanto “a mulher/esposa é a glória do homem/esposo” (1Cor 11,7). E deixa subentender que a falta inicial no Éden foi de Eva (2Cor 11,3; muito mais severamente na posterior 1Tm 2,14).¹¹ Contudo, o sentido de que a narrativa do Gênesis é a narrativa da humanidade, quer seja representada como uma pessoa individual, quer como macho e fêmea, nunca abandona Gn 1-3. E, conforme veremos, o uso das narrativas em Paulo compartilha o mesmo sentido. Quando Paulo fala de Adão ou alude a ele, fala da humanidade como um todo.

Segundo, também podemos notar o jogo deliberado no hebraico de Gn 2,7 entre *adam* e o material do qual *adam* foi feito, *adamah* (“solo, terra”) — “O Senhor Deus formou o *adam*, pó da *adamah*”. A semelhança foi sem dúvida deliberada: o *adam* foi formado para cultivar a *adamah* (2,5-9); e depois a *adamah* é incluída na pena de *adam* pela desobediência deste (o solo amaldiçoado e seu fruto exigindo trabalho penoso), uma pena que durará até que *adam* volte à *adamah* (3,7-19).¹² Claramente, Paulo tinha em mente esta passagem quando falou da vaidade da criação na sua sujeição à corrupção em Rm 8,20-22. Mas também podemos observar que o tema está intimamente ligado com o que foi dito acima (§3.2) sobre as implicações da linguagem do *soma* de Paulo, indicando a ligação humana com o resto da criação.

⁹BDB, *adam* 2.

¹⁰A LXX traduz *adam* por *anthropos* até 2,18, depois (e em 2,16) por *Adam*.

¹¹2Cor 11,3 simplesmente segue a linha da história do Gênesis; é 1Tm 2,14 que faz uma consideração teológica da história.

¹²Ver também Gn 4,11-12; 5,29; 8,21-22.

Terceiro, “a árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2,9), da qual *adam* foi severamente proibido de comer (2,17), provocou discussões intermináveis. A interpretação mais óbvia não é que o fruto daria a Adão um conhecimento do certo e do errado, que em caso contrário lhe faltaria por completo; a própria ordem pressupõe que Adão conhecia a diferença entre obediência e desobediência.¹³ Parece, na verdade, tratar-se da questão da autonomia moral. O fruto da árvore faria o Adão pensar que ele saberia melhor, que era sábio aos seus próprios olhos, não precisando mais da dependência de Deus para a sua orientação e limites morais. Daqui a tentação da serpente: “Sereis como deuses, versados no bem e no mal” (3,5). E a atratividade da árvore para Eva: “a árvore era desejável para adquirir discernimento” (3,6).¹⁴

Quarto, a advertência é que a desobediência em relação a esse ponto resultará em morte (2,17: “no dia em que dela comeres terás que morrer”). No caso o resultado é a exclusão da outra árvore mencionada, “a árvore da vida” (2,9.22.24), e, em consequência, da presença de Deus no jardim. Adão escolhe conhecer por si mesmo, independentemente de Deus. O resultado, de fato, é a independência de Deus, mas isso significa também ser excluído do acesso à vida.

O outro lado da medalha implica que havia uma intenção divina de Adão ter acesso à árvore da vida como parte da participação e responsabilidade humana na criação. A permissão explícita, “podes comer de todas as árvores do jardim” (2,16), sendo proibida somente a árvore do conhecimento do bem e do mal (2,17), inclui claramente a permissão de comer da árvore da vida. Também isso implica a intenção divina de que a humanidade deveria “viver para sempre” (3,22). Todavia, fica totalmente incerto se a vida eterna devia ser ganha por um consumo regular do fruto da árvore (como podem dar a entender os versículos anteriores), ou se podia ser ganha

¹³Tennant, *Fall* 12-13; Lyonnet, “Sin” (§5 n. 1) 5-6.

¹⁴Que tenha sido este o modo de entender a passagem no judaísmo antigo provavelmente é confirmado pelo forte eco da narrativa de Gn 2-3 em Ez 28, que descreve como o rei de Tiro foi expulso do Éden (28,13.16), porque comparou sua mente à mente de Deus e pretendeu ter sabedoria (divina) (28,2-10). Também pelas versões posteriores da história: Josefo, *Ant.* 1.37, parafraseia Gn 2,17 como a árvore “da sabedoria (*phronesis*), pela qual se pode distinguir o que é bom e o que é mau”; e o Targum Neofiti traduz de maneira semelhante, “a árvore do conhecimento, e todo aquele que comer dela saberá distinguir entre o bem e o mal”. Ver discussão em G.J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1, Waco: Word, 1987) 63-64.

por um único ato de comer (como pode sugerir 3,22). Essa outra ambigüidade na história mítica do Gênesis provavelmente reflete uma incerteza duradoura quanto à origem da morte. A morte sempre fez parte da ordem criada, como hoje inevitavelmente devemos pensar? Ou o fato da morte indica um defeito ou falha da criação? Essas ambigüidades e interrogações permanecem parte da teologização de Paulo nessa questão, sem dúvida derivadas diretamente das histórias originais de Adão.

Admitido, pois, que Paulo foi diretamente influenciado pelas narrativas do Gênesis (Gn 1-3), como ainda veremos, podemos detectar outras influências da longa tradição teológica judaica pré-cristã? Considerando que a passagem foi tão central na teologia cristã da “queda” (e na iconografia cristã), constitui uma cautela salutar notar que as Escrituras hebraicas na verdade tomam pouco conhecimento da história de Adão, embora haja alusões em diversos lugares,¹⁵ e certamente exista um conceito de pecaminosidade universal.¹⁶ Portanto, na realidade, não é possível falar de uma tradição escriturística judaica da “queda”, e isso deve ser notado ao examinar onde se podem identificar influências judaicas sobre a teologia de Paulo. Mas a situação muda nos escritos judaicos do período pós-bíblico (assim chamado “intertestamentário”).

§4.3 Adão na tradição judaica pós-bíblica

Ben Sirac, o mais importante dos escritos judaicos deutero-canônicos, não muda muito o quadro. Na verdade, à primeira vista parece não ter um conceito real de algo que se aproxima de uma queda. Eclo 15,14: Deus “criou o homem e o abandonou ao poder da sua inclinação (*diaboulion*)”. Mas como 15,15 deixa claro (e apesar de Gn 6,5 e 8,21), a inclinação (*yetser*) não é vista como mal.¹⁷ Eclo 17,1 representa a criação da humanidade “da terra”, mas acrescenta “e fê-lo voltar a ela novamente”, ecoando Gn 3,19, sem qualquer indicação de que isso foi originalmente uma palavra de julgamento. Ben

¹⁵1Cr 1,1; Dt 4,32; Jó 31,33; Ez 28,12-15; Os 6,7; também Tb 8,6. Mas ver também Tennant, *Fall* 15-16, n. 7.

¹⁶Gn 6,5; 8,21; Tennant, *Fall* 101-2 refere-se a 1Rs 8,46; 2Cr 6,36; Jó 4,17; 14,4; 25,4; Sl 51,5; 103,3; 143,2; Pr 20,9; Ecl 7,20; Jr 17,9. Ver também Fitzmyer, *Paul* 71-72; Merklein, “Paulus und die Sünde” (§5 n. 1) 139-42, com bibliografia na n. 46.

¹⁷Tennant, *Fall* 111-17; Levison, *Adam* 34-35. No que segue, cf. Levison 35-48.

Sirac simplesmente nota que a vida criada por Deus era de duração limitada (17,2) e repete que Deus “os [plural] fez à sua imagem” (17,3). Mas a “inclinação” (grego) é novamente algo positivo (17,6). Sem mais destaque, Ben Sirac nota que o próprio Deus “mostrou-lhes o bem e o mal” (17,7) e “concedeu-lhes a ciência, repartiu com eles a lei da vida. Fez com eles uma aliança eterna” (17,11-12). Não é que Ben Sirac não tivesse uma idéia do pecado humano. Muito pelo contrário, como a própria passagem seguinte demonstra claramente (17,25-18,4): os humanos são pecadores e mortais. Apenas acontece que essa condição humana não é atribuída a um ato primevo de desobediência e conseqüente punição.¹⁸ Até mesmo em 40,1-11 o eco de Gn 3,19 parece ser usado apenas para servir ao pensamento de que o trabalho penoso e a expectativa da morte são a sorte comum. A morte é simplesmente “a sentença do Senhor para toda carne” (41,1-4).

Há, entretanto, uma exceção a essa ênfase predominante de Ben Sirac: Eclo 25,24 — “Foi pela mulher que começou o pecado, e por causa dela todos morremos”.¹⁹ O paralelismo com Sb 2,23-24 (citado abaixo)²⁰ e 2Cor 11,3 e 1Tm 2,14 (referido acima) dificilmente pode ser acidental.²¹ Ben Sirac conhecia (ou pelo menos baseou-se na) tradição de que a morte era a conseqüência de um pecado original.²²

Mais importante é a Sabedoria de Salomão. Sua relevância especial para nós está no fato de que Paulo certamente a conhecia e parece deliberadamente refleti-la na sua acusação inicial (Rm 1,19-2,6).²³ Na Sabedoria há claras referências à criação do primeiro humano que foi

¹⁸De maneira semelhante em 24,28; 33,10-13 e 49,16, o último dos quais traz a primeva expressão do tema posteriormente proeminente da glorificação de Adão.

¹⁹O hebraico lê: “Por causa dela morreremos *yhd*”, que poderia ser traduzido “... comumente”, isto é, a morte é nossa sorte comum.

²⁰Notar também *Vida de Adão e Eva* – Vita 44 e *Apoc. Mos.* 14 e 32; também 2 *Enoc* 30,17.

²¹Discordando J.R. Levison, “Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sir. 25.24”, CBQ 47 (1985) 617-23; ver também *Adam* 155; seguido sem crítica por Stowers, *Rereading* 89,92 (não faz nenhuma referência a Sb 2,23-24); rejeitado por P.W. Skehan e A.A. Di Lella, *The Wisdom of Ben Sira* (AB 39; New York: Doubleday, 1987) 348-49.

²²Tennant, *Fall* 119-21, 244.

²³Ver especialmente H. Daxer, *Römer 1.18-2.10 im Verhältnis zu spätjüdischen Lehrauffassung* (Naumburg: Pätzsche, 1914); C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund der spätjüdisch-hellenistischen Missionsliteratur* (Bern/Frankfurt: Lang, 1975) 108-22; brevemente exposto em Sanday e Headlam, *Romans* 51-52. Sobre a forte ressonância de Sb 15,1-4 em Rm 2,4 ver meu *Romans* 82-83. A evidência é ainda mais interessante quando se considera que a data da Sabedoria de Salomão é muito incerta, variando entre 220 a.C. e 50 d.C. D. Winston data-a do reinado de Gaius Calígula (37-41 d.C.; ABD 6,122-23). Quanto mais tardia a data e quanto mais provável a

formado da terra (Sb 7,1) e recebeu o domínio sobre as criaturas (9,2-3) e à transgressão (*paraptoma*) do primeiro formado, pai do mundo (10,1). Digno de nota é também o eco de Gn 3,19 em Sb 15,8 e a acusação em 15,11 de que o humano formado de argila “desconheceu aquele que o modelou” (cf. Rm 1,19-21).²⁴ Mais digno de nota é Sb 2,23-24:

Deus criou o homem para a incorruptibilidade,
e o fez imagem de sua própria eternidade;
mas por inveja do diabo a morte entrou no mundo,
prová-la-ão os que são do seu partido.

Aqui o vocabulário e as idéias formam uma caixa de ressonância para diversas afirmações teológicas de Paulo nessa área.²⁵ Assim, também aqui podemos confiar que Paulo conhecia essa reflexão teológica e provavelmente se baseou nela.²⁶

Outros textos pós-bíblicos indicam que no tempo de Paulo o papel da desobediência de Adão tornara-se fator maior na geração de explicações da condição humana. Podemos simplesmente notar a renarração da história da desobediência e expulsão de Adão em *Jub.* 3,17-25, com sua surpreendente, embora também característica, elaboração em 3,26-31.²⁷ Os animais cessam de falar uma língua comum e são expulsos com Adão.²⁸ Mas só a Adão é “concedido... que

proveniência de Alexandria, tanto mais é de admirar o conhecimento que Paulo teve dela. Os fatos sugerem ou ampla circulação do texto nas sinagogas da diáspora ou que Paulo a conheceu quando, após a conversão, repensou sua herança judaica, em especial na sua interface com a cultura e as necessidades dos gentios.

²⁴Bem como o eco de 15,1-4 em Rm 2,4; notar a imagem e a linguagem compartilhada do oleiro em Sb 15,7 e Rm 9,21. Como observa Levison (*Adam* 53), a antropologia de 15,11 é mais grega que hebraica, pois fala de uma alma que é soprada na figura de argila, e não a figura de argila que se torna alma viva (de forma semelhante Fílon, *Virt.* 203-49; cf. *Plant.* 42 – a mente é o verdadeiro *anthropos* em nós).

²⁵“Incorrupção” (*aphtharsia*) – Rm 2,7; 1Cor 15,42.50.53-54.

“Imagem” (*eikon*) – Rm 1,23; 1Cor 11,7; 15,49; 2Cor 3,18; 4,4; Cl 1,15; 3,10.

“Eternidade” (*aidiotes*) – Rm 1,20 (*aidios*). “A morte entrou no mundo”, as mesmas palavras que em Rm 5,12.

²⁶Levison, *Adam* 51-52, diz que 2,24 é referência a Caim. Mas *diabolos* já era estabelecido como referência ao oponente celeste de Deus: é a tradução regular de *satan* (o “acusador” celeste) na LXX (2Cr 21,1; Jó 1-2; Zc 3,1-2) e também aparece por “Mastema, o chefe dos espíritos” hostil a Deus no fragmento grego de *Jub.* 10.8. O tema da “inveja” faz parte da tentação da serpente em *Apoc. Mos.* 18.4, e “inveja” é a explicação para a malícia da serpente em Josefo, *Ant.* 1.41. E se a morte for pensada como morte eterna (Tennant, *Fall* 124-26; Levison), então cabe a idéia da morte como exclusão da árvore da vida (Gn 3), e não é referência ao assassinio de Abel por Caim.

²⁷Geralmente se considera que *Jubileus* é de meados do século II a.C.

²⁸O motivo é retomado em Fílon, *Conf.* 6-8; *Qu. Gen.* 1.32; e Josefo *Ant.* 1.41.

possa cobrir sua vergonha” (referindo-se a Gn 2,25; 3,10-11.21). Daqui a exigência da lei de que seus praticantes “cubram sua vergonha e não estejam descobertos como os gentios estão descobertos” (*Jub.* 3,31). A implicação de promiscuidade como característica dos gentios reflete-se em Rm 1,24-27. Todavia isso mais provavelmente reflete uma tradição judaica mais geral do que simplesmente *Jubileus*.

Fílon parece ter pensado que a falha humana é o resultado inevitável da constituição humana. As duas histórias da criação falam de “dois tipos de humanos, um o dos que vivem segundo a razão, a inspiração divina, o outro o dos que vivem segundo o sangue e o prazer da carne. O último tipo é um torrão de terra moldado, o outro é a impressão fiel da imagem divina” (*Heres* 56-57). Mas a dupla alusão à segunda história da criação (Gn 2,7) indica que Fílon também pensava em cada ser humano (*Leg. All.* 1,31-32). Conseqüentemente é a *aisthesis* (“percepção pelos sentidos”) e o prazer dos sentidos que levam a razão à escravidão (*Opif.* 165-66). Esta é a interpretação que Fílon dá da tentação por meio da mulher. Pois como a razão corresponde ao homem, assim a percepção pelos sentidos corresponde à mulher (*Opif.* 165).²⁹ E assim “a mulher torna-se para ele o começo da vida culpável”, e o “prazer corporal (*he ton somaton hedone*) é o começo dos erros e violações da lei” (*Opif.* 151-152).³⁰ O resultado é a corrupção da imagem divina (*Virt.* 205). Foi a recepção do conhecimento da sua nudez que foi para os humanos “o começo do mal” (*Qu. Gen.* 1,40). O desejo do prazer traz a morte espiritual fazendo a criatura nascida da terra entregar-se à terra da qual foi formada e afastar-se do céu (a alma) voltando-se para a terra (morte física) (*Qu. Gen* 1,51).³¹

A *Vida de Adão e Eva* surgiu provavelmente pouco depois de Paulo,³² mas apresenta alguns paralelos impressionantes com Pau-

²⁹Ver adiante §5.5.

³⁰Ver também em referência a *epithymia*, “desejo”, Fílon, *Decal.* 142,150,153,173; *Spec. Leg.* 4,84-85. Em *Heres* 294-95 Fílon descreve como a alma não formada da criança “assemelha-se muito à cera macia e ainda não recebeu nenhuma impressão de bem ou mal.” De maneira semelhante em *Praem.* 62 ele sustenta que “todos nós, seres humanos, antes de a razão estar plenamente desenvolvida, estamos na linha divisória entre vício e virtude sem inclinação para nenhum lado”.

³¹A reutilização que Fílon faz do material de Gn 1-3 é, naturalmente, muito mais complexa (ver Levison, *Adam* 63-88). Aqui seleciono alguns pontos pertinentes.

³²O texto chegou até nós em duas recensões, grega (*Apoc. Mos.*) e latina (*Vita Adae et Evae*), mas ambas podem provir de texto hebraico original. Tal original não pode ser datado mais exatamente que entre 200 a.C. e 100 d.C., mas pode bem ter existido uma versão anterior a Paulo, e seu tratamento midráxico, mais que alegórico, sugere uma origem

lo. Mais notáveis são as passagens que se referem ao nosso tema:³³ A transformação de Satanás de si mesmo no brilho de um anjo;³⁴ a localização do paraíso no terceiro céu;³⁵ a identificação da *epithymia* (“desejo”) como a raiz de todo pecado;³⁶ e o tema da “morte ganhando domínio sobre toda a nossa raça” como resultado da transgressão de Adão e Eva.³⁷ Também é de relevância notar que a imagem de Deus parece permanecer não atingida pela expulsão do paraíso,³⁸ enquanto Adão lamenta “que fui alienado da minha glória com a qual eu estava revestido” (*Apoc. Mos.* 20.2; 21.6). Tendo em vista as reflexões acima sobre Gn 2-3, também podemos observar que, de acordo com o Apocalipse de Moisés, “o trono de Deus foi preparado onde esteve a árvore da vida” (22.4) e que a promessa a um Adão fiel foi de ressurreição e acesso renovado à árvore da vida,³⁹ “e serás imortal para sempre” (28.4).⁴⁰

Os dois apocalipses judaicos clássicos, 4 *Esdras* e 2 *Baruc*, apareceram ambos no período que seguiu à destruição de Jerusalém em 70 d.C., isto é, uma geração depois de Paulo. Mas o grau de continuidade com motivos já desenvolvidos sugere que em nossa área de interesse imediato podem refletir temas já correntes na teologização judaica do tempo de Paulo. Assim, notamos que nas palavras de Esdras em 4 *Esdras* 3.7-10 há algo com a mesma ambivalência de Rm 5,12-14 sobre a responsabilidade pela morte universal. Adão transgrediu o mandamento “e imediatamente tu [Deus] instituístes a morte para ele e seus descendentes” (4 *Esdras* 3.7). Mas o subsequente dilúvio e sua destruição foi a consequência das coisas ímpias e da desobediência dos habitantes do mundo daquele tempo (3.8-10).

dentro da terra de Israel (M.D. Johnson em *OTP* 2.252). Assim nossos textos correntes poderiam refletir tradições e especulações sobre Adão e Eva conhecidas de Paulo.

³³*OTP* 2.255 (M.D. Johnson).

³⁴*Vita* 9,1 = *Apoc. Mos.* 17,1; 2Cor 11,14. Também devemos notar que 2Cor 11,13 enfatiza “engano”, um motivo característico (usando uma palavra diferente) nos ecos do sucesso da serpente ao enganar Eva (2Cor 11,3; Rm 7,11).

³⁵*Apoc. Mos.* 37.5; 2Cor 12,2-4. Em *Vita* 25,1-3 Adão também é levado ao paraíso celeste. *Paradeisos* tinha-se firmado em grego como o termo para o jardim do Éden (Gn 2,8-10. 15-16; 3,1-3.8.10.23-24; BAGD, *paradeisos*).

³⁶*Apoc. Mos.* 19.3; Rm 7,7. Ver também abaixo §§4.7 e 5.5.

³⁷*Apoc. Mos.* 14; Rm 5,12.14; 7,9-11. Ver também abaixo §4.6.

³⁸*Apoc. Mos.* 10.3; 12.1-2; 33.5; 35.2; *Vita* 37.3; 39.2-3.

³⁹Adão pediu permissão para comer do fruto da árvore da vida antes de ser expulso (*Apoc. Mos.* 28.2).

⁴⁰A ressurreição dos mortos no último dia é ensinada repetidamente” (Johnson, *OTP* 2,254).

O que mais chama a atenção é Esdras atribuir o pecado de Adão ao seu “coração mau” (3.21-26):

O primeiro Adão, carregado com um coração mau, transgrediu e foi dominado, como também o foram todos os que descenderam dele. Assim a doença tornou-se permanente; a lei estava no coração das pessoas juntamente com a raiz do mal; mas o que era bom partiu e o mal permaneceu... Os habitantes da cidade [Jerusalém] transgrediram, agindo em tudo como tinham agido Adão e todos os seus descendentes, pois também eles tinham o coração mau.

Vemos aqui uma ambivalência semelhante: não há “pecado original”; o “coração mau” é uma parte inexplicada da humanidade. Se alguém tiver que ser acusado este é Deus, por não ter tirado o coração mau (3.20)!⁴¹ Ao mesmo tempo, a imagem alternativa do anjo Uriel fala de “um grão de semente má semeada no coração de Adão desde o princípio e de quanta impiedade ela produziu até agora, e produzirá até vir o tempo da debulha” (4.30).⁴² Tanto o “coração mau” como o “grão de semente má” são presumivelmente equivalentes à “inclinação” de Gn 6,5 e 8,21, ao mau *yetser* dos rabinos.⁴³

A mais notável de todas as passagens é a do lamento de Esdras em 7.118: “Ó Adão, o que fizeste? Ainda que foste tu quem pecou, a queda (*casus*) não foi só tua, mas também nossa, que somos teus descendentes”. Todavia, convém observar o fato de que isso é apresentado como a opinião de Esdras, que o anjo Uriel qualifica afirmando a responsabilidade humana (7.127-131).⁴⁴ Portanto, o que aparece claramente no debate entre Esdras e Uriel é precisamente o problema de distribuir com equidade a responsabilidade pela falha humana.

2 *Baruc* reflete uma luta semelhante em torno da responsabilidade pelo desastre que atingiu Jerusalém em 70 d.C. Adão foi culpa-

⁴¹Levison, *Adam* 117-18.

⁴²Ver ainda A.L. Thompson, *Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra* (SBLDS 29; Missoula: Scholars, 1977); e o breve “Excursus on Adam’s Sin”, in M.E. Stone, *Fourth Ezra* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990) 63-67. Outras referências a Adão em 4 *Esdras* são 7.11-14 (refletindo sobre a dificuldade física conseqüente à transgressão de Adão); 7.62-74; 8.44-45 (as pessoas ainda são propriamente chamadas imagem do próprio Deus).

⁴³Cf. especialmente a agora famosa passagem sobre os dois espíritos que determinam a natureza de toda a humanidade (1Qs 4,15-26); ver, p. ex., O.J.F. Seitz, “The Two Spirits in Man: An Essay in Biblical Exegesis”, *NTS* 6 (1959-60) 82-95.

⁴⁴Em todo o 4 *Esdras* é importante observar quem é o interlocutor, pois a obra toda é apresentada como um debate entre Esdras e Uriel, em que a opinião de Uriel deve receber mais peso. Ver novamente Levison, *Adam* 123-24.

do de transgressão deliberada (4.3).⁴⁵ “A escuridão de Adão” (18,2) trouxe brevidade de vida e morte para os que nasceram dele (17,3). “A morte foi decretada contra os que transgrediram” desde o primeiro dia (19,8), “contra os que haveriam de nascer” (23,4).⁴⁶ “Quando ele [Adão] transgrediu, começou a existir a morte prematura” (56,6). A pergunta da responsabilidade é proposta explicitamente: “Ó Adão, o que fizeste a todos os que nasceram depois de ti? E o que será dito da primeira Eva que obedeceu à serpente, de sorte que toda esta multidão irá para a corrupção?” (48,42-43). Mas a resposta é que os indivíduos são castigados pelas próprias transgressões (48,47).⁴⁷ Isso aparece explicitamente em 54,14-19:

Pois, embora Adão tivesse pecado primeiro e trazido a morte para todos os que não eram do seu tempo, cada um dos que nasceram dele preparou para si mesmo o tormento vindouro... Portanto, Adão não é a causa, exceto para si mesmo, mas cada um de nós se tornou o seu próprio Adão.

A falta, quer de Adão, quer da humanidade em geral, é categorizada como transgressão da lei (48,47), não amar a lei (54,14), e não reconhecer a Deus a partir da sua criação (54,18).

Não precisamos continuar a pesquisa entrando nas tradições rabínicas.⁴⁸ A sua relevância para o século I d.C. é demasiadamente controversa. Temos evidência suficiente indicando considerável reflexão sobre a tradição de Adão, e em vários textos do judaísmo do Segundo Templo. Dentro deles há uma notável unidade de perspectiva em dois pontos em especial. O primeiro é que Gn 1-3 convida para a interpretação que leva a sério o jogo entre Adão e *adam* (“humanidade”). O segundo é que Gn 2-3 oferece algum tipo de explicação para a realidade da morte na experiência humana.⁴⁹ Além disso, há um debate aberto e não resolvido: se a morte é simplesmente a consequência da composição da humanidade do pó da terra ou um resultado imprevisto da criação (daqui a necessidade da ressurreição); e se a transgressão de Adão desencadeia as transgressões dos que nas-

⁴⁵Levison, *Adam* 130-31. Outras referências encontram-se em 14.17-19.

⁴⁶Mas há uma perspectiva de ressurreição para “todos os que dormem na esperança” (30.1).

⁴⁷Levison, *Adam* 135-36.

⁴⁸Mas ver Scroggs, *Adam* 32-58. Sobre Pseudo-Filon ver C.T.R. Hayward, “The Figure of Adam in Pseudo-Philo’s Biblical Antiquities”, *JSJ* (1992) 1-20.

⁴⁹Ver ainda Scroggs, *Adam* 19.

cem depois dele, ou todos devem ser considerados inteiramente responsáveis por seus próprios pecados.⁵⁰ Alguns também refletem sobre a natureza dessa transgressão: prazer (Fílon), desejo (*Apocalipse de Moisés*), com conotações sexuais (como em *Jub.* 3,31), não reconhecimento de Deus como criador (2 *Baruc*). De tudo isso resulta evidente que Paulo entrou num debate já bem desenvolvido e que suas idéias não deixaram de ser influenciadas pelos participantes anteriores desse debate.

§4.4-9 *Adão na teologia de Paulo*

A maneira mais simples de proceder é novamente acompanhar a seqüência das idéias do próprio Paulo sobre o assunto. Pois um dos aspectos mais notáveis de Romanos é o fato de que Paulo repetidamente recorre a Gn 1-3 para explicar sua visão da condição humana.

§4.4 *Rm 1,18-32*

Chama-nos logo a atenção o fato de Paulo começar imediatamente a sua acusação da humanidade em Romanos referindo-se à relação da criatura com o Criador. Neste ponto difere pouco da tradição que acabamos de examinar. Começa com o axioma de que Deus tornou-se conhecido, ou pelo menos cognoscível através do que fez (1,19). É particularmente forte o eco de Sb 13,1-9. Pelas coisas criadas, o caráter de Deus devia ter sido discernível (1,20) — axioma religioso comum da época.⁵¹ Mas os seres humanos não glorificaram a Deus como Deus ou não lhe agradeceram (1,21). Paulo supõe claramente que a única atitude apropriada da criatura para com o Criador é a adoração e gratidão. Qualquer senso verdadeiro da majestade (glória) de Deus, do seu eterno poder e divindade (1,20) certamente mostraria a fraqueza e corrupção finita da criatura humana, uma idéia bem judaica.⁵² “O conhecimento de Deus é mentira se não for reconhecimento dele”.⁵³ Por isso, como em Sb 13,8-9, eles não têm desculpa (1,20).⁵⁴ E a conse-

⁵⁰Ver também M. de Boer, “Paul and Jewish Apocalyptic Eschatology”, in Marcus e Soards, orgs., *Apocalyptic* (§12 n. 1) 169-90 (aqui 177-80).

⁵¹Ver acima §2.6. Ver também meu *Romans* 57-58.

⁵²P. ex., Ex 24,15-17; 20,18-20; Is 6,1-5; Ez 1; ver também G. von Rad, *doxa*, *TDNT* 2.238-42.

⁵³Bultmann, *Theology* 1.213.

⁵⁴Cf. também especialmente 4 *Esdras* 7.22-24 e 8.60.

quência, novamente como em Sb 13,1, vaidade de pensamento e coação insensato obscurecido (1,21).

A conclusão de Paulo é clara: quando a vida não é experimentada como dom de Deus ela perdeu o contato com a realidade e condena-se a si mesma à vaidade... toda a capacidade do homem de responder e funcionar não em último lugar como ser racional foi prejudicada. Sem a iluminação e a orientação que vem do reconhecimento apropriado de Deus, todo o seu centro opera no escuro, sem orientação e dissipando-se em coisas que são essencialmente ninharias.⁵⁵

Atrás disso provavelmente devemos ver a figura de Adão, o humano arquetípico que deliberadamente recusou dar a Deus o que lhe é devido ao recusar obedecer à única ordem de Deus (Gn 2,17).⁵⁶ Mas em Rm 1,22 o eco torna-se mais forte. A pretensão de ser sábio, que em contraste direto mergulhou na loucura, lembra a interpretação correta da árvore do conhecimento do bem e do mal.⁵⁷ Cobiçar a sabedoria independentemente de Deus foi ela mesma a tentação de tornar-se como Deus (Gn 3,5-6), que resultou em que Adão foi excluído da vida. É a mesma atitude de querer ser mais do que somos, que só resulta em nosso próprio prejuízo, como o que ocorreu com o rei de Tiro (Ez 28), a “ambição que salta sobre si mesma e cai no outro”.⁵⁸ A idéia implícita é que para a sabedoria a humanidade depende do alto e quando pretende ter essa sabedoria em si mesma ou nos seus próprios recursos, é simplesmente um recipiente para a insensatez, conselho obscuro e desastre.⁵⁹ A tentação é tornar-se como Deus. A consequência é que os humanos são menos capazes de funcionar efetivamente até mesmo como humanos. Afirmando que “atingiram a maioria” e não precisam mais de Deus, não se tornam semelhantes a Deus e independentes, mas fúteis e confusos. A tragédia é que a humanidade separada de Deus não consegue mais conhecer corretamente a si mesma nem reconhecer sua verdadeira natureza. Pensa que é como Deus e não consegue entender que é apenas terra que recebeu o sopro de Deus.

⁵⁵Dunn, *Romans* 60.

⁵⁶Assim particularmente Hooker, “Adam” 300-301; Wedderburn, “Adam” 413-19. A opinião não goza de muito apoio; ver, p. ex., Fitzmyer, *Romans* 274.

⁵⁷Ver acima n. 14.

⁵⁸Shakespeare, *Macbeth* Ato I, cena 7.

⁵⁹Scroggs, *Adam* 8: “A causa primária da atual desagradável situação do homem é sua recusa de permanecer sob a orientação de Deus.”

Depois Paulo continua documentando essa loucura, ao indicar as coisas pelas quais a humanidade trocou Deus, ídolos feitos pelo homem,⁶⁰ os desejos dos seus próprios corações humanos e imoralidade sexual (1,23-24). “Trocaram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador” (1,25). Os ecos da reflexão teológica judaica já em andamento são claros, em especial a longa polêmica contra a idolatria em Sb 11-15, a implicação de que o “desejo” estava na raiz do pecado primevo,⁶¹ e a característica polêmica judaica contra os abusos sexuais dos gentios.⁶² Com relação ao último destes, devemos lembrar que as tentativas judaicas de explicar a origem do pecado também se baseavam em Gn 6,1-4 (o pecado dos “filhos de Deus” ao terem relações sexuais com mulheres terrenas).⁶³ A verdade é que as criaturas humanas necessitam dos seus deuses. Como criaturas sempre serão dependentes de alguém ou de alguma coisa para a sua realização como criaturas. Se não for Deus, então algo totalmente aviltante. Sem Deus tornam-se subservientes aos seus próprios desejos. É sua relação com Deus (portando a sua imagem) que os faz “semelhantes a Deus”. Sem isso só têm substitutos e cópias.

Aqui um aspecto importante da acusação de Paulo é a maneira como ele introduz a acusação tradicional de Israel de sua própria idolatria e caída na promiscuidade no episódio do bezerro de ouro no deserto.⁶⁴ A crítica da vaidade humana (1,21) baseia-se em Jr 2,5-6: os pais no deserto “afastaram-se de mim, correram atrás do vazio e tornaram-se eles mesmos vazios”.⁶⁵ A linguagem de Rm 1,23 é em grande parte determinada pelo Sl 106,20: ao fazerem o bezerro “eles trocaram a glória de Deus pela imagem de um boi que come capim”.⁶⁶ Essa mistura de tradições dificilmente pode ser acidental. Deve, antes, refletir uma idéia já estabelecida, mas que encontramos clara-

⁶⁰Em 1,23 a influência de Gn 1,20-25 pode ser detectada na escolha dos últimos três substantivos (N. Hyldahl, “A Reminiscence of the Old Testament at Romans 1.23”, *NTS* 2 [1955-56] 285-88).

⁶¹Ver também adiante sobre Rm 7,7 (§4.7).

⁶²Sobre minúcias ver meu *Romans* 61,65-66. Stowers, apesar de reconhecer aqui um elemento de polêmica judaica contra os gentios (*Rereading* 92-97), dá muito pouco peso aos ecos e paralelos com Sb 11-15, familiares aos especialistas nos últimos cem anos (ver acima n. 23 e também abaixo §§5.4-5).

⁶³P. ex., *Jub.* 4.22; 5.1-10; 7.21; 1 *Enoc* 6-11; 86; *T. Reub.* 5; *T. Naph.* 3.5; CD 2.18-21.

⁶⁴Ex 32,25-28; Dt 9,13-21; 1Rs 12,28-30; Ne 9,18; Sl 106,19-23; At 7,39-41.

⁶⁵*Emataiothesan* (“tornaram-se fúteis”) é usado pelos dois textos.

⁶⁶E novamente Jr 2,11 – “meu povo trocou a sua glória pelo que não vale nada.”

mente expressa só na tradição rabínica tardia: que o êxodo e a entrega da lei no Sinai foram como nova criação (ou começo), e que a idolatria do bezerro de ouro foi como nova queda.⁶⁷ Assim sendo, quer dizer que Paulo já tinha em mente *dupla* acusação. Uma baseia-se na característica condenação judaica da religião e da prática sexual dos *gentios*. A outra, menos manifesta, contém a lembrança de que o próprio *Israel* cai sob a mesma acusação. É isso o que torna a acusação verdadeiramente universal — “contra toda impiedade e injustiça” (Rm 1,18), “o judeu em primeiro lugar, mas também o grego” (2,9-10).

§4.5 Rm 3,23

Rm 3,23 merece uma breve menção. Paulo dá explicação por que a justiça de Deus é para todos, sem distinção. A razão é, mais uma vez, axiomática; não necessita de elaboração ou justificação. “Pois todos pecaram e estão privados da glória de Deus”. O axioma é presumivelmente o mesmo que orientava a teologização judaica sobre Adão: que toda a humanidade está enredada no laço do pecado e da morte. O eco dessa tradição teológica é duplo. Primeiro, a idéia de que o pecado de Adão resultou na sua privação da glória de Deus já está presente em *Apoc. Mos.* 20,2 e 21,6.⁶⁸ Correspondentemente a esperança da era vindoura podia ser expressa em termos de restauração ou intensificação da glória original (*Apoc. Mos.* 39,2-3).⁶⁹ Segundo, a ambigüidade sobre se a referência é à glória perdida ou a uma glória que não foi alcançada,⁷⁰ reflete o papel ambíguo da árvore da vida no jardim: o casal primordial perdeu algo que já possuía (Gn 2,16) ou foi privado da *oportunidade* de alcançar a vida eterna (Gn 3,22)? Como quer que seja, a humanidade ao procurar alcançar a glória de Deus (ser como Deus) perdeu até a participação nessa glória que lhe fora dada originalmente.

⁶⁷Pormenores em Wedderburn, “Adam” 414-15.

⁶⁸Citado acima §4.3. Ver também Scroggs, *Adam* 26,48-49, 73-74.

⁶⁹Ver também 4 *Esdras* 7.122-25; 2 *Baruc* 51.1,3; 54.15,21. Outras referências em meu *Romans* 168.

⁷⁰O grego *hystereo*, “faltar”, tem os dois sentidos.

§4.6 Rm 5,12-21

Somente na conclusão da primeira seção completa desse argumento em Romanos⁷¹ Paulo introduz uma referência explícita a Adão. Talvez consciente do enfoque mais estreito de grande parte da discussão, Paulo deliberadamente retrocede para retomar e inserir toda a discussão numa perspectiva universal. Com isso sem dúvida queria fazer a conclusão da seção combinar com a extensão universal da sua abertura (1,18-32). Assim, pudemos notar logo de saída a consciência de Paulo de que Adão (*adam*) denota a humanidade. Pois nestes versículos Paulo encerra toda a história humana em duas figuras arquetípicas (note-se o duplo “todos” de 5,18) — Adão e Cristo — incorporando as duas únicas alternativas que o evangelho apresenta à humanidade.⁷² Esta, podemos dizer, é a sua versão da memorável escolha entre morte e vida oferecida a Israel no clímax da aliança deuteronomica (Dt 30,15-20). Como se verá, mesmo com a contribuição própria de Paulo, o pensamento faz parte da tradição judaica acima esboçada.⁷³

Se Paulo considerou Adão um indivíduo histórico e a desobediência também um ato histórico é menos claro. O caso de Fílon deveria lembrar-nos que os antigos estavam muito mais atentos para a diversidade dos gêneros literários do que geralmente se pensa.⁷⁴ E o próprio uso que a seguir Paulo faz da história de Adão (Rm 7,7-11) é impressionantemente semelhante ao de 2 *Baruc* 54,19, quando usa Adão como arquétipo de “todo homem”. Seja como for, o uso que Paulo faz aqui de Gn 1-3 está inteiramente integrado na tradição da teologização judaica sobre Adão, ao usar a narrativa do Gênesis, para dar sentido à experiência humana do pecado e da morte. E a sua preocupação e sua questão não dependem da solução de qualquer tensão entre questões de história ou mito.⁷⁵

⁷¹A respeito de 5,12-21 na estrutura de Romanos ver meu *Romans* 242-44.

⁷²Isso é ainda mais claro em 1Cor 15,21-22: “através de um ser humano veio a morte... em Adão todos morrem”. Aqui é desnecessário elaborar mais 1Cor 15,21-22.

⁷³Em sentido contrário Strecker: “O dualismo antropológico paulino está mais perto dos sistemas gnósticos do que talvez do autêntico judaísmo” (*Theologie* 68). A diferença em relação aos sistemas gnósticos tardios é evidente particularmente no tratamento que Paulo dá ao pecado e à morte como poderes quase cósmicos e na ênfase sobre a responsabilidade humana ao pecar; ver ainda Wedderburn, “Romans 5,12” 342-44, 348-49, e abaixo §5.

⁷⁴Ver acima §4.3.

⁷⁵“O pecado entrou no mundo dos seres humanos, da experiência humana ... e não tanto na criação. Esta é a linguagem de experiência universal, não da especulação cósmica” (Dunn, *Romans* 272).

Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Pois até a lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei. Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, também sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão que é figura daquele que devia vir (Rm 5,12-14).

A alusão a Gn 3 é clara, como confirma em especial o paralelo com Sb 2,23-24 (citado acima §4.3). O tema é-nos familiar pela análise anterior: como é que a morte se tornou uma parte tão inevitável da sorte humana. Paulo tira da função da árvore da vida em Gn 2-3 a conclusão óbvia de que a morte não fazia parte da intenção divina original na criação. A “morte”, que inicialmente não tinha lugar no mundo, “entrou no mundo”. Mas a ambigüidade permanece, e a contribuição distintiva própria de Paulo ao debate só em parte esclarece essa ambigüidade, e em parte sublinha a sua complexidade. As idéias mais distintivas de Paulo aparecem evidentes em cinco pontos.

Primeiro, deixa claro que quanto ao que toca ao seu ponto de vista, a morte não é simplesmente a consequência natural do estado criado. Ela é consequência do pecado. A morte entrou no mundo “através do pecado” (5,12). “A morte passou a todos, porque todos pecaram” (5,12). “O pecado imperou na morte” (5,21). A conexão entre pecado e morte é muito forte em Paulo. Teremos de considerar esse aspecto novamente por um ângulo diferente mais adiante (§5.7).

Segundo, cada indivíduo é responsável por sua própria morte? De um lado, a morte para toda a raça de Adão é o resultado da transgressão de Adão. De outro, todos morrem porque todos pecam (5,12).⁷⁶ A morte imperou continuamente desde Adão mesmo sobre os que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão (5,14). Alternativamente expresso, através da desobediência de Adão, “os muitos foram constituídos pecadores” (5,19). Mas a conexão causal implícita aqui por “constituídos” (*katestathesan*) pode ser não específica e muito solta, visto que “foram constituídos” é simplesmente equivalente de “tornaram-se” (*egenonto*).⁷⁷ Em outras palavras, Paulo

⁷⁶O consenso dominante é que *eph'ho* em “*eph'ho* todos pecaram” (5,12) é mais bem entendido como “por esta razão, porque”; ver especialmente Cranfield, *Romans* 274-81. Todavia, Ridderbos, *Paul* 96-99 ainda insiste em um “sentido corporativo”, e Fitzmyer, *Romans* 413-17, de-fende um sentido pessoal (“com o resultado que”); de maneira semelhante Ladd, *Theology* 443.

⁷⁷A. Oepke, *kathistemi*, *TDNT* 3.445; ver também meu *Romans* 284.

afirma um contínuo da vida terminando na morte, que se estende desde Adão até o presente. O que inicialmente constituiu esse contínuo permanece obscuro. Mas é suficientemente claro que começou com Adão (esteve efetivamente em operação desde o princípio). E que é a continuação do pecado humano que mantém esse contínuo também é claro.

Terceiro. Torna-se, assim, evidente que Paulo operava com dupla concepção de morte. Neste caso é a distinção entre a morte da humanidade como um *resultado* da primeira transgressão e morte como *consequência* ou até pena pelas nossas próprias transgressões individuais. Presumivelmente isso está ligado com algum tipo de distinção equivalente entre morte natural e morte espiritual (como em Fílon?). Em outras palavras, a tentativa de correlacionar o fato universal da mortalidade com o discurso sobre a morte diretamente conseqüente do comer da árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,17; 3,3) estava destinado a levar a uma distinção desse tipo.

Quarto. Paulo trabalha com conceito muito complexo de pecado. Ele introduz a noção de “pecado” (*hamartia*) como poder personificado: “o pecado entrou no mundo” (5,12); “o pecado imperou na morte” (5,21). O “pecado” assume o papel de serpente/Satanás, ainda que como figura muito mais significativa que a serpente. Mas o “pecado” também é “calculado” como atributo ou estatística (5,13);⁷⁸ e o pecado também aumenta ou cresce (5,20 — *epleonasen*), talvez mais como fruto (cf. Fl 4,17).⁷⁹ No mesmo contexto o verbo equivalente é usado (*hamartano*) para denotar atos particulares de pecado (5,12.14.16). Esta complexidade requer análise mais pormenorizada no §5 abaixo.

Quinto. Paulo ainda usa outros três termos para o pecado de Adão: *parabasis*, “excesso, transgressão” (5,14), *paraptoma*, “passo falso, transgressão” (6 vezes em 5,15-20), e *parakoe*, “desobediência” (5,19). Todas são palavras mais fortes que *hamartia* (“pecado” como falha) e permitem um ponto de esclarecimento. “Pecado” só é “levado em conta” quando há lei (5,13). “Transgressão”, por outro lado, é a violação consciente de uma lei conhecida; Adão desobedeceu à ordem

⁷⁸Paulo baseia-se aqui na idéia de livros celestes nos quais são registrados os atos humanos, uma idéia já corrente em outras passagens do judaísmo (ver especialmente Dn 7,10; *Jub.* 30.17-23; 1 *Enoc* 89.61-64, 70-71; 104.7; 108.7; 2 *Baruc* 24.1; ver também meu *Colossians* 164 (sobre Cl 2,14).

⁷⁹Pode haver um eco de Eclo 23,3, em que o sujeito é plural (“pecados”) — “... que meus pecados não aumentem (*epleonasosin*)”.

explícita do Criador (Gn 2,17; 3,1-6). Em outras palavras, “transgressão” é “pecado levado em conta”. Isso ajuda por enquanto. Permite que o conceito de culpa seja ligado unicamente à “transgressão”, violação deliberada de uma ordem divina. Mas ainda deixa uma pergunta incômoda: por que também morrem os que só cometem “pecado” mas não “transgressão”? O fato de que Paulo continua usando o verbo *hamartano* como equivalente do substantivo *parabasis* / *paraptoma* em 5,14 e 16 não ajuda.

O que Paulo parece querer dizer é o seguinte. 1) Toda a humanidade compartilha uma servidão comum ao pecado e à morte. Não se trata apenas da carnalidade natural, uma mortalidade criada. O pecado está ligado com isso, uma não correspondência ao melhor intencionado por Deus. A morte é o resultado de uma ruptura na criação. 2) Há dois lados nesse estado de coisas, envolvendo tanto o pecado como um dado do tecido social da sociedade e o pecado como uma ação imputável de responsabilidade individual.⁸⁰ É precisamente essa fusão de um com o outro que torna tão difícil determinar as linhas exatas de responsabilidade, também na sociedade contemporânea. 3) Mas no geral, esse estado é a consequência da recusa da humanidade de reconhecer Deus, da tentativa da criatura de prescindir do Criador. Quando a humanidade declarou sua independência de Deus, abandonou o único poder que pode vencer o pecado que usa a fraqueza da carne, o único poder que pode vencer a morte. 4) Apesar disso, a culpa é levada em conta pela transgressão do próprio indivíduo.⁸¹ Os seres humanos não são considerados responsáveis pelo estado no qual nasceram. Este é o ponto de partida da sua responsabilidade pessoal, um ponto de partida pelo qual não são responsáveis.⁸² Em resumo, a análise de Paulo compartilha algo da mesma ambigüidade que atacou a reflexão teológica judaica anterior sobre o assunto. Apesar disso, é tentativa corajosa para compreender a dura realidade do pecado e da morte na experiência humana.

⁸⁰Cf. tratamento de Rm 5,13-14 por Bultmann (*Theology* 1.252-53).

⁸¹Cf. Whiteley: “St. Paul does believe in Original Sin, but not in Original Guilt” (*Theology* 51).

⁸²Uma ilustração útil da década de 1970 foi a “declaração unilateral de independência” da Rodésia em relação à coroa britânica. Em consequência, era uma colônia britânica, propriamente falando, em rebelião contra a Grã-Bretanha. Uma criança nascida na Rodésia (hoje Zimbábue) naqueles dias naturalmente não teria sido considerada responsável pelo estado de rebelião. Mas se a rebelião tivesse continuado, essa criança ao alcançar a maioridade, teria de ter assumido uma responsabilidade pessoal por manter ou terminar a rebelião.

Finalmente, também aqui devemos notar (como em 1,18-32) que Paulo insere a experiência particular de Israel na experiência universal da humanidade. Pois é a introdução da lei que transforma o pecado não culpado em transgressão culpada (5,13). E por “lei” Paulo naturalmente entende a lei mosaica. Assim pode até pressupor um período sem lei de Adão até Moisés (5,14).⁸³ E a “lei que entrou” (5,20) é também, não há dúvida, a lei mosaica, mas introduzida num estágio universal de pecadores (5,19 — “os muitos”) e de domínio do pecado (5,21). Aqui temos outra personagem (a lei) no drama da história humana, cujo papel complexo exigirá análise mais pormenorizada (§6). Mas por ora só temos de notar que também aqui Paulo vê a experiência do pecado e da morte de Israel como, em certo sentido, paradigmática para a humanidade como um todo.

§4.7 Rm 7,7-13

Paulo volta mais uma vez às narrativas sobre Adão em outra passagem na qual a lei é personagem-chave. Na verdade todo o enfoque da passagem é defender a lei de qualquer conclusão de que ela teria a responsabilidade principal pela experiência da morte.⁸⁴ Nos termos da discussão anterior a morte foi fator antes de a lei entrar em cena (5,13-14). Aqui a preocupação é claramente atribuir a culpa pela sujeição humana à morte resolutamente ao poder do pecado.

Que diremos, então? Que a lei é pecado? De modo algum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a lei não tivesse dito: Não cobiçarás. Mas o pecado, aproveitando a situação, através do preceito gerou em mim toda espécie de concupiscência: pois sem a lei, o pecado está morto. Outrora eu vivia sem a lei; mas, sobrevindo o preceito, o pecado reviveu e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte. O pecado aproveitou a ocasião, e, servindo-se do preceito, me seduziu e por meio dele me matou... Portanto, uma coisa boa se transformou em morte para mim? De modo algum. Mas o pecado...

A referência a Adão não aparece imediatamente. Todavia a chave já nos foi dada na análise anterior da reflexão teológica judaica sobre a desobediência de Adão. É o reconhecimento de que o mau dese-

⁸³Mas ver também abaixo n. 89.

⁸⁴Sobre Rm 7,7-25 como uma apologia da lei, ver abaixo §6.7.

jo, a concupiscência, a cobiça (*epithymia*) já fora largamente reconhecida como a raiz de todo pecado. Notamos isso em Filon⁸⁵ e particularmente em *Apoc. Mos.* 19,3: “*epithymia* é a origem de todo pecado”.⁸⁶ E o documento mais judaico do NT, a carta de Tiago, traz exatamente a mesma afirmação: “O desejo (*epithymia*) concebe e dá à luz o pecado” (Tg 1,15). Isso fornece a explicação suficiente por que Paulo haveria de enfocar o décimo mandamento do Decálogo: “Não cobiçarás (*ouk epithymeseis*)” (Ex 20,17; Dt 5,21).⁸⁷ Em outras palavras, compartilhava a crença geral de que o pecado primevo foi mau desejo, que aquilo a que a serpente apelou no jardim foi a cobiça de Adão do status divino: “sereis como deuses” (Gn 3,15).⁸⁸

Admitido este ponto, a leitura semialegrórica de Gn 2-3 em Rm 7,7-11 torna-se clara. O preceito de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,17) é lido como uma expressão particular do mandamento “Não cobiçarás”.⁸⁹ A serpente é identificada como a representação do “pecado”. E o “eu” é auto-identificação existencial com Adão, *adam*, “todo mundo”, humanidade (cf. 2 *Baruc* 54,19).⁹⁰ Depois a interpretação paulina da história segue diretamente, revelando aguda penetração psicológica.⁹¹ Vai tudo bem na sociedade humana quando não precisa ser aplicada nenhuma lei; a humanidade usufrui a vida (Gn 2,7; Rm 7,9), e o pecado está sem poder,

⁸⁵Ver acima n. 30.

⁸⁶Ver também *Apoc. Abr.* 24.9.

⁸⁷É possível uma referência a desejo sexual: era um corolário natural a tirar do discurso sobre nudez e conseqüente vergonha (Gn 2,25; 3,7.10), como indicam *Jubileus* e Filon (ver também R.H. Gundry, “The Moral Frustration of Paul before His Conversion: Sexual Lust in Romans 7.7-25”, em Hagner e Harris, orgs., *Pauline Studies* 80-94; Boyarin, *Radical Jew* cap. 7), mas a ênfase primária paulina é sobre a desavença entre Deus e Adão (cf. *Apoc. Mos.* 19-21; e ainda J.A. Ziesler, “The Role of the Tenth Commandment in Romans 7”, *JSNT* 33 [1988] 41-56).

⁸⁸Interpretar *epithymia* como “zelo pela observância da lei” (Bultmann, *Theology* 1.265) ou “zelo pela própria justiça” (Bornkamm, “Sin” 90; Hübner, *Law* [§6 n. 1] 72) é inteiramente tendencioso e sem justificação no texto (reconhecido por Ridderbos, *Paul* 145-46, e Theissen, *Psychological Aspects* [§18 n. 1] 208; ver especialmente H. Räisänen, “The Use of *epithymia* and *epithymein* in Paul”, in *Jesus, Paul and Torah* 95-111).

⁸⁹Na tradição rabínica tardia é lugar comum que a lei como tal já estava em vigor no tempo de Adão. Já em 4 *Esdras* 7.11 se diz que Adão transgrediu os estatutos de Deus (plural). Note-se a equação de Paulo entre “a lei” e “o mandamento” em 7,8.9 e 12. Ver também meu *Romans* 379.

⁹⁰Sobre o debate em torno de “eu”, ver meu *Romans* 381-83; Fitzmyer, *Romans* 462-65; J. Lambrecht, *The Wretched “I” and Its Liberation: Paul in Romans 7 and 8* (Lovaina: Peeters/Grand Rapids: Eerdmans, 1992) – todos com bibliografia.

⁹¹Nas sentenças seguintes uso o tempo presente, mas seria a mesma coisa se fosse usado um tempo histórico.

é ineficaz (7,8 — *nekra*). Mas o pecado aproveita a oportunidade oferecida pela lei para excitar a curiosidade da humanidade quanto ao que o mandamento pode estar proibindo. Desta maneira desperta-se o desejo do proibido e torna-se uma força insaciável, cujo resultado final é a morte. Dada a advertência “no dia em que dela comerés terás de morrer” (Gn 2,17), e a réplica da serpente, “não morrereis” (3,4), há um eco particularmente notável da queixa da mulher: “A serpente me seduziu e eu comi” (Gn 3,13); “o pecado... me seduziu e por meio dele [o preceito] me matou” (Rm 7,11).⁹² E assim o preceito, que fora intencionado para regular a vida (Gn 2,16-17), tornou-se o meio da morte (Rm 7,10.13).

O uso da história de Adão para mais uma vez falar da condição geral da humanidade parece acima de qualquer discussão. Mas, ao mesmo tempo, devemos notar que Paulo pode mais uma vez estar entrando deliberadamente na história de Israel. Pois a experiência do “eu” aqui também reflete a de Israel em medida significativa.⁹³ Considerando que a lei só foi dada mais tarde, por meio de Moisés,⁹⁴ foi *Israel* que experimentou o pecado provocando cobiça por meio do mandamento dado no monte Sinai.⁹⁵ O pensamento será mais uma vez o da queda de Israel na idolatria e sua entrega à concupiscência desenfreada ao pé do próprio Sinai. A morte, ou melhor, o massacre que seguiu ficou profundamente gravado na memória popular de Israel.⁹⁶ Assim Paulo não deixava seus leitores judeus, ou com influência judaica, esquecer que também Israel estava incluído na solidariedade da fragilidade e falha humana e estava tão firmemente enredado no laço de pecado e morte como qualquer gentio.

§4.8 Rm 8,19-22

Em vista de uma exposição completa, devemos incluir também a alusão final de Paulo em Romanos à narrativa de Gn 3. Isso ocorre na seção em que Paulo ergue os olhos para dar uma visão mais pro-

⁹²Cf. também 2Cor 11,3 e 1Tm 2,14. Aqui o “eu” reflete as palavras de *Eva*.

⁹³Ver em especial J.J. Moo, “Israel and Paul in Romans 7.7-12”, *NTS* 32 (1986) 122-35; Wright, *Climax* 197. Hoje tenho mais simpatia para esta opinião que quando estava em meu *Romans* 383.

⁹⁴Rm 5,13-14.20; Gl 3,17-19.

⁹⁵Insistir numa incoerência entre Rm 5,13-14 e 7,9 (Räsänen, *Law* (§6 n. 1) 147; Wedderburn, “Adam” 424) é desnecessariamente pedante.

⁹⁶Ex 32,25-28; e novamente na praga em consequência da idolatria de Baal de Fegor (Nm 25,1-9; 1Cor 10,7-10). 1Cor 10,6 atribui a calamidade ao mau desejo.

longada da esperança final de salvação completa. O que chama a atenção é a maneira como inclui a criação nessa esperança. “A criação foi submetida à vaidade (*mataiotes*)” (8,20). *Mataiotes* denota a futilidade de um objeto que não funciona como foi previsto, ou, mais precisamente, um objeto que recebeu uma função para a qual não foi projetado e que é irreal ou ilusória. É clara a alusão a Gn 3,17-18. O verbo equivalente foi usado em Rm 1,22 para descrever o vazio do pensamento que não começa pelo reconhecimento de Deus. A criação foi incluída na futilidade da auto-ilusão humana. Ao pensar que está em relação com o resto da criação como o criador com a criatura (“sereis como deuses”), a humanidade impõe a futilidade tanto à criação como a si mesma. Há, portanto, desarticulação com relação à criação que as suas criaturas humanas compartilham (8,22-23).⁹⁷ Mas, do mesmo modo como a criação participa da futilidade da humanidade, assim também participará da libertação da humanidade da “escravidão da corrupção” (8,21).

O aspecto a ser destacado aqui é a solidariedade da humanidade com o resto da criação, de *adam* com *adamah*, da qual *adam* foi feito.⁹⁸ Em outras palavras, a convicção é corolário derivado diretamente de Gn 2-3. De início este pensamento parece ir além do de 1Cor 15,42.50, que só fala de que os humanos participam da transformação da ressurreição. Mas aqui precisamos lembrar novamente o significado de *soma* como corporificação apropriada para o ambiente. O reconhecimento da natureza da humanidade como espécie corpórea conduz diretamente à esperança confiante de que Deus também providenciará ambiente apropriado para a corporificação no mundo vindouro.

§4.9 Sumário

Em resumo, a humanidade no mundo não é apenas fraca e corruptível. Também está envolvida uma inevitável dimensão de pecado, de falha e de transgressão. Os humanos foram criados para o

⁹⁷A imagem é muito viva: a criação gemendo como um animal ferido e uma mulher em trabalho de dar à luz a nova criação. Esta viva personificação da natureza é típica das obras judaicas mais poéticas. O paralelo clássico é Virgílio, *Éclogas* 4.50-52. Para outros detalhes ver meu *Romans* 470-73.

⁹⁸W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus: Auslegung von Röm 7.17-8.39* (Stuttgart: Kohlhammer, 1980) 158 observa quão *anti*-dualística é a idéia de suspirar *com* em vez de escapar *da* criação.

relacionamento com Deus, relacionamento que é a essência da vida humana, relacionamento que dá à humanidade a plenitude de ser, como criatura (em relação a Deus) e como humana (em relação ao resto do mundo). Mas a humanidade cometeu o equívoco de pensar que podia alcançar uma relação mais satisfatória com o mundo, se se libertasse da sua relação com Deus. Afastou-se de Deus e concentrou sua atenção exclusivamente no mundo, rebelando-se contra o seu papel de criatura e pensando poder pôr-se como criador por seu próprio direito. Em conseqüência, a humanidade caiu quando pensava levantar-se, tornou-se insensata e não sábia, mais aviltada e não superior. Negou sua semelhança com Deus e preferiu a semelhança com os animais e as coisas (§4.4). Perdeu sua participação na majestade da divindade e agora está muito longe do que poderia ter sido (§4.5). Em vez de compartilhar a vida eterna, tornou-se dominada pela morte (§4.6), um “trouxa” do pecado (§4.7). Compartilha de-sarticulação, frustração e futilidade pervasiva com o resto da criação (§4.8).

Esta é a acusação de Paulo contra a humanidade no primeiro esboço apresentado em Rm 1,18ss e desenvolvido subsequente-mente na carta. Sua inspiração vem fundamentalmente de Gn 2-3, mas também da sua própria experiência no mundo das mulheres e dos homens. E ainda que as imagens e a linguagem bíblica hoje sejam mais estranhas aos ouvidos modernos, a crítica de Paulo continua vigorosa e a inquirir a consciência de uma sociedade em cujos ouvidos o sussurro sutilmente enganador ainda seduz: “Sereis como deuses”.

§5 Pecado e morte¹

§5.1 O poder do mal

A sensação do mal na humanidade pode ser analisada por outro ângulo. Os sinais negativos que aparecem com tanta freqüência no discurso de Paulo sobre a humanidade (§4.1) podem ter outra causa.

¹**Bibliografia:** Barrett, Paul 56-64; Beker, Paul 213-34; H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (WUNT 2; Tübingen: Mohr, 1951); C. C. Black, “Pauline Perspectives on Death in Romans 5-8”, *JBL* 103 (1984) 418-33; Bultmann, *Theology I*, 246-59; G. B. Caird, *Principalities and Powers: A Study in Pauline Theology* (Oxford: Clarendon, 1956); W. Carr, *Angels and Principalities: The Background*,

Cássio pôde insistir que “Se somos subalternos, meu caro Brutus, a culpa não está nas estrelas, mas em cada um de nós”.² Mas com isso Shakespeare não quer dizer que a fonte do mal-estar social está unicamente dentro dos indivíduos. As relações humanas, riqueza e pobreza, poder e impotência nas suas interações dentro da sociedade também são fator maior. E além disso, o medo de que as estrelas possam de fato estar envolvidas foi suspeita ou pesadelo que volta em todas as épocas. E se não foram as estrelas, então algum tipo de forças supramundanas.

Uma geração após outra conheceu o que é ser apenas naufrago à mercê da maré da história humana. Houve muitos Jean Valjeans e incontáveis Drs. Jivagos.³ Até o mundo pós-religioso busca instintivamente uma linguagem religiosa, quando confrontado com a realidade do mal, cuja malignidade e poder fascinante supera toda a compreensão humana. O século XX pensava que o holocausto do início da década de 1940 foi um terrível retrocesso à pré-civilização bárbara. Mas apenas cinquenta anos depois viu, horrorizado, os massacres genocidas da Bósnia e de Ruanda (“limpeza étnica!”). Poderíamos facilmente falar de forças demoníacas do nacionalismo e tribalismo soltas nesses países, sem medo de sermos acusados de exagero — tão difíceis de compreender são as forças que impelem tantos a violentar, torturar e assassinar aparentemente sem nenhum escrúpulo. Quando, no início de 1996 um atirador furioso entrou numa escola primária da cidade escocesa de Dunblane,

Meaning and Development of the Pauline Phrase HAI ARCHAI KAI HAI EXOUSIAI (SNTSMS 42; Cambridge: Cambridge University, 1981); **Conzelmann**, *Outline* 192-98; **Eichholz**, *Theologie* 63-100; **Elliott**, *Rhetoric* sobretudo 167-223; **Gnilka**, *Theologie* 62-69; **Paulus** 220-23; **T. Ling**, *The Significance of Satan* (Londres: SPCK/New York: AMS, 1961); **S. Lyonnet**, “The Notion of Sin,” in S. Lyonnet e L. Sabourin, *Sin, Redemption, and Sacrifice: A Biblical and Patristic Study* (AnBib 48; Rome: Biblical Institute, 1970) 3-57; **G. H. C. MacGregor**, “Principalities and Powers: The Cosmic Background of Paul’s Thought”, NTS 1 (1954-55) 17-28; **H. Merklein**, “Paulus und die Sünde”, in H. Frankemölle, org., *Sünde und Erlösung im Neuen Testament* (Freiburg: Herder, 1991) 123-63; **G. Röhser**, *Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia* (WUNT 2.25; Tübingen: Mohr, 1987); **H. Schlier**, *Principalities and Powers in the New Testament* (Herder: Freiburg, 1961); *Grundzüge* 64-77, 107-21; **Strecker**, *Theologie* 136-42; **W. Wink**, *The Powers 1: Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1984); 2: *Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence* (Philadelphia: Fortress, 1986); 3: *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress, 1992).

²Shakespeare, *Júlio César*, Ato I Cena 2.

³Referência aos heróis de Victor Hugo, *Les Misérables*, e Boris Pasternak, *Dr. Jivago*.

mantando dezesseis jovens e seu professor, o diretor disse que o mal tinha visitado a sua escola. E quem poderia negar a propriedade da sua descrição?

O mundo antigo tinha a sua reserva própria de explicações. Os mitos antigos retratavam os deuses atuando dentro do mundo de maneira tão maldosa e caprichosa como os seres terrestres. Das eras mais primitivas vem também, geralmente entendido como a explicação última, o apelo ao inevitável destino (*heimarmene*), um tema muito explorado pelos poetas, dramaturgos e filósofos.⁴ Isso incluía tanto a racionalização de que as ações desencadeavam consequências inevitáveis,⁵ como tentativas de explicar a responsabilidade moral das ações praticadas.⁶ Quando se queria um termo menos específico, falava-se de algum *daimon*, um termo que podia simplesmente indicar um determinante supra-humano, desconhecido, do destino, particularmente do infortúnio e da desgraça.⁷ Já em Hesíodo as almas dos mortos da Idade de Ouro são descritas como *daímones*,⁸ uso que mais tarde se estendeu às almas em geral que partiram.⁹ E no tempo de Paulo deve ter sido comum considerar os *daímones* como seres espirituais ou semidivinos inferiores aos deuses, especialmente espíritos maus. Uma prática social familiar era erguer um brinde ao “gênio bom” após o jantar (*agathos daimon*).¹⁰ Por sua vez, o predomínio de práticas mágicas, tanto de “magia branca” como de “magia negra”,¹¹ indica a extensão de preocupação de encontrar meios, através de feitiçaria e amuletos, para afastar os maus efeitos ou para ganhar a proteção de tais poderes e forças misteriosas.¹² O fato narrado em At 19,18-19 certamente reflete um nível de popu-

⁴Ver OCD 430-32; Long/Sedley, glossário sob “fate”.

⁵Ver, p. ex., Cícero, *Sobre a Adivinhação* 1.125-26 (Long/Sedley 337).

⁶Um exemplo clássico oferece-o Diógenes Laércio 7.23: “Conta-se que Zenão açoitava um escravo por causa de roubo. ‘O destino me fez roubar’, disse o escravo. ‘E a ser açoitado’, replicou Zenão” (Long/Sedley 389).

⁷W. Foerster, *daimon*, TDNT 2.1-6. É melhor usar *daimon* em vez de “demônio”, pois o conceito grego antigo era muito mais amplo e menos definido que o conceito judaico-cristão de seres espirituais maus sob a direção de Satanás.

⁸*Opera et Dies* 122 (LSJ *daimon* II; OCD 310).

⁹Foerster, TDNT 2.6-8. Ver também acima §2 n. 41. Sobre a demonologia judaica ver, p. ex., Ling, *Satan* 3-11.

¹⁰LSJ, *daimon*.

¹¹Também aqui devemos estar atentos para as conotações totalmente negativas que agora estão ligadas à palavra. Filon podia falar de “mágica verdadeira... objeto apropriado para reverência e ambição” (*Spec. Leg.* 3.100).

¹²OCD 637-38.

laridade de práticas de magia que Paulo deve ter encontrado em mais de uma ocasião.¹³

À primeira vista, na acusação de Rm 1,18-3,20, Paulo não parece buscar nessa direção explicação da falha e transgressão humana. Mas o parágrafo do clímax da acusação começa resumindo a acusação como uma acusação contra judeus e gregos que se encontram todos igualmente “sob o pecado” (3,9). Esta é a primeira menção de “pecado” na carta e nesta primeira vez aparece como um poder “sob” o qual toda a humanidade sofre. Já observamos que em 5,12 e 7,8-9 aparece o “pecado” personificado no palco do mundo, para descarregar dos bastidores sua sanha de destruição no mundo e na humanidade. Além disso, em §2.3 (c) observamos que em diversas ocasiões (particularmente na correspondência com os coríntios) Paulo falou anteriormente de outros deuses (1Cor 8,5-6), de demônios (*daimonia*), que evidentemente podiam agir sobre as pessoas ou nelas (1Cor 10,20-22), e do “deus deste mundo [que] obscureceu a inteligência dos incrédulos” (2Cor 4,4). Em particular, em Rm 8,38-39 fala de vários seres espirituais que aparentemente têm o poder de separar os crentes do amor de Deus. Essas referências abrem uma dimensão da análise paulina da condição humana, que dificilmente podemos ignorar.

§5.2 Os poderes celestes

O que eram os poderes celestes que Paulo via ameaçarem os crentes? É conveniente que primeiro esclareçamos os termos que ele efetivamente usou. À parte as referências indicadas em §2.3 (c), há numerosas passagens nas cartas paulinas onde são listados diversos desses “poderes”. Somente dois apareceram nas cartas incontroversas (Rm 8,38-39; 1Cor 15,24). Porém, nas outras listas (em Colossenses e Efésios) há coincidência suficiente com termos e idéias de outras passagens de Paulo, que podemos incluir estas listas posteriores sem receio de qualquer deturpação das idéias do próprio Paulo.¹⁴

¹³H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* (Chicago: University of Chicago, 1986) contém abundantes ilustrações de um período posterior, mas que sem dúvida reflete crenças e práticas que remontam à época de Paulo e além. Ver também Arnold, *Colossian Syncretism* (acima §2 n. 29) parte I.

¹⁴	<i>Rm</i>	<i>1Cor</i>	<i>Fl</i>	<i>Cl</i>	<i>Ef</i>	<i>1Pd</i>
<i>angeloí</i>	8,38					3,22
<i>archai</i>	8,38	15,24		1,16;	1,21; 3,10;	

Estou convencido de que nem a morte nem a vida, nem os anjos nem os principados, nem o presente nem o futuro, nem os poderes, nem a altura nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus, nosso Senhor (Rm 8,38-39).

A seguir haverá o fim, quando ele entregar o reino a Deus Pai; depois de ter destruído todo Principado, toda Autoridade, todo Poder (1Cor 15,24).

Porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis, Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades (Cl 1,16).

Deus ressuscitou-o [Cristo] de entre os mortos, fazendo-o assentar à sua direita nos céus, muito acima de qualquer Principado e Autoridade e Poder e Soberania e de todo nome que se pode nomear, não só neste século mas também no vindouro (Ef 1,20-21).

Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais (Ef 6,12).

Em todo caso Paulo parece ter tido claramente em mente poderes celestes, subordinados a Deus e a seu Cristo, com poder de intervir entre Deus e sua criação e hostis aos seus objetivos e ao seu povo.¹⁵

	<i>Rm</i>	<i>1Cor</i>	<i>Fl</i>	<i>Cl</i>	<i>Ef</i>	<i>1Pd</i>
<i>archôn</i>		2,6.8		2,10.15	6,12 2,2	
<i>bathos</i>	8,39			cf. 3,18		
<i>dynameis</i>	8,38	15,24			1,21	3,22
<i>enestōta</i>	8,38	3,22			cf. 1,21	
<i>exousia</i>	13,1	15,24		1,16; 2,10.15	1,21; 2,2; 3,10; 6,12	
<i>zōē</i>	8,38	3,22	1,20			
<i>thanatos</i>	8,38	3,22	1,20			
<i>kosmokratōr</i>					6,12	
<i>ktisis</i>	8,39			cf. 1,16		
<i>kyriotēs</i>				1,12	1,21	
<i>mellonta</i>	8,38	3,22		cf. 1,21		
<i>pneumatika</i>				6,12		
<i>hypsōma</i>	8,39			cf. 3,18		

angeloi ("anjos"), *archai* ("principados"), *archôn* ("príncipe"), *bathos* ("profundidade"), *dynameis* ("poderes"), *enestōta* ("coisas presentes"), *exousia* ("autoridade"), *zōē* ("vida"), *thanatos* ("morte"), *kosmokratōr* ("poder cósmico"), *ktisis* ("criatura"), *kyriotes* ("soberania"), *mellonta* ("coisas vindouras"), *pneumatika* ("forças espirituais"), *hypsōma* ("altura").

¹⁵No caso de Cl 1,16 só precisamos avançar para Cl 2,15 (ver abaixo §9.8). Carr, *Angels*, argumenta sistematicamente em favor da tese tendenciosa de que Paulo não concebia os

Os termos mais comuns são *archai* e *exousiai*, “principados e autoridades”. A seqüência completa das referências confirma seu status de poderes supramundanos.¹⁶ Rm 8,38 também fala de *angeloi*, “anjos”, obviamente também considerados agentes do céu ou intermediários entre o céu e a terra.¹⁷ Como a afirmação é que eles não podem intervir entre Deus e seu povo, presumivelmente se trata de anjos hostis.¹⁸ Três listas acrescentam *dynameis* (“poderes”), outro termo familiar na literatura grega e bíblica.¹⁹ Como 1Cor 15,24 tem em vista o domínio de Cristo e a destruição de “todo principado e toda autoridade e todo poder”, deve tratar-se novamente de um poder hostil a Deus.

O aspecto mais intrigante da lista de Rm 8,38 é a referência a “nem a altura, nem a profundidade”. Os termos provavelmente são astronômicos. *Hypsōma* (“altura”) denota o apogeu dos planetas, o ponto mais alto no céu atingido pelo corpo celeste.²⁰ *Bathos* (“profundidade”) não é a antítese normal de *hypsōma*²¹ mas usualmente denota o espaço abaixo do horizonte do qual surgem as estrelas.²² Mesmo assim, porém, não está muito longe a idéia de que os corpos celestes podem influenciar a conduta humana, ou pelo menos a idéia de que as forças que influenciam os planetas e as estrelas também podem influenciar o destino humano.

poderes como maus ou hostis, mas sua tese teve bem pouca aceitação. Característica é a abordagem forçada de Rm 8,38-39 (112-14). Carr resolve a dificuldade de Ef 6,12 dizendo que o versículo foi inserido na carta na primeira metade do século II (104-10).

¹⁶1Cor 15,24; Cl 1,16; 2,10.15; Ef 1,21; 3,10; 6,12. A referência aos *archonta* em 1Cor 2,6.8 está mais aberta à discussão: príncipes celestes ou terrenos; ver, p. ex., Wink, *Naming* 40-45. Não há exemplo de *exousia* = poder celeste no uso pré-cristão (Wink, *Naming* 157-58); mas para *arche* podemos citar 1 *Enoc* 6.8 (grego); *T. Jó* 49.2; *T. Abr.* B 13.10 (ms E).

¹⁷Ver Bietenhard, *Welt* cap. 5.

¹⁸É típica a referência a Gn 6,1-4; ver, p. ex., 1 *Enoc* 6-8; *Jub.* 5,1; *T. Reub.* 5.6; também BAGD *angelos*; Wink, *Naming* 23-26; e acima §4.4 n. 63. Em Paulo notar também 1Cor 6,3; 11,10; 2Cor 11,14; Cl 2,18. Sobre Gl 3,19 ver adiante §6.4.

¹⁹BAGD, *dynamis* 5,6; ver também 1Pd 3,22. Era natural conceber os seres celestes como seres caracterizados pelo poder (p. ex., 2Rs 17,16 LXX; 4 *Macabeus* 5,13; Filon, *Conf.* 171; *Spec. Leg.* 1.209; Mt 24,29; Mc 14,62; At 8,10. A LXX muitas vezes traduz “o Senhor dos Exércitos” por “o Senhor dos poderes”. Ver ainda Wink, *Naming* 159-60. Mas Wink vê só 1 *Enoc* 20,1 (um manuscrito grego) como exemplo de *dynamis* = poder mau (162); A.-M Denis e Y. Janssens, *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Ancien Testament* (Louvain-la-Neuve): Université Catholique de Louvain, 1987), cita também 1 *Enoc* 18,14.

²⁰W. L. Knox, *Gentiles* 106-107; G. Bertram, *TDNT* 8.613.

²¹Seria *tapeinōma* = o ponto mais baixo no curso do planeta (LSJ, *tapeinōsa*).

²²Lietzmann, *Römer* 88-91; BAGD, *bathos*. Wink, *Naming* 49-50, sugere alternativamente que os dois termos se referem “à extremidade superior e inferior dos pilares que sustentam o firmamento do céu”.

A lista de Rm 8,38-39 de poderes potencialmente ameaçadores começa com “morte e vida”. Que “morte” é bem concebida como poder hostil se tornará evidente mais adiante (abaixo §5.7), mas aqui o par provavelmente apenas denota toda condição humana concebível (cf. Fl 1,20). *Nada* pode separar o crente do amor de Deus. Provavelmente a mesma coisa se aplica a “presente” e “futuro” (Rm 8,38). Nenhuma eventualidade concebível pode separar o crente do amor de Deus. Nada criado (“nem qualquer outra criatura”), e isso significa nada.

Na lista de Colossenses alguns sugeriram que “tronos” e “soberanias” são paralelos de visíveis referindo-se a poderes terrestres.²³ Mas isso é improvável. O que provavelmente se tem em vista é uma hierarquia de poderes celestes, com tronos no grau mais alto.²⁴ Com muita probabilidade é nesse sentido que qualquer pessoa familiarizada com a tradição apocalíptica judaico-cristã leria o termo. Assim, por exemplo, em *T. Levi* 3,8 “tronos” são seres celestes localizados com as “soberanias” no sétimo céu.²⁵ De maneira semelhante o paralelo com Ef 1,21 sugere fortemente que *kyriōtetes* (“soberanias”) se refere a poderes celestes.²⁶ *kosmokratores* (“poderes cósmicos”) e *pneumatika*, “forças espirituais do mal nos lugares celestes” em Ef 6,12 não requerem nenhum comentário.²⁷

Entre os nomes mais interessantes usados para poderes celestes está *stoicheia* em Gálatas e Colossenses. Paulo fala de escravidão “sob os *stoicheia* do mundo” (Gl 4,3) e adverte os gálatas sobre a volta à escravidão “aos fracos e miseráveis *stoicheia*” (4,9). Colossenses adverte analogamente contra ser escravizado “por filosofia e vão engano... segundo os *stoicheia* do mundo” (Cl 2,8) e lembra aos crentes de Colossas que eles “morreram com Cristo²⁸ para os *stoicheia* do mundo” (2,20). O longo debate sobre a referência de *stoicheia* deve ser considerado resolvido quase certamente a favor das substâncias

²³E. Bammel, “Versuch zu Kol. 1.15-20”, ZNW 52 (1961) 88-95. Para Wink, *Naming* 11, o paralelismo indica que são “terrestres e celestes, visíveis e invisíveis”.

²⁴Ver particularmente Lightfoot, *Colossians* 151-52; também Wink, *Naming* 19.

²⁵Ver também 2 *Enoc* 20,1 (também localizados no sétimo céu) e *Apoc. El.* 1.10-11 (hostis aos fiéis; “tronos da morte”), e cf. Ap 13,2. O uso presumivelmente vem da visão de Dn 7,9, refletido em Ap 4,4. Ver ainda Bietenhard, *Welt* cap. 4.

²⁶Ver também 1 *Enoc* 61,10 e novamente 2 *Enoc* 20,1, ainda que estes não constituam prova de uso pré-cristão.

²⁷Ver, p. ex., A.T. Lincoln, *Ephesians* (WBC 42; Dallas: Word, 1990) 444-45.

²⁸A preposição “de” (*apo*) é surpreendente aqui, mas presumivelmente denota o “de” do qual a morte os libertou (cf. Rm 9,3; BDF §211).

elementares com as quais, segundo habitualmente se pensava, era composto o cosmo (terra, água, ar e fogo).²⁹ O fato aqui é que essas substâncias também eram comumente divinizadas (mitologizadas ou personificadas), como espíritos divinos ou divindades.³⁰ Filon, por exemplo, fala de quatro elementos (*stoicheia*) que têm em si “poderes transcendentais” (*Aet. Mund.* 107), e daqueles que reverenciam os elementos e os identificam com diferentes deuses (*Vit. Cont.* 3).³¹ E em Gl 4,3.8-9 a escravidão aos *stoicheia* é equivalente à escravidão a outros (não) deuses.

Portanto, o quadro parece bastante claro. Paulo compartilhava da crença comum de que havia vários céus;³² ele mesmo tinha experimentado uma viagem celeste até o terceiro céu (2Cor 12,2-4).³³ Mais relevante para o nosso caso, ele compartilhava do que também era crença comum, isto é, que os céus inferiores³⁴ eram povoados por vários poderes hostis ou que os poderes celestes hostis montavam uma espécie de barreira para impedir o acesso aos céus superiores (o paraíso estava no terceiro céu — 2Cor 12,3). Se isso significava que também dificultavam ou até podiam impedir o acesso a Deus (cf. Rm 8,38-39), então a coisa era realmente grave.³⁵

Mas o intrigante é que Paulo diz muito pouco sobre os poderes celestes. As duas referências nas cartas incontestáveis (Rm 8,38-39; 1Cor 15,24) dão a impressão de terem sido acrescentadas para impressionar. Além disso, as listas são muito variadas, visto que apenas “principados e autoridades e poderes” aparecem com alguma re-

²⁹Este é de longe o uso mais comum na literatura anterior a Paulo. Ver também J. Blinzer, “Lexikalisches zu dem Terminus *ta stoicheia tou kosmou* bei Paulus”, in *SPCIC* 2.429-43; E. Schweizer, “Die ‘Elemente der Welt’ Gal. 4,3,9; Kol. 2,8,20”, in O. Böcher e K. Haacker, orgs.; *Verborum Veritas*, G. Stählin FS (Wuppertal: Brockhaus, 1970) 245-59, reimpresso em Schweizer, *Beiträge* 147-63; D. Rusam, “Neue Belege zu den *stoicheia tou kosmou* (Gal. 4,3, 9; Kol. 2,8, 20)”, *ZNW* 83 (1992) 119-25. Outros pormenores em meu *Colossians* 149-50.

³⁰“A divinização dos elementos era lugar comum em todo o período greco-romano” (Wink, *Naming* 74). Mas Wink 76-77 pensa que a referência em Cl 2,20 e Gl 4,3.9 é diferente (referente a práticas e crenças religiosas básicas); ver também seu *Unmasking* 133-34, 148-49.

³¹Podemos comparar aqueles que veneram os elementos (*stoicheia*), terra, água, ar, fogo, que receberam diferentes nomes de povos diferentes, que chamam o fogo Hefesto porque é aceso (*exapto*, o ar Hera (*airo*) porque é elevado e exaltado no alto...?” (*Vit. Cont.* 3).

³²H. Traub, *ouranos*, *TDNT* 5.511-2; Bietenhard, *Welt* 8-10, 14, 37-42, 96, 215-19.

³³Muitos supõem que Paulo aqui testemunha a sua própria experiência (cf. 12, 7a).

³⁴Os “lugares celestes” de Efésios parecem ser a descrição usada para os céus inferiores (3,10; 6,12) e os céus superiores (1,3.20; 2,6).

³⁵Presumivelmente é por isso que também os céus precisam ser renovados (Ap 21,1).

gularidade. Por isso surge a suspeita de que Paulo não tinha crença muito forte ou pelo menos não muito clara quanto a esses poderes celestes.³⁶ Que havia poderes reais, forças supraindividuais, supra-sociais, realidades espirituais que influenciavam os acontecimentos e o comportamento, disso não tinha dúvida. Mas nunca julgou que era relevante descrever ou definir esses poderes em pormenores.

Em outras palavras, essa posição é muito semelhante à que encontramos acima, quando indagamos se Paulo acreditava que havia outros deuses (§2.3c). Até em relação a “Satanás” (e termos equivalentes),³⁷ mais regularmente citado, o contorno da conceitualização torna-se mais indistinto quando examinado mais de perto. Conforme já foi observado (§3.2c), a manutenção do artigo definido (“o Satanás”) provavelmente reflete a continuação da influência do conceito original, “o Satanás” como o nome dado à força espiritual que prova e tenta os servos de Deus.³⁸ Notável é também a maneira como o conceito de “mal” e do “mau” se fundem um com o outro,³⁹ um poder existencialmente real unido em um único foco-experimentado como malevolente e por isso concebido como pessoal. E “o príncipe do poder (*exousia*) do ar” (Ef 2,2), quanto ao conceito não está tão longe da “autoridade (*exousia*) das trevas” (Cl 1,13) ou do “espírito do mundo” (ICor 2,12), que, por sua vez, não está muito distante da moderna expressão “espírito do tempo”.⁴⁰

Em cada caso, parece que Paulo se refere a esses seres celestes como opostos aos objetivos de Deus, não tanto porque tinha crenças claras a respeito deles, mas porque necessitava de termos para falar das forças do mal supra-individuais, supra-sociais, muito reais que experimentava e via em ação e porque esses eram os termos que expressavam crenças amplamente em voga. Quer dizer, as afirmações nos pontos acima citados provavelmente eram em grande parte *ad hominem*, com a intenção de tranquilizar aqueles para os quais esses poderes celestes eram demasiadamente reais e inspiravam o medo real. Isso explicaria, por exemplo, o caráter vago do termo *stoicheia*. Paulo usou o termo como uma referência cômoda para to-

³⁶Cf. Schlier, *Principalities* 13-14.

³⁷Ver acima §2, n. 45.

³⁸Caird observa que muitas vezes nas cartas paulinas “a lei repete as funções que em outros lugares vimos atribuídas a Satanás” (*Principalities* 41-43). Mas ver mais adiante §6.

³⁹Rm 12,9; 1Cor 5,13; 2Ts 3,3; Ef 6,16.

⁴⁰Ling, *Satan* 48,51-53; cf. também 60-61, 78-84.

das as forças sem nome (como “destino” e *daimones* maliciosos) que mantinham as pessoas acordadas durante a noite, em temerosa trepidação. Eram os poderes que seus convertidos haviam experimentado e ainda temiam, que agora foram vencidos e tornados ineficazes. Melhor, como em relação aos itens finais da lista de Rm 8,38-39, Paulo cobria todas as possibilidades. Nenhuma eventualidade, nenhuma dimensão da realidade, nenhum ser criado, por mais celestial, por mais poderoso fosse, podia derrotar o plano de Deus em Cristo.

É preciso ter tudo isso em mente quando se avalia a relevância da conceitualização dos poderes celestes por Paulo. Durante quase duzentos anos toda essa área da crença antiga foi regularmente identificada como excelente exemplo do problema do “mito” e desde Bultmann foi excelente candidato para o seu programa de demitologização.⁴¹ Mas o relativo desinteresse de Paulo por essa questão, ou falta de dedicação a ela como algo de premente urgência, sugere que nesse caso a lacuna mitológica é muito mais estreita. Efetivamente, talvez devamos dizer que Paulo empreendeu sua própria demitologização nesse ponto. Pois ele acreditava em poderes espirituais e tratava o assunto com imensa seriedade.⁴² Mas os poderes espirituais nos quais concentrava sua preocupação teológica e pastoral não eram os “principados e autoridades”, e sim os poderes do pecado e da morte.⁴³ E esses são realidades antes existenciais que

⁴¹“New Testament and Mythology”, H. W. Bartsch, org., *Kerygma and Myth* (Londres: SPCK, 1953) 1-44.

⁴²Wink afirma que é melhor interpretar os “principados e poderes” como “os aspectos interno e externo de qualquer manifestação do poder. Como aspecto interno eles são a espiritualidade das instituições, o ‘interior’ das estruturas e sistemas corporativos, a essência interna de organizações externas de poder. Como aspecto externo são sistemas políticos, funcionários nomeados, a ‘carne’ de uma organização, leis – em suma, todas as manifestações tangíveis que o poder assume” (*Naming* 5; ver também, p. ex., 10, 100-101, 109, 118, 139-40, 146). Assim define *arche* como “a palavra pré-sociológica para a institucionalização e a continuidade do poder através de cargos, posições ou funções” (13); *exousia* refere-se “às legitimações, sanções e permissões que dão suporte ao exercício cotidiano do poder” (17); e “Satanás” é a interioridade real de uma sociedade que idolatricamente persegue o seu próprio fortalecimento como o bem mais elevado” (*Unmasking* 25). Ainda que Wink supervalorize o seu argumento, a linha principal da sua interpretação precisa ser levada muito a sério. Cf. Ling, *Satan* 89-92; Schlier, *Principalities* 19-20, 25-27, 30-33.

⁴³Comparar, de outro lado, Wink, que segue Beker ao sugerir que Paulo demitologizou os poderes em termos de sabedoria e lei. “Como as estruturas de valor e comportamento normativo neste mundo, sabedoria e lei são os poderes que regulam a existência para gentios e judeus respectivamente” (*Naming* 62-63). Uma linha de pensamento diferente poderia ter tratado o “tempo” como um “poder” construtivo, permitindo uma possível crítica de tentativas de restringir conceitos como ressurreição, nova criação e juízo final dentro de seus limites estreitos.

ontológicas, as personificações ou reificações, ou, melhor, o reconhecimento de poderes que eram (e são) demasiadamente reais na experiência humana.⁴⁴

§5.3 Pecado

Muito do que precisa ser dito a respeito de “pecado” já foi tratado no §4. Mas dada a importância do termo na exposição que Paulo faz da sua teologia em Romanos, merece tratamento separado, no qual podem ser inseridos os resultados da discussão anterior. Também é apropriado tratar o tópico aqui. Pois ainda que Paulo só introduza o “pecado” completamente no quadro da discussão a partir de Rm 5,12, vimos que é aspecto eminente na sua análise da condição humana com base em Gn 1-3. De fato, dado o destaque do termo nos dois usos mais explícitos da narrativa de Adão (5,12-14; 7,7-13), sua ausência em 1,18-32 é de pouca relevância. Quando muito, a ausência de “pecado” em Rm 1 apenas reflete a técnica de Paulo de focar sua análise numa seção só em um ou dois fatores a um tempo. Além disso, conforme já foi observado (§5.1), Paulo resume a acusação da sua seção de abertura (1,18-3,20) em 3,9 com as palavras: “pois acabamos de provar que todos, tanto os judeus como os gregos, estão debaixo do pecado”, isto é, “sob o poder do pecado”. Portanto, o próprio Paulo certamente supunha que o que fora descrito nos parágrafos anteriores, a partir de 1,18, eram as manifestações variadas do poder do pecado.

Ao enfocarmos o termo “pecado”, devemos logo assinalar dois aspectos dignos de nota. O primeiro é o impressionante predomínio do termo em Romanos. Das 64 ocorrências nas cartas paulinas não menos de três quartos aparecem em Romanos. Propondo as coisas de outra maneira, *hamartia* ocorre três vezes mais em Romanos que no resto do corpus paulino. Além disso, 41 das 48 ocorrências em Romanos encontram-se em 5,12-8,3, uma extraordinária intensidade de uso. O segundo aspecto digno de nota preliminar é o fato de que a

⁴⁴Notar também a precaução de Wink quanto ao uso indevido do termo “personificação”: “a espiritualidade de uma instituição” é algo real (*Naming* 105); “personificação significa ilusão” (136). Da mesma forma a sua advertência sobre o perigo de pensar o mito pode ser descartada: “todas as nossas ‘explicações’ de mitos são dispensáveis e ligadas ao tempo e logo serão esquecidas [Wink sem dúvida pensa que nós incluímos a sua], mas o mito sobrevive, alimentado pela sua contínua interação com a própria realidade que ‘apresenta’ (142-143); ‘não temos nenhuma outra forma de acesso a esse reino’ (145).

surpreendente personificação do “pecado” em Romanos é quase igualmente insólita no resto do corpus paulino, em que predomina o uso do plural (“pecados”).⁴⁵ As únicas passagens fora de Romanos que se relacionam intimamente com o uso dominante em Romanos são as aforísticas de 1Cor 15,16 (“O agulhão da morte é o pecado e a força do pecado é a lei”) e Gl 2,17 e 3,22. Trataremos da primeira metade de 1Cor 15,56 logo adiante (§5.7) e a segunda no §6. As duas referências de Gálatas antecipam a personificação do pecado em Romanos, com seu discurso sobre Cristo como “ministro do pecado” (2,17) e de tudo encerrado “debaixo do pecado” (3,22). Mas estas referências são suficientes para mostrar que o uso em Romanos, embora excepcional quanto à intensidade, não está em desacordo com a teologia de Paulo expressa no resto das suas cartas.

Entretanto, em 5,12-8,3 “pecado” aparece repetidamente como poder personificado.⁴⁶ Ele entrou no mundo “por meio de um só homem” (5,12). Reinou na morte ou por meio da morte (5,21). Pode dominar ou imperar sobre uma pessoa (6,12.14). Em 6,16-23 a metáfora da escravização do pecado é o motivo dominante, o pecado é comparado a senhor que paga salário (6,23). Em 7,8-11 o pecado é comparado a um ser vivo (a serpente de Gn 3) ou um inimigo astuto que aproveita sua oportunidade e constrói uma cabeça de ponte dentro da fraca humanidade.⁴⁷ E em 7,14 o “eu” de Paulo lamenta “ser carnal, vendido ao pecado”, como prisioneiro derrotado na guerra, vendido como escravo.⁴⁸ Essa insistente personificação do pecado também é excepcional para a época. Dado o seu destaque no contexto do uso que Paulo faz de Gn 1-3, este pode tê-lo derivado da intimamente relacionada, mas enigmática, personificação em Gn 4,7, o pecado espregueitando (como animal selvagem) à porta de Caim (cf. Eccl 27,10).⁴⁹ E foram apontados paralelos no uso grego.⁵⁰ Mas o emprego de Ro-

⁴⁵“Pecados” – Rm 3,25 (*hamartemata*); 4,7 (uma citação); 7,5; 11,27 (uma citação); 1Cor 15,3.17; Gl 1,4; Ef 2,1; Cl 1,14; 1Ts 2,16; 1Tm 5,22.24; 2Tm 3,6. Para alguma análise dos vários termos e conceitos hebraicos e gregos relevantes na Bíblia Hebraica e na LXX ver Lyonnet, *Sin* 12-19; 24-26.

⁴⁶Das quarenta e uma referências em 5,12-8,3 apenas algumas poucas têm claramente em vista o ato pecaminoso (5,13b; 7,5; 7,13b; 8,3b). Ver também acima §4.6.

⁴⁷BAGD, *aphorme*; ver meu *Romans* 380.

⁴⁸Notar também 6,6; 7,23.25; 8,3.10.

⁴⁹Lyonnet, *Sin* 27-28, sustenta que no judaísmo havia “uma tendência de considerar pecado... como um poder que governa os homens e inspira a sua conduta”. Mas a sua melhor referência é a “pecado” (singular?) caracterizando o “anjo das trevas” em 1 QS 3.17-23.

⁵⁰BAGD, *hamartia* 3.

manos é primariamente uma criação paulina. Por isso deve indicar da parte de Paulo o sentido profundo do pecado como o poder que pesava sobre ele mesmo e a humanidade em geral.

Resumindo, então, nossas conclusões anteriores, podemos dizer que Paulo entendeu o “pecado” como um poder. “Pecado” é o termo que Paulo usa para a compulsão ou coação que os humanos geralmente⁵¹ experimentam dentro de si mesmos ou em seu contexto social, compulsão para atitudes e ações nem sempre de sua própria vontade ou com sua aprovação. Se Paulo fez algum uso do seu sentido raiz, *hamartia* significa a força que afasta homens e mulheres do que é melhor e faz com que se desviem do seu objetivo.⁵² Especificamente, pecado é a força que faz os seres humanos esquecerem sua criaturidade e dependência de Deus, a força que impede a humanidade de reconhecer sua verdadeira natureza, que engana o *adam*, levando-o a pensar que é igual a Deus e o torna incapaz de compreender que é apenas *adamah*. É o poder que faz a humanidade girar em torno de si mesma, preocupada em satisfazer e compensar sua própria fraqueza como carne.⁵³ É o poder que levou incontáveis indivíduos de boa vontade mas de determinação inadequada a gritar desesperados: “Eu não tenho culpa”, “não consigo evitá-lo”.

Paulo não dá muita atenção à questão da origem do pecado: donde veio esse poder? A questão foi objeto de muita reflexão entre os moralistas gregos e judeus.⁵⁴ Mas o que interessava Paulo era só a realidade da experiência humana — como atesta tão claramente o lancinante testemunho do “eu” de Rm 7,7-25.⁵⁵ O “pecado” simplesmente “entrou no mundo” (5,12); “reviveu” (7,9). Isso era tudo o que julgava necessário dizer.⁵⁶ Tentou resolver a questão da responsabi-

⁵¹Ele sabia bem que podia generalizar, “pois todos pecaram” (3,23), “todos estão debaixo do pecado” (3,9). Sobre a universalidade do pecado ver §4 n. 16.

⁵²Schlier, *Grundzüge* 64-65. Aristóteles definiu *hamartia* como “não alcançar a virtude, o objetivo desejado, seja por fraqueza, seja por acidente, seja por conhecimento defeituoso” (*Ética a Nicômaco* 1106b; citado por G. Stählin, *TDNT* 1294).

⁵³Ling observa que em 1Cor 5,5 e 2Cor 12,7 “a esfera das operações de Satanás é a *sarx*” (*Satan* 40-42).

⁵⁴Ver acima n. 5 e Eclesiástico e 4 *Esdras* em §4.3.

⁵⁵Nota 7.7 — “conhecer o pecado” no sentido de “experimentar o pecado” (ver meu *Romans* 378).

⁵⁶Bultmann tenta reunir as duas imagens: “o pecado veio ao mundo pelo pecar” (de maneira semelhante Conzelmann, *Outline* 195); o mandamento “despertou o pecado que estava dormindo nele” (*Theology* 1.251). É suficiente definir a personificação do pecado por Paulo como nada mais que “a essência das falhas humanas (*der Inbegriff menschlicher Tatverfehlungen*)” (Röhser, *Metaphorik* 177)?

lidade pessoal, representando o “pecado” como um poder que domina totalmente o “eu” carnal (7,14), sem negar a parte do “eu” do mal que pratica ou desculpa sua omissão de praticar o bem (7,14-23).⁵⁷ E a questão da culpa, ele a resolveu em termos da lei. O poder do pecado leva a humanidade a pensar e agir de certas maneiras, mas a culpa só recai sobre uma violação consciente e deliberada de um preceito conhecido (5,13; 7,9).

Também não devemos pensar que Paulo via o poder do pecado somente em termos individualistas. Toda a acusação de Rm 1,18-32 refere-se a relações. A referência resumida ao poder do pecado em 1Cor 15,56 sem dúvida resume a realidade das pressões e circunstâncias sociais que eram fatores maiores nos problemas enfrentados em 1Cor 1-14. Evidentemente, Paulo não pensava nos termos da moderna idéia de “pecado institucional”, o poder do pecado (injustiça e manipulação) entrincheirado nas instituições sociais.⁵⁸ Mas ele teria reconhecido o problema. Era o que ele inseriu à sua maneira em 1Cor 1,26-29: era o mundo como sistema organizado de valores sociais que não reconhecia Deus.⁵⁹ Era contra os costumes e práticas sociais da época que lutava em 1Cor 5-6 e 8-11. Foi por isso, podemos conjecturar, que ele deu tanta atenção ao pecado como poder, a despeito dos poderes celestes, aos quais se refere tão brevemente em outras passagens. Pois, como bem viu Wink, a própria fluidez e intangibilidade das imagens (e agora também para “pecado”) sugere que Paulo tem em mente as estruturas de poder (espiritual) invisível que efetivamente condicionam, pressionam e controlam a vida social segundo maneiras que nenhum indivíduo ou Estado consegue dominar.⁶⁰

Em resumo, a teologia de Paulo nesse ponto é ao mesmo tempo experiencial e prática. E como no resto das suas cartas ele se refere tampouco ao “pecado” como poder, podemos supor que estava pouco preocupado com o nome em si. O que lhe importava era a realidade

⁵⁷Cf. Stuhlmacher, *Theologie* 279 – “o pecado é culpa e destino a um só e mesmo tempo”. Já Ef 2,3 vê as coisas em termos mais ontológicos: “por natureza éramos filhos da ira, como os demais”.

⁵⁸R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Scribner, 1932).

⁵⁹Notar também *kosmos* (“mundo”) em 1Cor 3,19; 4,9.13; 5,10; 7,31-34; 11,32; e a ligação com “os *stoicheia* do mundo” (acima §5.2). Cf. Bultmann, *Theology* 1.254-57; Ladd, *Theology* 437-39.

⁶⁰Ver acima n. 42.

dessa dimensão do mal, que irrompe na vida individual e social, que engana e arrasta indivíduos e comunidades como impiedoso senhor de escravos, entrelaçando seus tentáculos cada vez mais apertadamente ao redor das pessoas e suas circunstâncias num abraço mortal. Paulo podia permitir-se ser tão dramático e tão brutalmente franco na personificação desse poder do pecado simplesmente porque estava convencido de que no evangelho tinha o meio de opor-se a ele.

§5.4 Os efeitos do pecado — *religião mal orientada*

A acusação que Paulo apresenta contra a humanidade é que, ao declarar independência do poder de Deus, os seres humanos se puseram sob o poder do pecado. Para Paulo este poder manifesta-se de três maneiras características, que já são indicadas em Rm 1,18-32, à medida que se desenvolve a descrição da condição humana em consequência do não reconhecimento humano de Deus como Deus.

Podemos descrever a primeira como *religião mal orientada*. É sem dúvida uma ironia propositada da parte de Paulo que a primeira consequência da recusa de adorar a Deus (1,21) é a adoração da imagem de humanos e animais (1,23.25).⁶¹ É afirmação e percepção que merecem ponderação. Isto é, que o substituto de honrar devidamente a Deus é a religião!⁶² Isso deixa implícito da parte de Paulo o senso, de que o instinto básico da criatura de conferir a significação suprema ao poder criador de Deus não pode ser totalmente suprimido, mas apenas pervertido. Deus pode ser substituído por deuses de invenção humana. Em vez de atribuir a Deus a significação última, os seres humanos podem facilmente dar essa significação ao que definem, atingem ou controlam mais facilmente. A tentação de tornar-se igual a Deus (Gn 3,5) acontece quando os seres humanos põem a religião sob o seu controle, quando esta se torna meio de se glorificarem a si mesmos. A vontade de tornar-se como Deus é a vontade de poder, de moldar as vidas e determinar os destinos. O impulso básico que leva os seres humanos a ganhar poder sobre os outros é perver-

⁶¹Sobre a hostilidade de Paulo à idolatria em outras passagens ver acima §2 n. 20.

⁶²Cf. a famosa crítica da “religião como incredulidade” de Karl Barth (*Church Dogmatics* 1.2 [Edinburgh: Clark, 1956] 297-325): “Do ponto de vista da revelação religião é claramente vista como a tentativa humana de antecipar o que Deus na sua revelação quer fazer e faz. É a tentativa de substituir a obra divina por uma fabricação humana” (302), com referência a Rm 1,18-32 (306-7).

são do instinto básico da criatura de reconhecer a Deus e sua dependência de Deus.⁶³

O que mais chama a atenção aqui é o fato que Paulo tenta incluir sua própria religião avita na mesma acusação. A acusação de cair na idolatria, conforme já assinalamos, não foi simplesmente a repetição da condenação judaica padrão da idolatria gentílica. Pois também Israel caíra muitas vezes na mesma armadilha.⁶⁴ Mesmo assim, Paulo julgou necessário dedicar Rm 2,1-3,19 à demonstração de que seu próprio povo não era isento da sua acusação. Isso já é suficientemente claro pela maneira como se desenvolve Rm 2. Aqui ataca com crescente clareza o que considerava ser uma convicção tipicamente judaica, segundo a qual eles, judeus, tinham um status favorecido perante Deus, que os isentaria do julgamento das suas ações pecaminosas.⁶⁵ Em outras palavras, seu ataque é contra uma confiança falsamente baseada na sua religião. Se Paulo dedica tanto espaço a essa crítica é que ela deve ter sido importante para ele. Assim vale a pena analisar essa acusação mais minuciosamente.⁶⁶

(1) Paulo começa dirigindo-se a um interlocutor imaginário: “Por isso és inescusável, ó homem, quem quer sejas, que te arvoras em juiz” (2,1). O interlocutor dificilmente pode ser outro senão o auto-identificado “judeu” de 2,17.⁶⁷ Quem quer que estivesse familiariza-

⁶³Ver também Eichholz, *Theologie* 70-76. Cf. Ling, *Satan* 42: “A concepção de Satanás que emerge dessas referências paulinas é a de um espírito caracterizado por insaciável apetite de poder e auto-engrandecimento”.

⁶⁴Ver acima §4.4.

⁶⁵Cf. Beker, *Paul*, 80: “O que se afirma é o status igual do judeu e do gentio sob o pecado; o que é pressuposto é o caráter evidente do gentio sob o pecado”.

⁶⁶Para conhecer todos as minúcias do que segue, ver meu *Romans* 76-160. Elliott, *Rhetoric*, tenta debilitar toda essa linha de exegese: (1) Elliott escreve que Paulo não dá nenhuma indicação inicial de que 1,18-3,20 é uma acusação e que isso só se torna claro em 3,19 e 20 (106-7) – uma leitura muito estranha de 1,18ss. (2) Embora reconheça que 1,18-32 “visa particularmente ao mundo gentílico” na linguagem da propaganda judaica helenística (173-74), Elliott julga que é “arbitrário” (125-126) deduzir que o interlocutor de 2,1ss que afirma a acusação de 1,18-32 visa quase obviamente a ser a voz dessa propaganda (ver abaixo n. 67). Ele ignora o fato de que a questão tratada em Rm 2 é “a vantagem do judeu” (3,1), isto é, sobre o não-judeu, e que essa questão está claramente na frente tanto quanto em 2,1-16 e em 2,17-29 (a prova está prestes a ser exibida). Dificilmente se pode dizer que em 2,17 “há uma óbvia mudança para outro parceiro da conversa” (127; cf. 174-90, 284). Ver mais adiante (n. 75 e 79). A exegese de Elliott é exemplo de exegese que presta serviço à teoria retórica.

⁶⁷O consenso moderno (p. ex., Eichholz, *Theologie* 83-85; Ziesler, *Romans* 81; G. P. Carras, “Romans 2.1-29: A Dialogue on Jewish Ideals”, *Bib* 73 [1992] 183-207; Fitzmyer, *Romans* 297; Stuhlmacher, *Romans* 39-40; Boyarin, *Radical Jew* 86-95; Thielman, *Paul* [§6 n. 1] 168-70; outros em Elliott, *Rhetoric* 174-75). A tentativa de Stowers de ler 2,1-16

do com a mordaz crítica da religião gentílica em Sb 11-15, que Rm 1,18-32 reflete tão claramente,⁶⁸ dificilmente podia ter deixado de reconhecer que a acusação de Paulo era característica de um judaísmo de diáspora consciente da sua superioridade moral em relação à religião gentílica típica. Em outras palavras, o interlocutor que julga é efetivamente o “judeu” que fala na Sabedoria de Salomão.⁶⁹

(2) A implicação clara de 2,1-6 não é que o interlocutor pense que não comete pecado. Não, o que Paulo critica é a idéia de que ainda que cometa as mesmas coisas que condena nos gentios, “escapará da condenação de Deus” (2,3). Não percebeu a sua própria necessidade de profundo arrependimento (2,4-5). Mas essa é atitude que também encontramos nos escritos judaicos da época. Os *Salmos de Salomão* acreditam que “aqueles que agem contra a lei”⁷⁰ não escaparão da lei do Senhor” (a mesma frase que em Rm 2,3). Ao mesmo tempo acreditam igualmente que seus próprios pecados são expiados (*Salmos de Salomão* 3,8), que serão perdoados (9,6-7), que o Senhor poupará os seus santos (13,10), que Deus os apoiará e lhes concederá misericórdia (6,11-15). Igualmente notável é o eco de Sb 15,1-4 em Rm 2,4:

Mas tu, nosso Deus, és bom e verdadeiro, paciente [cf. Rm 2,4]... Mesmo pecando somos teus, pois acatamos teu poder [Rm 1,19-20]; mas não pecaremos sabendo que te pertencemos. Conhecer-te é justiça perfeita [cf. Rm 1,17], acatar teu poder [cf. Rm 1,19-20] é a raiz da imortalidade. Não nos extraviaram as perversas artes, invenções humanas, nem o trabalho estéril dos pintores... [introduzindo a polêmica contra a idolatria — cf. Rm 1,23-25].

Considerando as ressonâncias entre Rm 1-2 e Sb 11-15, é difícil duvidar que a atitude que Paulo critica em Rm 2,4 era apenas aque-

como dirigida ao gentio pretensioso às vezes parece supor que o problema está ligado ao próprio dispositivo retórico (*Rereading* 13,101), quando, na verdade, está ligado primariamente ao fato de que a crítica precedente foi tão caracteristicamente judaica, particularmente da idolatria e da prática sexual gentílica, um aspecto que Stowers ignora completamente no ponto crucial (27-29, 100-104). Apesar de 102, aquele que “julga” em 14,3-4 é muito provavelmente o crente judeu que se abstém de comer alimentos “impuros” (14,14); ver abaixo §24.3.

⁶⁸Ver acima §2.4, §4.3 n. 23 e abaixo (2).

⁶⁹Ver Laato, *Paulus* 109-12, 118-19.

⁷⁰Literalmente “aqueles que praticam *anomia* (ilegalidade)”. *Anomia* é a marca dos gentios inimigos e daqueles que estavam do lado destes e agiam como eles (*Salmos de Salomão* 1,8; 2,3.12; 15,8.10; 17,11.18). Por outro lado, o grupo que está por trás dos *Salmos de Salomão* considerava-se “os justos” em oposição “aos pecadores” (1,1-3; 2,1-2.16.34-35; 3.3-12 etc.).

la expressa na Sabedoria. Mais uma vez o interlocutor é na verdade o “judeu” que fala na Sabedoria de Salomão. Também indicativa da mentalidade dos *Salmos de Salomão* e da Sabedoria de Salomão é a distinção que fazem entre a maneira como Deus trata a eles e a maneira como trata os “pecadores”. Israel é disciplinado, os outros são punidos. Israel é castigado, os outros são açoitados. Israel é provado, os outros são condenados. Israel espera misericórdia, os adversários só podem esperar a ira.⁷¹

3) A mesma confiança parece ser mais abertamente criticada nos dois parágrafos seguintes. O julgamento de Deus será completamente imparcial (2,6-11): “o judeu em primeiro lugar e também para o grego, porque Deus não faz acepção de pessoas” (2,9-11). De maneira semelhante 2,12-16. Com relação ao juízo final, a diferença crítica não é entre estar “fora da lei” (*anomos*) e estar “dentro da lei” (*en nomo* 2,12), entre “gentios que não têm a lei” e judeus que a têm (2,14). O critério do julgamento será o mesmo nos dois casos: se fizeram o que a lei exige (2,13-14).⁷²

(4) É ainda a mesma confiança que por fim é claramente expressa nos dois parágrafos finais (2,17-24.25-29). O “judeu” confia na lei e vangloria-se de Deus (2,17). Acredita que tendo a lei e tendo sido instruído na lei, isso o põe em posição de superioridade religiosa em relação às outras nações (2,18-20). Ele considera sua circuncisão como uma espécie de talismã, um meio profilático contra pecados graves, cuja simples presença em sua carne o marca como membro do povo escolhido por Deus e certo do favor de Deus (2,25.28).⁷³ Na realidade, diz Paulo, uma violação da lei era tão grave se cometida por judeu (2,21-24),⁷⁴ como o cumprimento da lei era válido se praticado pelo incircunciso (2,26-29).

⁷¹*Salmos de Salomão* 3.4-12; 7.1-10; 8.23-34; 13.5-12; Sb 11,9-10; 12,22; 16,9-10.

⁷²Ver também §6.3 adiante.

⁷³“Eles entendem sua eleição, sua circuncisão, a revelação de Deus a Israel como algo que mais ou menos os protege das consequências do não-cumprimento da lei” (Schlier, *Grundzüge* 76). “O judeu a quem Paulo aqui se dirige e ataca é judeu que não guarda com êxito a lei, e confia na graça de Deus aos judeus para salvá-lo no juízo final. A adversária de Paulo é a graça da aliança, não as boas obras” (Boyarin, *Radical Jew* 211, o itálico é do autor). Sobre a significação da circuncisão ver meu “What Was the Issue between Paul and ‘Those of the Circumcision?’” in Hengel e Heckel, *Paulus und das antike Judentum* 295-313 (especialmente 306-21); também adiante §14.4.

⁷⁴Dizer que Paulo “pretende estar falando de coisas que são características do ‘judaísmo como um todo e de todo judeu individual sem exceção’”, “uma peça de difamação propagandística” (Räsänen, *Law* [§6 n. 11] 100-101) é exagero grosseiro. Paulo faz uma re-

(5) Que esta interpretação está no caminho certo indica-se com segurança pela sentença seguinte do próprio Paulo. “Que vantagem há então em ser judeu? E qual a utilidade da circuncisão?” (3,1).⁷⁵ Paulo viu claramente a sua acusação em 2,1-29 como dirigida contra a sua religião avita, isto é, contra a identidade religiosa excessivamente confiante que esta dera a seus contemporâneos judeus, e contra o excesso de confiança na prática da religião que a valorização judaica da lei parece ter gerado. Nesse sentido Paulo considerava a religião do seu povo como mal orientada. Foi o fato de o seu povo tentar diminuir suas próprias violações da lei e sua característica supervalorização do status de povo escolhido de Deus,⁷⁶ que Paulo via como prova suficiente de que tanto judeus quanto gregos estavam “todos debaixo do pecado” (3,9).⁷⁷

(6) A série final de textos em 3,10-18 apenas apresenta a questão com mais profundidade. Pois todas as citações de salmos pressupõe uma antítese entre o justo (o membro fiel do povo da aliança) e o injusto.⁷⁸ Paulo, assim, apela para textos que à primeira vista parecem apoiar a idéia que Israel alimentava da sua distinção dos gentios e de privilégio em relação a estes. Agora, porém, ele minou totalmente essa pressuposição de status privilegiado perante Deus. Conseqüentemente essas mesmas Escrituras podem servir para condenação de *toda a humanidade*. A questão torna-se explícita em 3,19: a lei fala aos que estão “dentro da lei”, isto é, àqueles cuja

preensão e exortação retórica, familiar na época tanto nos escritos estóicos quanto nos judaicos, que pode incluir uma alusão a um ou dois casos bem conhecidos (ver, p. ex., meu *Romans* 113-15), para advertir que tais violações da lei por judeus devem ser vistas de maneira tão séria (ou até mais séria) que as violações dos gentios.

⁷⁵Evidentemente a pergunta foi proposta pelo argumento anterior de Paulo e por isso é proposta retoricamente a Paulo. Entretanto Elliott, *Rhetoric* 139-141, faz a surpreendente proposta de que o questionador em 3,1-8 é Paulo interrogando o *interlocutor* quem primeiro dá a característica resposta paulina *me genoito* (“De modo algum!” 3,4,6; mas ver também 3,31; 6,2.15; 7,7.13; 9,14; 11,1.11; 1Cor 6,15; Gl 2,17; 3,21). A respeito da leitura de Stowers só parcialmente mais plausível (ver agora *Rereading*, cap. 5), ver Penna, *Paul* 1,111-16. E a respeito do grau de distinção da fórmula *me genoito* de Paulo, ver Malherbe, “Me Genoito in the Diatribe and Paul”, *Paul and the Popular Philosophers* 25-33.

⁷⁶A “infidelidade” judaica (3,3) certamente terá em vista a acusação do cap. 2; aqui o argumento não requer o pensamento posterior do seu não crer em Cristo – apesar de, p. ex., C.H. Cosgrove, “What If Some Have Not Believed? The Occasion and Thrust of Romans 3.1-8” *ZNW* 78 (1987) 90-105.

⁷⁷Que o sumário de 3,9 implica uma acusação enfocada em gregos (1,18-32) e judeus (2,1-3,8) reconhe-o, p. ex., Beker, *Paul* 79 (seguindo a “maioria dos especialistas”), e Fitzmyer, *Romans* 270-71.

⁷⁸Sl 14,1-3; 53,2-3; 5,9; 140,3; 9,28; 35,2; ver meu *Romans* 150-51.

confiança perante Deus e contra as outras nações se baseava na sua posse da lei como marca do favor de Deus. É só quando essas Escrituras forem vistas como incluindo também o povo judeu que *toda boca* pode ser calada e todos se tornam sujeitos ao julgamento de Deus (3,19).⁷⁹

Portanto, para Paulo o poder do pecado manifestou-se caracteristicamente na religião mal-orientada. E ela incluía não só a idolatria gentílica, mas também a confiança idolátrica desvirtuada do seu povo na religião que lhe fora dada por Deus e no seu status perante Deus. Neste ponto a crítica é facilmente mal entendida e exige boa explicação.⁸⁰ Em uma das exposições mais famosas deste século, Bultmann reconheceu corretamente que Paulo identifica “jactância” religiosa como uma expressão primária de pecado. Todavia, considerou também a jactância de Rm 2,17.23 como a “expressão extrema... da atitude de pecaminosa autoconfiança”.⁸¹ Ao transformar a crítica da religião de Paulo numa crítica da autoconfiança, Bultmann compreendeu só parte do argumento de Paulo: e a parte dirigida mais contra a idolatria gentílica⁸² do que a dirigida contra a autocompreensão religiosa judaica. Pois a linguagem de “jactância” de Rm 2,17 e 23 no contexto dificilmente sugere uma atitude de autoconfiança. Pelo contrário, ela expressa claramente uma confiança *nacional*, confiança de que Deus é o Deus de Israel, que a posse da lei põe os seus possuidores em posição de vantagem em relação a todos os outros, que as pessoas marcadas pela circuncisão estão seguras no louvor de Deus.⁸³ Estas são questões às quais devemos voltar adiante.

⁷⁹Cf. Merklein, “Paulus und die Sünde” 129. Elliott, *Rhetoric* 145 novamente ignora a força de 3,19; a acusação é tão amplamente (não exclusivamente) dirigida contra os judeus conacionais de Paulo (3,19a) precisamente para demonstrar que *todos* estão sujeitos ao julgamento de Deus (3,19b).

⁸⁰Caird, *Theology* 91, é demasiadamente forte: “Para Paulo, o judeu, havia uma mentira na raiz da religião judaica”.

⁸¹Bultmann, *Theology* 1.242; seguido, p. ex., por Eichholz, *Theologie* 90, 116; Ladd, *Theology* 444-45; Schlier, *Grundzüge* 76-77; Hübner, *Law* [§6 n. 1] 113-16; Westerholm, *Law* [§6 n. 1] 170 (mas ver n. 73 acima).

⁸²A interpretação aqui defendida também combina melhor com a advertência de Paulo quanto aos gregos que se vangloriam da sua sabedoria (1Cor 1,29.31), pois o oposto de lá, “gloriar-se no Senhor” (1Cor 1,31), é equivalente ao oposto daqui, “glorificar a Deus como Deus e dar-lhe graças” (Rm 1,21).

⁸³O mesmo vale para a oposição que Paulo faz entre o “gloriar-se” apropriado e sua “confiança na carne” pré-cristã (Fl 3,3) e para a crítica dos seus opositores gálatas por procurarem “gloriar-se na vossa [dos gálatas] carne” (Gl 6,12-13); ver também acima §3.3b e adiante §14.5e.

§5.5 Os efeitos do pecado — satisfação dos apetites

Não é coincidência que Paulo descreva o resultado da independência humana em relação a Deus pela idolatria aos “desejos dos seus corações”, expressos em atividade sexual impura e aviltante (Rm 1,23-24.25-27). Pois a ligação entre idolatria e licenciosidade estava bem estabelecida tanto no folclore judaico,⁸⁴ como na apologética judaica,⁸⁵ passando depois ao cristianismo.⁸⁶ A crítica revela penetrante compreensão psicológica. Porque se o instinto de servir alguém maior que nós mesmos (um ser ou uma causa maior) está profundamente arraigado na psique humana, o instinto de reprodução (o impulso sexual) também é fundamental para todas as espécies vivas. E se um pode ser mal orientado, assim também o outro; e quanto mais fundamental o impulso, tanto mais profundamente desorientadora será a distorção. A preocupação obsessiva com o sexo, tão característica da sociedade contemporânea, e que em diferentes graus domina a literatura e a arte das gerações antigas, atesta a validade da percepção de Paulo e dos antigos judeus sobre o assunto. A independência em relação a Deus pode rapidamente tornar-se entrega à satisfação dos apetites ou, mais que isso, escravização ao prazer (cf. Rm 6,15-23).

Todavia devemos tomar cuidado para não exagerar a posição de Paulo. Ele chama a manifestação imediata do pecado de *epithymia* (1,24), termo que já encontramos diversas vezes em §4.⁸⁷ *Epithymia* pode ser usado em sentido neutro ou bom com o significado de “desejo”. Assim, em outras passagens, Paulo expressa “grande desejo de vos rever” (1Ts 2,17) e “desejo de partir e estar com Cristo” (Fl 1,23). Porém, mais tipicamente Paulo usa *epithymia* em sentido mau, desejo de algo proibido, “cobiça” ou “concupiscência”. Este é o efeito imediato do pecado nas duas referências seguintes de Romanos: o pecado provoca os desejos do corpo mortal (6,12); foi o pecado que despertou a concupiscência (7,7-8). Em 1,24 temos provavelmente uma alusão ao Sl 78,29 (“Deus os entregou segundo a *epithymia* dos seus corações”), referindo-se ao episódio das codornizes no deserto

⁸⁴Lembramos novamente o pecado do bezerro de ouro e de Baal de Fegor (acima §4.4 e §4.7).

⁸⁵Aqui podemos notar especialmente Sb 14,12-27. Ver também Os 4,12-18; *Ep. Jr.* 43; 2 *Enoc* 10,4-6; *T. Ben.* 10,10.

⁸⁶1Cor 5,11; 6,9; Gl 5,20; Cl 3,5; 1Pd 4,3; Ap 21,8; 22,15; *Didaqué* 5,1.

⁸⁷Ver acima especialmente §4.7.

(Nm 11,31-35).⁸⁸ Em várias outras ocasiões Paulo fala de “desejo(s) da carne”, de maneira igualmente negativa.⁸⁹ O que está implícito é vida vivida habitualmente para satisfazer apetites naturais ou animais como fim absoluto. Insolentemente reivindicada, a “liberdade” com demasiada frequência pode logo tornar-se liberdade para seguir os próprios desejos (Gl 5,13.16).⁹⁰ As cartas paulinas posteriores falam do “homem velho que se corrompe ao sabor das concupiscências enganosas” (Ef 4,22), de “desejos insensatos e perniciosos que mergulham os homens na ruína e na perdição” (1Tm 6,9), escravização a toda sorte de paixões e prazeres (Tt 3,3).⁹¹ O pecado, podemos dizer, é o poder que transforma a *epithymia* de algo neutro ou positivo em algo prejudicial, de “desejo” em “concupiscência”. É o poder que volta o desejo sobre si mesmo na satisfação destrutiva dos apetites.⁹²

Nesse quadro mais amplo uma das expressões mais características do desejo do prazer é a atividade sexual.⁹³ Esta é a clara implicação de Rm 1,24: “Deus os entregou, segundo o desejo dos seus corações, à impureza em que eles mesmos desonraram seus corpos”. “Impureza” (*akatharsia*) tipicamente denota imoralidade sexual;⁹⁴ e “eles mesmos desonraram seus corpos” também se refere presumivelmente a atividades sexuais em que as pessoas se tratavam (seus corpos) com falta de respeito. Mas o sentido de “desejo” como concupiscência sexual também é evidente pela associação de *epithymia* com *pathos* (“paixão”) em 1Ts 4,5 e Cl 3,5. Em cada um dos casos trata-se de licenciosidade sexual não especificada. E isso está ligado com a antipatia de Paulo (e judaica em geral) à *porneia*, “imoralidade sexual”, que provavelmente cobre toda a faixa de relações sexuais ilegais.⁹⁵ A preocupação de Paulo quanto à *porneia* como perigo constante para

⁸⁸Notar também Sl 106,14-15: “Eles arderam em ambição no deserto e tentaram a Deus em lugares solitários. Ele concedeu-lhes seu pedido e mandou-lhes uma fraqueza vital”.

⁸⁹Rm 13,14; Gl 5,16.24; também Ef 2,3. Rm 6,12 – “os desejos do corpo mortal”.

⁹⁰Cf. “andar segundo a carne”; ver acima §3.3 e Fl 3,19 – “cujo deus é o ventre”.

⁹¹Ver também 2Tm 2,22; 3,6; 4,3; Tt 2,12.

⁹²Conforme já foi indicado (§4.3), Paulo aqui se baseia numa tradição mais longa da análise judaica.

⁹³“Desejo” = concupiscência era familiar no mundo antigo – p. ex., Plutarco, *Moralia* 525AB; Susanna (Theodotion) 8, 11, 14, 20, 56; Josephus, *Ant.* 4.130, 132.

⁹⁴BAGD, *akatharsia*; p. ex, 1 *Enoc* 10,11; *T. Jud.* 14-15; *T. Jos.* 4.6. No NT *akatharsia* é quase exclusivamente um termo paulino (nove ocorrências no corpus paulino), em várias ocasiões ligado com *porneia* (“imoralidade sexual”) (2Cor 12,21; Gl 5,19; Ef 5,3; Cl 3,5).

⁹⁵BAGD, *porneia*; ver também abaixo §24.4 e n. 74. Sobre as opiniões mais liberais da sociedade grega nesse assunto ver abaixo §24 n. 80.

muitos dos seus convertidos atestam-na as repetidas referências a ela, resumidas na exortação “Fugi da *porneia*” (1Cor 6,18).⁹⁶

Talvez seja necessário acrescentar, mais uma vez, que não se trata de antipatia a toda atividade sexual como tal. Pelo contrário, Paulo demonstra apreciação realista da força do desejo sexual em 1Cor 7,9 - “é melhor casar-se que ficar abrasado [pela paixão]”. E sua afirmação dos direitos conjugais como responsabilidade mútua em 7,3-4 era muito progressista para a época. Não menos digno de nota é o fato de que em 7,5 é a abstinência forçada que dá a Satanás oportunidade de tentação, e não as delícias do leito conjugal.⁹⁷ Contudo, Paulo sem dúvida estava certo ao reconhecer o poder do instinto sexual que, se não for apropriadamente canalizado, pode rapidamente degradar os indivíduos (que sem dúvida ainda se julgam sábios) e distorcer relações e responsabilidades.

Na sua lista dos efeitos do afastamento do homem de Deus em Rm 1 Paulo logo assinala um tipo especial de irregularidade sexual — a prática homossexual tanto entre mulheres como entre homens⁹⁸ — o fruto de “paixões aviltantes” (Rm 1,26-27).⁹⁹ Este é ponto sobre o qual a tradição judaica e a primitiva tradição cristã insistiram contra a cultura greco-romana contemporânea, na qual a prática homossexual era perfeitamente aceitável e até altamente considerada.¹⁰⁰ Ao contrário, a reação a ela como perversão, abominação pagã, é constante,¹⁰¹ e não menos entre os judeus da diáspora que deviam estar mais familiarizados com os costumes gentílicos.¹⁰² A reação de

⁹⁶Ver também 1Cor 5,1; 6,13; 7,2; 2Cor 12,21; Gl 5,19; Cl 3,5; Ef 5,3. Note-se, novamente, a ligação entre idolatria e *porneia* pressuposta na primeira versão do “decreto apostólico” em At 15,20. A preocupação judaica e cristã com o assunto é bem ilustrada por advertências semelhantes nos *Testamentos dos Doze Patriarcas* — particularmente no *Testamento de Rúben* e no *Testamento de Judá*.

⁹⁷Ling, *Satan* 38, 61-62; Wink, *Unmasking* 20.

⁹⁸Meu colega Mark Bonnington assinala que seria muito insólito Paulo falar de práticas homossexual masculina e feminina nos mesmos termos (1.26-27).

⁹⁹Deve-se notar o fato de que Paulo só fala de atos homossexuais. Nada diz sobre a orientação homossexual em si, mas apenas sobre condescender com “desejos” (1,24), “paixões” (1,26), e “desejo sexual” (1,27).

¹⁰⁰Ver especialmente o *Banquete* de Platão e o *Licurgo* de Plutarco; bibliografia em Fitzmyer, *Romans* 275; e mais adiante §24.4 n. 80 e 89. Todavia as opiniões greco-romanas sobre a prática homossexual não eram uniformemente aprovativas; ver D.F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* (Chicago: University of Chicago, 1988) 141-60, 202-10.

¹⁰¹Particularmente Lv 18,22; 20,13. Ver também meu *Romans* 65.

¹⁰²Sb 14,26; *Ep. Arist.* 152; *Filon Abr.* 135-7; *Spec. Leg.* 3.37-42; *Orac. Sib.* 3.184-86, 764; *Pseudo Focilides* 3,190-92, 213-214; Josefo, *Ap.* 2.273-75.

Paulo está firmemente enraizada na tradição judaica, conforme 1Cor 6,9 confirma.¹⁰³ Ele considera a prática homossexual “contrária à natureza” (Rm 1,26),¹⁰⁴ como consequência de vida que se afastou de Deus (1,27).¹⁰⁵ Esta é a ira de Deus: conceder aos humanos os seus desejos, quando seus desejos são concupiscências, conceder às mulheres e aos homens suas escolhas licenciosas — e as consequências dessas escolhas.¹⁰⁶

Paulo vê, portanto, os efeitos do pecado principalmente na distorção dos dois instintos principais da humanidade. O impulso sexual não é o mais fundamental. Mas da mesma maneira como o impulso sexual pode ser sublimado e redirecionado para outros canais, assim o impulso instintivo de entregar-se a alguém maior pode ser sublimado e redirecionado. Quando está separado da verdade de Deus, torna-se força mais destrutiva do que criativa. E quando se une ao impulso instintivo para criar vida nova, seu poder de distorção da vida e de subversão da sociedade torna-se quase incontrolável.

¹⁰³Em 1Cor 6,9 são usados três termos numa lista de modos de vida inaceitáveis — “adúlteros, efeminados (*malakoi*) e os que praticam homossexualidade (*arsenokoitai*)”. *Malakos* significa “mole, macio” e provavelmente se refere a homens efeminados, como os que descreve Filon em *Spec. Leg.* 3.37-42 (*malakia*=efeminação — 3,39.40; cf. *Som.* 1.122-3; 2,9; ver também D.B. Martin, “*Arsenokoites and Malakos: Meanings and Consequences*”, in R.L. Brawley, org., *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture* [Louisville: Westminster/John Knox, 1996] 117-36, aqui 124-28). *Arsenokoites* (também em 1Tm 1,10) é termo até então desconhecido, que pode bem ter sido uma criação nova (de Paulo?). Em caso afirmativo, é óbvio que foi derivado diretamente da condenação da prática homossexual em Lv 18,22 e 20,13 (LXX — ...*meta arsenos koiten gynaikos*; D.F. Wright, “Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of *Arsenokoitai* [1Cor 6,9; 1Tm 1,10]”, *VC* 38 [1984] 125-53; discordando Martin, “*Arsenokoites*” 118-23). Pode-se pensar que o sentido fosse o de pederastia (relação sexual com meninos) em particular (cf. novamente Filon, *Spec. Leg.* 3.39; ver especialmente R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* [Philadelphia: Fortress, 1983] aqui 106-8; Furnish, *Moral Teaching* [§24 n. 1] 69-70). Mas se Paulo tivesse desejado ser tão específico, podia usar o termo “pederasta” (*paiderastes*) disponível. A lista de 1Cor 6,9 também não implica nenhuma ligação particular entre qualquer dos dois itens da lista. E a tentativa de Scrogg de limitar a crítica de Paulo à pederastia em Rm 1,26-27 (117) ignora o fato de que a condenação implica uma semelhança no desejo (*orexis*) dos parceiros masculinos um pelo outro (1,27) e inclui relações lésbicas (1,26); ver também B.J. Broonen, *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago: University of Chicago, 1996) 239-66.

¹⁰⁴Usando o conceito tipicamente estoico; ver acima §2.6. Cf. o uso da mesma frase (*para physin*) em Platão, *República* 5.13; *Leis* 6.26b-c; Filon, *Spec. Leg.* 3.39. Ver ainda R.B. Hays, “Relations Natural and Unnatural: A Response to John Boswell’s Exegesis of Romans 1”, *Journal of Religious Ethics* 14 (1986) 184-215; também *Moral Vision* (§23 n. 1) cap. 16.

¹⁰⁵Provavelmente há aqui uma alusão a Sb 12,23-24.

¹⁰⁶Ver acima §2.4 sobre a “ira de Deus”.

§5.6 O efeito do pecado — pecados

Embora Paulo diga relativamente pouco sobre “pecados” (plural) em Romanos,¹⁰⁷ o corolário de que (o poder do) pecado está atrás dos pecados (individuais) ou se expressa neles é inevitável.¹⁰⁸ E ainda que não use o termo em Romanos 1, certamente não deturparemos Paulo, se dissermos que a seqüência do pecado gerando pecados que geram outros pecados (“Deus entregou-os”) continua até o fim do capítulo. A consequência de pensar que Deus não é apropriado ao conhecimento humano é que o próprio órgão do conhecimento humano, a inteligência, e a avaliação, torna-se incapaz (1,28).¹⁰⁹ Abandonada a si mesma, “livre” de Deus, a razão humana é incapaz de exercer adequadamente o discernimento e a discriminação da qual depende a tomada de decisão. O resultado são julgamentos inapropriados e “inadequados”.¹¹⁰ A seguir Paulo ilustra o efeito disso na lista de vícios de 1,29-31:

injustiça, perversidade, avidez, malícia, inveja, assassínios, rixas, fraudes, malvadezas, detratores, caluniadores, inimigos de Deus, insolentes, arrogantes, fanfarrões, engenhosos no mal, rebeldes para com os pais, insensatos, desleais, sem coração, sem piedade.

Tais listas de vícios eram comuns na ética antiga. Eram particularmente populares entre os estoícos, mas comuns também no judaísmo. Paulo usa a técnica em várias ocasiões.¹¹¹ Por exemplo,

1Cor 5,10-11 — sexualmente imoral, avarento, ladrão, idólatra, caluniador, bebedeira

1Cor 6,9-10 — sexualmente imorais, idólatras, adúlteros, efeminados, sodomitas, ladrões, avarentos, bebedores, caluniadores, fraudadores

¹⁰⁷ Ver acima n. 45. A maioria das referências refletem fórmulas soteriológicas. *Parabasis* (“transgressão”) é usado em Rm 2,23; 4,15; 5,14; Gl 3,19; 1Tm 2,14. *Paraptoma* (“transgressão”) é usado em Rm 4,25; 5,15-20 (seis vezes); 11,11-12; 2Cor 5,19; Gl 6,1; Ef 1,7; 2,1.5; Cl 2,13 (também principalmente em fórmulas soteriológicas).

¹⁰⁸ Ver especialmente Schlier, *Grundzüge* 67-69.

¹⁰⁹ Notar o jogo de palavras: “não julgaram bom (*edokimasan*) ter o conhecimento de Deus, Deus os entregou à sua mente incapaz de julgar (*adokimon*)”. *Dokimazo* tem o sentido de “testar, examinar, provar por teste, aceitar como provado”: a sua desaprovação de Deus simplesmente demonstrou que tinham falhado no teste como seres pensantes e funcionavam sem uma dimensão da realidade.

¹¹⁰ Ver §2 n. 101 acima.

¹¹¹ Ver adiante §23.7b.

Gl 5,19-21 — imoralidade sexual, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdias, divisões, invejas, bebedeiras, orgias.

A diversidade de itens nessas listas indica que Paulo não tomou um catálogo padrão cada vez, mas variava os vícios, pelo menos em algumas ocasiões, para falar mais diretamente de preocupações particulares das comunidades às quais se dirigia.¹¹² Não precisamos fazer maiores comentários sobre itens específicos. Todavia dois aspectos são dignos de nota. Um é que a maior parte dos vícios listados é de caráter social. O efeito mais grave do pecado é visto não tanto nos vícios secretos praticados privadamente, mas na ruptura das relações humanas. O outro é que muitos vícios são mesquinhos, os atos mesquinhos de inveja e fraude, de ciúme e presunção, mexerico e calúnia, avareza e malevolência, maldade e insensibilidade. Mas são precisamente esses pequenos vícios que destroem a confiança de uma comunidade e envenenam a sociedade. A repetida frase “Deus entregou-os” (Rm 1,24.26.28) sugere o poder do pecado que ganha capacidade cada vez maior de estrangulamento sobre a humanidade. Assim sendo, vale a pena observar que para Paulo a evidência do efeito mais pervasivo do pecado deve ser visto não tanto na idolatria ou na devassidão sexual, porém mais na mesquinha que desfigura a colegialidade e a comunidade.

§5.7 Morte

Do mesmo modo como do “pecado”, já tratamos amplamente da concepção da morte de Paulo (§4). Aqui precisamos apenas reunir os vários fios da discussão anterior e destacar seu status de poder que pesa sobre a humanidade, constituindo uma forma de escravidão, da qual o evangelho liberta.

Em primeiro lugar, devemos observar que Paulo fala de “morte” com espectro de uso semelhante (e relacionado) ao da carne. Na extremidade mais “neutra” pode contemplar a morte com alguma equanimidade.¹¹³ Mas o uso predominante (quase sempre em Roma-

¹¹²Daqui a ênfase na lista de 1 Coríntios. Igualmente a maior parte da lista de Gl 5 parece ser dirigida contra as tensões entre facções que a vinda dos “perturbadores” tinha ocasionado nas igrejas da Galácia (ver meu *Galatians* 302, 304-6). Em Rm 1,29-31 a lista é mais estilizada, começando com quatro palavras que terminam em *ia* (*adikia*, *poneria*, *pleonexia*, *kakia*) e terminando com quatro palavras que começam com *a* (*asynethous*, *asynthetous*, *astorgous*, *anellemonas*).

¹¹³Rm 14,8; 1Cor 3,22; 9,15; 15,31-32; 2Cor 6,9; 11,23; Fl 1,20-21.

nos) é o da morte em sentido mais negativo: como uma pena devida (1,32 — para o tipo de pecados descritos em 1,29-31), como perda da vida (7,10), e como sentença oficial (*apokrima* — 2Cor 1,9).¹¹⁴

Em especial, a morte é a consequência da vida vivida “na carne”, sob a influência de paixões pecaminosas (Rm 7,5), a consequência da “mentalidade” da carne (8,6), a consequência da vida vivida “segundo a carne” (*kata sarka* - 8,13).¹¹⁵ Paulo reconhecia, portanto, a “naturalidade” da morte. Mas, como no seu discurso sobre a “carne”,¹¹⁶ também aqui predomina o sentido da morte como força negativa — morte, poderíamos dizer, como o fim de processo de decomposição, a destruição final do corruptível (1Cor 15,42.50). O perecimento total da carne é tudo o que a vida dedicada a alimentar seus desejos pode esperar. “Quem semear na sua carne, da carne colherá corrupção” (Gl 6,8).¹¹⁷

Ainda mais notável é a ligação íntima entre pecado e morte.¹¹⁸ Tal como no caso do “pecado”, o peso principal do discurso de Paulo sobre a “morte” em Romanos incide em 5,12-8,2 (18 ocorrências). A morte entrou no mundo pelo pecado (5,12). “Pela falta de um só todos morreram” (5,15). “O pecado imperou na morte” (5,21). A morte é o resultado final, *telos*, a expressão e conclusão clímax do pecado (6,16.21).¹¹⁹ “O salário do pecado é a morte” (6,23). O fruto de paixões pecaminosas é a morte (7,5). A vida do pecado significa a morte da humanidade (7,9-10). O pecado produz a morte (7,13). Os crentes foram “libertados da lei do pecado e da morte” (8,2).¹²⁰ Em outras palavras, a morte é o último e pior efeito do pecado. A mesma coisa emerge da ligação igualmente estreita entre Adão e morte: a morte é a sorte da humanidade adâmica.¹²¹

¹¹⁴Lyonnet, *Sin* 7, cita Agostinho: “Quando se pergunta com que morte Deus ameaçou os primeiros homens..., se morte da alma ou do corpo, ou de todo o homem, ou aquela que é chamada a segunda morte, a resposta é: todas elas” (*Cidade de Deus* 13,12).

¹¹⁵Ver também 2Cor 2,16; 3,7; 7,10.

¹¹⁶Ver acima §3.3.

¹¹⁷Quem deriva a vida do transitório, deve, ele mesmo, perecer com o perecimento do transitório” (Bultmann, *Theology* 1.247).

¹¹⁸Cf. especialmente Schlier, *Grundzüge* 108-111.

¹¹⁹Consequentemente “quem morreu ficou livre do pecado” (6,7), e “morrendo, ele [Cristo] morreu para o pecado de uma vez por todas” (6,10).

¹²⁰O caleidoscópio de metáforas neste parágrafo é típico de Paulo (ver abaixo §13.4). Não é crítica observar que elas não podem ser harmonizadas (cf. Bultmann, *Theology* 1.249). São metáforas!

¹²¹Rm 5,12.15.17; 1Cor 15,21; Fl 2,8.

Isso confirma o que vimos acima (§4.6): para Paulo a morte não é a conseqüência intencionada para a humanidade; ela é o resultado do pecado. O fato é que a vida neste mundo não pode escapar da morte do mesmo modo como não pode escapar da carne, não pode escapar da morte do mesmo modo como não pode escapar do pecado. A influência desses fatores entrelaçados domina tudo. Até o indivíduo que procura evitar os vícios listados acima (§5.6) também é preso na rede da “carne” social, das estruturas do “pecado”.¹²² Não há saída senão através da morte, a morte do outro “um homem”, que “os muitos” podem compartilhar, do mesmo modo como participam da susceptibilidade de Adão ao pecado e à morte.¹²³ Deve ser isso o que Paulo quis dizer quando descreveu o pecado como o “agulhão (*kentron*) da morte” (1Cor 15,56). O pecado é o veneno que dá à morte o seu efeito final, a agulhoada que torna a morte tão dolorosa. Se não houvesse pecado, não haveria morte, ou apenas a morte não seria dolorosa? Paulo não aborda essa questão. Para ele é suficiente que a realidade existencial é que a morte é inevitável como o fim desta vida.

Pela mesma razão Paulo pode considerar a morte um poder dominante como o pecado. Ela exerce o seu domínio como um rei (Rm 5,14.17). Domina a vida (6,9). É um dos poderes que poderia intervir entre Deus e os que ele ama (8,38). É o “último inimigo” (1Cor 15,26). Quem esteve ao lado do caixão de uma pessoa querida e não experimentou esse sentimento de batalha perdida, esse sentimento de perda irreparável? E qual a pessoa de determinação moral que às vezes não sente em si o eco do grito angustiado de Rm 7,24: “Quem me libertará deste corpo de morte?” O próprio cosmo suspira por existência não mais dominada pela morte como fim (Rm 8,20-21).

Em resumo, parte do vigor da teologia de Paulo é que ela leva a sério a realidade da morte. Também aqui não devemos ficar presos em questões sobre o valor ou a viabilidade das imagens específicas que ele

¹²²Paul Achtemeier, numa comunicação particular, sugeriu que era isso o que Paulo tinha em mente ao usar expressões tais como “corpo de pecado” (Rm 6,6) e “corpo de morte” (Rm 7,24) e que por isso devem ser postas em contraste direto com a igreja como “corpo de Cristo”, isto é, como uma nova comunidade na qual um conjunto diferente de forças sociais e morais estão em operação.

¹²³Rm 5,6-10; 6,2-10; 7,6; 2Cor 4,11; 5,15; Cl 2,20; 3,3; Fl 3,10. Cf. a análise de Cranfield dos quatro sentidos em que Paulo fala de morrer (*Romans* 299-300; retomado por Fitzmyer, *Romans* 432-33). Ver ainda Black, “Pauline Perspectives”.

usou. É o fato bruto de que a vida termina na morte que deve ser aceito e tratado numa teologia que oferece esperança. A teologia de Paulo faz isso. E ao fazê-lo propõe a questão existencial: a morte será a libertação da carnalidade e do pecado ou o triunfo final destes?

§5.8 *Resumo*

Independentemente do que façamos do discurso de Paulo sobre os poderes espirituais, vários pontos no seu tratamento são claros e dignos de nota. 1) Por mais conceitualizados sejamos, há forças reais do mal operantes no mundo. 2) Essas não devem ser reduzidas simplesmente à obstinação humana ou ao egoísmo individual. Também há pressões que agem dentro e sobre a sociedade humana, que se associam à fraqueza humana para corromper tanto o indivíduo como a comunidade. 3) A avaliação paulina dessa condição humana em termos do poder do “pecado”, do que esse poder produz no indivíduo e na sociedade, e como se entrosa com a realidade da morte e dá à morte o seu caráter apavorante e negativo tem relevância não só para a espiritualidade pessoal, mas também para outras análises da sociedade e todas as estratégias para a construção da comunidade. 4) De importância não menor para a teologia de Paulo é a afirmação do seu evangelho de que em Cristo o poder dessas forças de dominar os indivíduos e a comunidade foi decisivamente destruído. Mas isso já é antecipar o que segue.

§6 A lei¹

§6.1 *Pecado, morte e a lei*

Assim, pois, segundo a análise de Paulo, a humanidade vive a sua vida a serviço do pecado que paga com o salário da morte (Rm

¹Bibliografia: Barrett, *Paul* 74-87; Becker, *Paul* 392-98; Beker, *Paul* 235-54; P. Benoit, “The Law and the Cross according to St Paul: Romans 7.7-8.4”, *Jesus and the Gospel II* (Londres: Darton, Longman, and Todd, 1974) 11-39; Bornkamm, *Paul* 120-29; Boyarin, *Radical Jew* cap. 6; Bultmann, *Theology I*, 259-69; Conzelmann, *Outline* 220-35; Cranfield, *Romans* 845-62; W. D. Davies, “Paul and the Law: Reflections on Pitfalls in Interpretation”, *Jewish and Pauline Studies* 91-122; C. H. Dodd, “The Law”, *Bible* 25-41; A. van Dülmen, *Die Theologie des Gesetzes bei Paulus* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1968); J. D. G. Dunn, “Was Paul against the Law? The Law in Galatians and

6,23).² Ou, mudando a metáfora: o pecado é a aranha que consegue prender a humanidade na teia da morte. Ou ainda, retomando a viva metáfora de 1Cor 15,56: o pecado é o agulhão que provoca a humanidade para uma frenética tarantela, que só pode terminar na morte. Mas não há outro agente envolvido, outro parceiro na dança da morte, a substância atraente, ou isca, que leva o inseto a cair na armadilha? “Eu não conheci o pecado senão através da lei”, diz Paulo (Rm 7,7). “Sem a lei o pecado está morto. E na ausência da lei, outra, eu vivia. Mas quando veio o mandamento, o pecado tomou vida e eu morri” (7,8-10). Igualmente, em outras passagens notáveis Paulo indica que o pecado e a morte encontram parceiro na lei, parecendo a lei ser um poder que forma terrível triunvirato com os outros dois. “A lei interveio para que avultasse a falta; ... o *pecado* avultou... e impediu na *morte* (Rm 5,20-21).³ “O agulhão da *morte* é o *pecado*, e a

Romans: A Test-Case of Text in Context”, in T. Fornberg and D. Hellholm, orgs., *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, L. Hartman FS (Oslo: Scandinavian University, 1995) 455-75; **J. D. G. Dunn**, org., *Paul and the Mosaic Law* (WUNT 89; Tübingen: Mohr, 1996); **Finsterbusch**, *Thora* (§23 n. 1) 39-55; **Fitzmyer**, “Paul and the Law”, *To Advance the Gospel* 186-201; *Paul* 75-82; **L. Gaston**, *Paul and the Torah* (Vancouver: University of British Columbia, 1987); **Gnilka**, *Theologie* 69-77; *Paulus* 224-28; **K. Haacker**, “Der ‘Antinomismus’ des Paulus in Kontext antiker Gesetzestheorie”, in Cancik, et al., orgs. *Geschichte Band III Frühes Christentum* 387-404; **S. J. Hafemann**, *Paul, Moses, and the History of Israel* (WUNT 81; Tübingen: Mohr, 1995); **F. Hahn**, “Das Gesetzesverständnis im Römerbrief und Galaterbrief”, ZNW 67 (1976) 29-63; **I.-G. Hong**, *The Law in Galatians* (JSNTS 81; Sheffield: Sheffield Academic, 1993); **Howard**, *Paul* cap. 4; **H. Hübner**, *Law in Paul's Thought* (Edinburgh: Clark, 1984); **K. Kertelge**, org., *Das Gesetz im Neuen Testament* (Freiburg: Herder, 1986); **Kümmel**, *Theologie* 181-85; **Ladd**, *Theologie* 538-54; **Merklein**, “Paulus und die Sünde” (§5 n. 1); “Der (neue) Bund” (§19 n. 1); **H. Räisänen**, *Paul and the Law* (WUNT 29; Tübingen: Mohr, 1983); *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays* (JSNTS 43; Sheffield: Sheffield Academic, 1992); **P. Richardson and S. Westerholm**, *Law in Religious Communities in the Roman World: The Debate over Torah and Nomos in Post-Biblical Judaism and Early Christianity* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1991); **Ridderbos**, *Paul* 130-58; **E. P. Sanders**, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983); **Schlier**, *Grundzüge* 77-97; **Schoeps**, *Paul* 168-218; **T. R. Schreiner**, *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law* (Grand Rapids: Baker, 1993); **R. B. Sloan**, “Paul and the Law: Why the Law Cannot Save”, *NouT* 33 (1991) 35-60; **Strecker**, *Theologie* 150-56; **Stuhlmacher**, *Theologie* 253-68; **F. Thielman**, *Paul and the Law: A Contextual Approach* (Downers Grove: InterVarsity, 1994); **S. Westerholm**, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) sobretudo cap. 9; **Whiteley**, *Theologie* 76-86; **U. Wilckens**, “Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses”, NTS 28 (1982) 154-90; **M. Winger**, *By What Law? The Meaning of Nomos in the Letters of Paul* (SBLDS 128; Atlanta: Scholars, 1992); **Ziesler**, *Pauline Christianity* 107-15.

²“Le continuel ouvrage de votre vie, c'est bâtir la mort” (Montaigne) [A obra contínua da vossa vida é construir a morte].

³Outros acrescentariam aqui Gl 3,19; mas ver adiante §6.4.

força do *pecado é a lei*” (1Cor 15,56). E uma passagem reúne todos os elementos que se juntam para derrubar a humanidade: “Quando estávamos na *carne*, as paixões dos *pecados* que operam através da *lei* agiram no que somos e fazemos⁴ para que produzíssemos frutos para a *morte*” (Rm 7,5).

Observemos que Paulo reconhece a lógica do seu argumento, propondo ele mesmo a pergunta: “Que diremos, então? Que a lei é pecado?” (Rm 7,7). A pergunta é, naturalmente, técnica retórica com a qual faz avançar seu argumento, fazendo perguntas a si mesmo, ou imaginando um interlocutor em debate ou um perguntador importuno na multidão, bombardeando-o com perguntas.⁵ Todavia a tática retórica não funcionaria se a pergunta não tivesse sentido nesse ponto. Foi o próprio Paulo que provocou a pergunta. Foi o ensinamento do próprio Paulo que deixou implícito, como corolário imediato, que a própria lei é pecado, força tão terrível quanto o próprio pecado.

Além disso, o comentador paulino dificilmente deixará de notar a atitude regularmente negativa que Paulo revela em relação à lei. Por exemplo, sua acusação em Rm 1,18-3,20 termina com a impetuosa afirmação: “pelas obras da lei nenhuma carne será justificada perante ele [Deus]” (3,20). Na passagem citada um pouco acima ele continua: “Agora, porém, estamos livres da lei, tendo morrido⁶ para o que nos mantinha cativos” (7,6). E numa passagem mais adiante na carta, muito citada, afirma que “Cristo é o fim (*telos*)⁷ da lei como meio de justificação para todos os que crêem” (Rm 10,4). Em 2Cor 3,6-9 Paulo refere-se à “antiga aliança” de Moisés (3,14-15) como “ministério de morte” e “ministério de condenação”. Em Gl 2,19 dá sua avaliação da sua própria conversão: “Pela lei eu morri para a lei a fim de viver para Deus”. Em 3,10-13 fala da redenção pela qual Cristo nos remiu da “maldição da lei”. Em 4,8-10 dá a entender que observar a lei é cair sob o poder dos *stoicheia*.⁸ E em 5,4 adverte os

⁴Literalmente “em nossos membros (*melesin*)”, ou “em nossas partes constituintes”. Mas os “membros/partes” (entendidos como membros ativos) constituem o corpo (Rm 12,4-5; 1Cor 12,12.14.27; Ef 4,25). Portanto, também poderíamos traduzir “em nossos corpos” (REB). E adiante no mesmo capítulo “em nossos membros” (Rm 7,23) é equivalente a “em mim” (7,17.20); ver acima §3.2.

⁵Sobre o estilo de “diatribe” de Paulo ver particularmente S.K. Stowers, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (SBLDS; Chico: Scholars, 1981).

⁶Uma tradição textual variante (DFG it vg^{cl}; Or^{ms} Ambst) lê: “Agora fomos libertados da lei da morte pela qual estávamos presos” (cf. Rm 8,2).

⁷Sobre a força exata de *telos* ver abaixo §14.6b e n. 143.

⁸De maneira semelhante em Cl 2,8.20-21. Sobre os *stoicheia* ver acima §5.2.

gálatas: “Rompestes com Cristo, vós que buscais a justiça na lei; caísteis fora da graça”.

Foi com base neste ensinamento que foi estabelecida a dialética fundamental evangelho/lei da teologia da Reforma: evangelho e lei encontram-se em fortíssima antítese. E comentadores contemporâneos não hesitaram em concluir que para Paulo a lei é na verdade poder hostil ou até demoníaco, tirano como o pecado, com função semelhante à de Satanás.⁹ Ou ainda, uma conclusão comum tem sido a de que na visão de Paulo a lei nunca teve papel positivo no processo da salvação. Ao contrário, pela lei a humanidade é levada ou impelida ao pecado.¹⁰

Mas ao mesmo tempo não podemos ignorar que Paulo também fala da lei em termos positivos, particularmente em Romanos. A justiça salvífica de Deus¹¹ é atestada pela lei e os profetas (Rm 3,21). “Então eliminamos a lei através da fé?” pergunta Paulo. “De modo algum”, responde. “Pelo contrário, a consolidamos” (3,31). “A lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito... A lei é espiritual” (7,12.14). “Deus enviou o seu próprio Filho... a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito” (8,3-4). “Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a lei” (13,8). Baseados neste ensinamento, outros comentadores insistem com igual vigor que a lei permaneceu força positiva para Paulo e não foi ab-rogada por Cristo.¹²

Como explicar ensinamento tão diferente? Como devemos reagir a essas interpretações contrastantes? Uma possibilidade é dizer que Paulo mudou ou desenvolveu suas idéias entre a carta aos Gálatas e a carta posterior aos Romanos.¹³ Isso sempre é possível, ainda que o período de tempo entre as duas cartas não seja muito longo.¹⁴ E o discurso sobre o amor ao próximo que cumpre a lei em Gl 3,14 soa

⁹Caird, *Principalities* (§5 n. 1) 41-53; Hübner, *Law* 26-36.

¹⁰Bultmann, *Theology* 1.264; Conzelmann, *Outline* 226-27; de maneira semelhante Kümmel, *Theology* 184; Westerholm, *Law* 196.

¹¹Ver adiante sobre esta tradução §14.2.

¹²Assim particularmente Cranfield, *Romans* 852-61; Finsterbusch, *Thora* cap. 5.

¹³Drane, *Paul*, p. ex., 61-77, 133-36; Hübner, *Law*, p. ex., 55-57, 63-65, 136-37. Cf. a tese da “contingência” de Beker, *Paul* cap. 6.

¹⁴Há um consenso geral de que Romanos foi escrita no período 55-58 (ver, p. ex., meu *Romans* xliii-xliv). As estimativas para a data de Gálatas variam entre 48/49 até meados da década de 50. Minha própria estimativa é entre o final de 50 e meados de 51 (ver meu *Galatians* 8,19).

muito parecido com o discurso sobre o amor ao próximo que cumpre a lei em Rm 13,8-10.¹⁵ Outros contentaram-se com constatar e deixar o ensinamento de Paulo incoerente e irreconciliável em suas contradições.¹⁶

O assunto é, evidentemente, importante e as questões delicadas.¹⁷ Para a tentativa de analisar a teologia de Paulo no tempo em que escreveu Romanos não pode deixar de ocupar lugar central. Independentemente de qualquer outra coisa, *nomos* (“lei”) é tema maior em Romanos — na verdade o subenredo principal.¹⁸ Entre 2,12 e 8,7 a palavra aparece nada menos de 66 vezes. Portanto, dada a relevância do tema, sua importância histórica na teologia, e a continuação da discordância sobre qual foi a teologia da lei do próprio Paulo, deveremos dedicar-lhe atenção especial. Veremos que o mais conveniente é dividir a discussão em três seções.¹⁹ Mas primeiro vamos a alguns preliminares preparatórios.

§6.2 *Torah, nomos e ho nomos*

Em primeiro lugar, há a antiga afirmação de que o hebraico *torah* é categoria muito mais ampla que o grego *nomos* e que a tradução, da parte de Paulo, da primeira pela última (segundo a LXX) distorceu o conceito judaico de *torah* e deu fundamento injustificado para a acusação de legalismo judaico.²⁰ Todavia, embora certamente seja verdade que “Torá” é uma categoria mais ampla que “lei”,²¹ a coinci-

¹⁵Ver adiante §23.5.

¹⁶Especialmente Sanders, *Law* 35-36, 68-69, 77-81, 86, 123, 138, 144-48; e Räisänen, *Law* 9,11-15 e *passim* – “contradições e tensão devem ser aceitas como características constantes da teologia da lei de Paulo” (11).

¹⁷Como “questões delicadas” tenho particularmente duas em mente. Uma é a questão da tradicional deturpação cristã do judaísmo como legalista; teremos de voltar a isso adiante (§14.1). O levantamento desta questão (a falsa interpretação do judaísmo na tradição do estudo cristão do NT), por sua vez, freqüentemente parece tocar pontos muito sensíveis na comunidade cristã. Presumo que isso acontece porque a questão lei/evangelho concerne mais diretamente à fé pessoal que a maioria das outras controvérsias paulinas.

¹⁸De 119 ocorrências de *nomos* em todo o corpus paulino, 72 encontram-se em Romanos e 32 em Gálatas.

¹⁹Ver também §14.5 e §§23.3-5 adiante.

²⁰S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (1909; New York: Schocken, 1961) 117; R.T. Herford, *Judaism in the New Testament Period* (Londres: Lindsey, 1928) 30-32; Dodd, “The Law” 25-41; cf. Schoeps, *Paul* 216-18.

²¹Paulo também reconhece este sentido mais largo, quando usa *nomos* mais no sentido de “Escritura” (Rm 3,19, referindo-se principalmente a citações dos Salmos; 1Cor 14,21, citando Isaías; 14,34). Mas num sentido que soa mais “genérico” (Rm 4,15b; 5,13; 7,1a; Gl

dência entre os dois termos é desde logo substancial. O enfoque de “aliança” em “mandamento” remonta a Ex 24,7, onde “o livro da aliança” é o termo usado para o que é principalmente uma coleção de leis (20,1-23-33). Em Ex 34,28 “as palavras da aliança” são “os dez mandamentos”.²² No Deuteronômio *torah* denota a coleção de leis, mandamentos, estatutos que são as obrigações da aliança de Israel, “toda esta *torah*” (4,8), “todas as palavras desta *torah*” (32,46). E em Dt 30,10 “este livro da *torah*” também se refere primariamente aos mandamentos e estatutos escritos nele. Além disso na parte aramaica de Esdras, o hebraico *torah* torna-se o aramaico *dath* (“lei” 7,12.14.21.26). E em outros textos da época do Segundo Templo tanto *torah* como *nomos* continuam a ser usados para denotar ordens divinas que devem ser “cumpridas”.²³ Isso não constitui nenhum apoio para a ligação *nomos* = legalismo. Mas significa que o uso subsequente que Paulo faz de *nomos* para resumir as obrigações da aliança de Israel conforme estabelecidas por Moisés (a lei mosaica), não é em si distorção ou deturpação da sua herança judaica.

Segundo, a presença ou ausência do artigo faz alguma diferença? Devemos traduzir “a lei”, isto é, a lei judaica, somente quando aparece o artigo?²⁴ E devemos considerar pelo menos algumas das ocorrências sem artigo como referências a “uma lei”, ou lei em geral, ou algum princípio legal? Essa questão foi muito discutida numa geração anterior, e restam poucas coisas a dizer aqui.²⁵ Há consenso de que não se pode estabelecer uma regra firme com base na presença ou ausência do artigo.²⁶ O contexto é o guia mais seguro. Assim, por exemplo, na primeira menção de “lei” em Romanos está suficientemente claro que 2,17.23a e 25 se referem à lei de Moisés (apesar de

5,23 – Fitzmyer, *Paul* 75, o pensamento focaliza quase exclusivamente a lei mosaica (cf. Rm 8,15b).

²²Schoeps, *Paul* 214.

²³Westerholm, “Torah, Nomos and Law”, in Richardson and Westerholm, *Law* 45-46, citando 1 QS 8.15, 21-22; *Salmos de Salomão* 14,1-2; Eclo 45,5; Br 4,1; 1Mc 2,67-68; 2Mc 7,30 (48-49). Ver anteriormente S. Westerholm, “Torah, Nomos and Law: A Question of Meaning”, *Studies in Religion* 15 (1986) 327-36; também *Law* 136-40; A.F. Segal, “Torah and *nomos* in Recent Scholarly Discussion”, *Studies in Religion* 13 (1984) 19-28; e o protesto no mesmo sentido em Urbach, *Sages* 288-90.

²⁴Orígenes sugeriu a regra de que só *ho nomos* se refere à lei de Moisés (Sanday e Headlam, *Romans* 58).

²⁵Sanday e Headlam, *Romans* 58; Burton, *Galatians* 447-60; BDF §258(2); Moule, *Idiom-Book* 113; Moulton, *Grammar* 3.177; Räisänen, *Law* 17; Winger, *Law* 44-46, 67-68, 76-77; Schreiner, *Law* 33-34.

²⁶Por exemplo, em Gálatas *ho nomos* 10 vezes, *nomos* 22 vezes.

nomos não ter artigo). E a mesma coisa deve valer para 2,12-14, embora se possa argumentar que Paulo deliberadamente fala apenas de “lei” exatamente porque quer afirmar que (alguns) gentios têm conhecimento suficiente do que Deus estabeleceu na Torá (sem terem “a lei”).²⁷ Da mesma forma se poderia argumentar que a ausência do artigo em 5,13 é a maneira de Paulo indicar que o que diz tem referência mais ampla (a humanidade adamítica) que apenas Israel, ainda que 5,14 confirme que era a lei mosaica que ele tinha em mente. A alternância de *ho nomos* e *nomos* em 7,7-12 parece não indicar diferença; é sempre a mesma lei, a “santa lei” de Moisés. E em 1Cor 9,20-21 a distinção entre “os que estão sob a lei” e “os sem lei (*anomoi*)” é claramente equivalente à distinção entre judeus e gentios.²⁸ Em resumo, temos de estar conscientes de que Paulo queria fazer afirmações universais em vários pontos, até quando falava da Torá, a lei de Moisés como tal. Mas como regra podemos supor que, quando Paulo falava de *nomos* e *ho nomos*, pensava na Torá.

Isso propõe a última questão que precisamos mencionar para completar o assunto. É a questão se em certos pontos-chave da sua argumentação²⁹ Paulo usa a palavra *nomos* no sentido de “ordem” ou “princípio”.³⁰ Isso tem importância decisiva sobre a questão se Paulo considerava a lei força positiva no evangelho e na vida cristã,³¹ mas não concerne à presente discussão da lei como fator negativo na acusação da humanidade por Paulo.

§6.3 A medida da exigência e do julgamento de Deus

O estudo do papel da lei na teologia de Paulo poderia começar em vários pontos diferentes. Mas como percorremos Romanos, a função mais imediatamente óbvia da lei é a de definir e medir o pecado e a transgressão. Este papel é explicitamente mencionado pela pri-

²⁷Ver adiante §6.3.

²⁸Ver também Gl 3,23 adiante (§6.4) e Gl 4,4.

²⁹Rm 3,27 (“*nomos* da fé”); 7,21 (“verifico pois esta *nomos*...”); 7,23 (“percebo outra *nomos* em meus membros”); 8,2 (“a *nomos* do Espírito de vida”).

³⁰Assim a maioria. Ver em particular H. Räisänen, “The ‘Law’ of Faith and the Spirit”, in *Jesus* 48-68; também *Paul* 50-52. Räisänen demonstrou esta amplitude de uso de *nomos* numa pesquisa da literatura grega – “Paul’s Word-Play on *nomos*: A Linguistic Study”, *Jesus, Paul and Torah* 69-44. Ver também Winger, *Law*; e Schreiner, *Law* 37-38 sobre crítica a Winger.

³¹Ver adiante §§ 23.3-5. Sobre Rm 7,23 ver abaixo §18.3 e n. 58, e §23.4 e n. 102.

meira vez como a última cláusula da acusação e depois se alude a ele mais três vezes nos quatro capítulos seguintes.

- 3,20 — ... através da lei vem o conhecimento do pecado;
- 4,15 — ... onde não há lei também não há transgressão;
- 5,13 — ... o pecado não é levado em conta quando não existe lei;
- 7,13 — ... para se revelar como pecado através do que é bom... para que o pecado, através do mandamento, aparecesse em toda a sua virulência.

Dois aspectos são dignos de nota. Um é que Paulo não disse nada sobre essa função da lei em Gálatas, onde o seu discurso sobre a lei é tão intenso quanto em Romanos.³² Todavia dificilmente terá pensado nela pela primeira vez no intervalo entre as duas cartas. Assim, presumivelmente tratava-se de algo que ele julgava evidente e simplesmente não teve ocasião de mencioná-lo na polêmica particular da primeira carta. Por outro lado, também podemos supor que, quando elaborou a exposição mais sistemática do seu evangelho em Romanos, essa função da lei era simplesmente fundamental demais para ser deixada de lado. Isso é confirmado pelo outro aspecto que é a maneira, considerando-a como algo óbvio, com que Paulo alude a essa função em Romanos: 3,20 — quase uma explicação posterior; 4,15 e 5,13 — o leitor é convidado a responder com “naturalmente”. Em cada caso Paulo pode referir-se a essa função como algo axiomático, como dado fundamental e pacífico, na base da qual podiam ser construídos outros argumentos e da qual podiam ser tiradas conclusões válidas.

É quase dispensável perguntar onde Paulo aprendeu este papel da lei de definir a transgressão e tornar as pessoas conscientes da transgressão. Ele está implícito nos códigos das leis em geral, em particular na sua advertência contra o pecado deliberado e suas cláusulas sobre pecado inconsciente.³³ Está implícito no deleite que o salmista experimenta na lei e na lamentação dos seus pecados.³⁴ Está classicamente ilustrado no relato da tristeza e penitência do rei Josias, quando ouviu a leitura do livro da lei recentemente redescoberto (2Rs 22,3-23,25) e na narrativa da resposta dada pelos exilados que tinham

³²As 27 ocorrências de *nomos* em Gl 2,16-5,4 são equivalentes às 66 ocorrências em Rm 2,12-8,7.

³³Ver, p. ex., R.C. Cover, “Sin, Sinners OT”, *ABD* 6.34-38.

³⁴Exemplos clássicos nos Salmos 19, 32, 51 e 119.

voltado a Jerusalém, ao ouvirem o livro da lei que lhes foi lido ao longo de vários dias (Neemias 8-10). Paulo deve ter aprendido isso muito bem na instrução escolar dos jovens judeus e no seu treinamento e prática como fariseu.³⁵ Não precisava de elaboração de sua parte.

Isso também significa, outro ponto a ser notado, que não se tratava de função da lei que ele agora questionasse ou quisesse abandonar. Permanecia axiomático para ele como crente no Messias Jesus.³⁶ Não era ponto de controvérsia entre Paulo e seus compatriotas judeus, cristãos ou outros. A função da lei de definir o pecado e tornar as pessoas conscientes do pecado não era problema.

O reconhecimento dessa função da lei também nos ajuda a reconhecer a importância de outro aspecto da mesma função: a lei como medida do julgamento divino.³⁷ Para Paulo também isso era axiomático. A ligação está implícita nas passagens que acabam de ser citadas. O conhecimento do pecado através da lei também significa que todos estão sujeitos ao julgamento de Deus (3,19-20). “O que a lei produz é a ira e onde não há lei também não há transgressão” (e portanto também não há ira; 4,15). O julgamento de morte está ligado com o pecado definido pela lei como transgressão (5,13-14; 7,13). Esta, convém lembrar, é a nota pela qual Paulo pela primeira vez introduz *nomos* na sua acusação (Rm 2,12-13):

Portanto, todos os que pecaram sem lei, sem lei perecerão; e todos os que pecaram com lei, pela lei serão julgados. Porque não são os que ouvem a lei que são justos perante Deus, mas os que cumprem a lei é que serão justificados.

E o próprio Paulo usa repetidamente o Decálogo como medida da exigência de Deus no decorrer de toda a carta aos Romanos.³⁸ Em outras palavras, Paulo considerava óbvio que a lei foi dada para obedecer-lhe; submissão à lei era o que Deus esperava (Rm 8,7).

Também isso vem diretamente do manual da Torá de Paulo. A advertência da maldição divina pela não observância dos manda-

³⁵Gl 1,13; Fl 3,5-6.

³⁶“À medida que a lei é expressão da vontade divina, permanece com validade irrestrita” (van Dülmen, *Theologie* 218).

³⁷Mas notar o debate de O. Hofius com E. Jüngel e U. Wilckens (“Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz: Erwägungen zu Röm. 5.12-21”, in Dunn, org., *Paul and the Mosaic Law* 192-99).

³⁸Rm 2,21-22; 7,7-8; 13,9.

mentos de Deus era fundamental para o entendimento que Israel tinha dos termos da sua relação de aliança com Deus: “Maldito todo aquele que não se atém a todas as prescrições que estão no livro da lei para serem praticadas” (Gl 3,10; Dt 27,26).³⁹ O exílio em Babilônia e a continuação da dispersão da maior parte do povo de Israel fora dos limites da terra prometida era a prova da continuação da ira de Deus.⁴⁰ Que o juízo final seria de acordo com a lei era algo que podia ser considerado óbvio.⁴¹ Assim também o reconhecimento da necessidade de efetivamente *praticar* a lei era característico do judaísmo histórico,⁴² e exortações semelhantes a Rm 2,13 podem ser facilmente documentadas em fontes judaicas quase contemporâneas.⁴³ Aqui a lógica de Paulo não é substancialmente diferente das variadas exortações e apelos dos profetas de Israel.

De não menor interesse e importância aqui é o fato de que Paulo evidentemente considerava a lei como norma de julgamento *universal*. Os gentios seriam submetidos a julgamento de acordo com a mesma norma. Isso está implícito no resumo final da sua crítica dirigida contra o afastamento humano do conhecimento e reconhecimento de Deus (1,19.21) no final de Rm 1: “Apesar de conhecerem a sentença de Deus (*dikaionoma*) que declara dignos de morte os que praticam semelhantes ações, eles não só as fazem, mas ainda aplaudem os que as praticam” (1,32).⁴⁴ Como vimos, a crítica seguia em grande parte o modelo da condenação judaica tradicional, na diáspora, da idolatria e libertinagem sexual gentílica.⁴⁵ Pressupõe-se, portanto, que a humanidade em geral não só tinha algum conhecimento de Deus (1,19.21), mas também alguma consciência espiritual e moral do que era apropriado e do que era inapropriado no comportamento humano.⁴⁶ O

³⁹Sobre a citação ver meu *Galatians* 170; mais discussão abaixo §14.5c.

⁴⁰Thielman, *Paul* 51-55 observa o frequente uso que Josefo faz do tema bíblico da retribuição divina pela violação da aliança.

⁴¹Stuhlmacher, *Theologie* 260. Sobre julgamento ver acima §2.4.

⁴²P. ex., Dt 4,1.5-6.13-14; 30,11-14; 1Mc 2,67; 13,48.

⁴³P. ex., Fílon, *Cong.* 70; *Praem.* 79; Josefo, *Ant.* 20.44; *m. Abot.* 1.17; 5.14. Ver ainda meu *Romans* 97.

⁴⁴Thielman, *Paul* 169, observa que *dikaionoma* usado no sentido de “regulamento” ou “mandamento” em outros lugares do NT sempre se refere à lei mosaica (Lc 1,6; Rm 2,26; 8,4; Hb 9,1.10).

⁴⁵Ver acima §5 n. 68. Notar também 4,15: “a lei produz a ira” – presumivelmente, por isso também a “ira” de 1,18ss.

⁴⁶Daqui a conveniência de usar um sentido mais comum (estóico) do que “estava de acordo com a natureza” e “conveniente” (1,26-28; ver acima §2 n. 10). Esta afirmação de

mesmo corolário segue da descrição do juízo final em 2,6-11: que Deus “retribuirá a cada um segundo suas obras” (2,6) sem parcialidade (2,11).⁴⁷

Acima de tudo, 2,12-15 destina-se predominantemente a demonstrar que os gentios que são “sem a lei” (2,12), e “que não têm a lei”, podem contudo ser considerados como “sendo a lei para si mesmos” (2,14). As razões que Paulo dá para esta afirmação são que eles “fazem naturalmente o que é prescrito pela lei...[e] mostram a obra da lei gravada em seus corações” (2,14-15). Sua consciência ativa (usualmente entendida como denotando a consciência dolorosa ou perturbadora por má ação)⁴⁸ dá o mesmo testemunho de sensibilidade moral mais universal (2,15). O que precisamente Paulo tinha em mente nesses versículos foi objeto de muita discussão.⁴⁹ Mas para o nosso caso a questão é suficientemente clara. Podia-se dizer que os gentios tinham algum conhecimento do que Deus esperava da humanidade; e como a lei era (para os judeus em geral) a mais elevada e mais clara expressão da vontade de Deus, também se podia dizer que os gentios conheciam a lei.⁵⁰ Assim se podia dizer que a lei era a medida da exigência e do julgamento de Deus para o mundo da humanidade como um todo (2,16; 3,6).⁵¹ E Paulo podia encerrar a sua acusação com muita propriedade: a lei cala toda boca e torna o mundo inteiro sujeito ao julgamento de Deus (3,19), primeiro o judeu, mas também o gentio.

uma consciência mais comum de lei moral como “decreto de Deus” é o outro lado da compreensão de Paulo da ira divina (ver acima 2.4). Ver ainda meu *Romans* 69, e adiante §23.7b.

⁴⁷Ver acima §2.4 n. 74 e 75.

⁴⁸Sobre “consciência” ver acima §3 n. 16.

⁴⁹Ver também meu *Romans* 98-102; Fitzmyer, *Romans* 309-11.

⁵⁰Os autores sapienciais judaicos e Filon argumentavam da mesma maneira: a sabedoria celeste que era procurada por todas as pessoas de boa vontade encontrava-se preeminentemente na Torá (particularmente Eclo 24,1-23; Br 3,9-4,4; já implícito no Sl 19); Filon supõe que a reta razão (*logos*) é a regra da vida (p. ex., *Opif.* 143; *leg. All.* 1.46,93) e que o *logos* divino e a lei são idênticos (explicitamente *Migr.* 130). Posteriormente os rabinos muitas vezes debateram a questão do gentio justo (ver, p. ex., Moore, *Judaism* 1.278-79 e 2.385-86). Ver também Stowers, *Rereading* 113-17, 120-21. J.C. Poirier, “Romans 5.13-14 and the Universality of Law”, *NovT* 38 (1996) 344-58, estende o argumento de modo a incluir 5,13-14. Ver também §2 n. 86; e sobre 7,7-11 ver acima §4 n. 89.

⁵¹Se isso significa que Paulo aqui faz a salvação depender da obediência à lei, de modo que Rm 2 “não pode ser harmonizado com nenhuma das diversas coisas que Paulo diz a respeito da lei em outras passagens” (Sanders, *Law* 123,132; por isso trata Rm 2 em um apêndice), é questão à qual teremos de voltar adiante em §18.6.

Esta, portanto, é a primeira função da lei que emerge do estudo de Romanos: a lei na sua função de definir o pecado, dando o conhecimento consciente do caráter de transgressão do pecado, e servindo como a medida do julgamento divino de tal transgressão.

§6.4 *Israel sob a lei*

Embora Paulo introduza a lei em Romanos nos termos mais amplos possíveis, permanece, contudo, o fato de que para ele a lei era antes de tudo a lei judaica, a Torá mosaica. Até mesmo na primeira menção de *nomos* em Rm 2,12 pressupõe a distinção entre os que estão “fora da lei” e os que estão “na (dentro) lei” (2,12), entre “os gentios que não têm a lei” e (por implicação) os judeus que “têm a lei” (2,14). Já dissemos que Rm 2 como um todo se dirige contra a idéia do privilégio judaico em relação aos gentios — um senso de privilégio que se concentrava quase inteiramente no fato de terem a lei ou dele era derivado (2,18-20.23). E no clímax da sua acusação, 3,19 deixa claro que a precedente série de textos condenatórios era da mesma forma dirigida particularmente contra “os que estão dentro da lei”.⁵² Como veremos no devido momento,⁵³ Paulo alude a este mesmo senso de privilégio mais adiante em Romanos. Todavia, em Romanos ele não expressa essa função da lei com qualquer pormenor. Mas felizmente ele já fizera isso anteriormente em Gálatas. Assim é possível confirmar algumas das suposições existentes em Romanos sobre este ponto a partir da carta anterior, dominada pelo mesmo assunto.

Em Gálatas, Paulo de fato propõe a pergunta: “Por que então a lei?” (Gl 3,19). A resposta, obviamente, será decisiva para qualquer compreensão da teologia da lei de Paulo. E ainda que a pergunta caiba bem no argumento principal da carta, a seção que a introduz é suficientemente independente do contexto anterior para entrarmos no argumento de Paulo neste ponto sem distorcer o seu significado. Só precisamos notar que a pergunta é introduzida como parte de uma oposição entre a(s) promessa(s) da bênção dada a Abraão, e a lei que entrou em cena 430 anos mais tarde.⁵⁴ Seu argumento foi que a lei posterior não

⁵²Ver novamente acima §5.4(6).

⁵³Ver adiante §14.5 e §14.6b.

⁵⁴O número de 430 anos presumivelmente está baseado, como também Josefo, *Ant.* 2.318, no número dado em Ex 12,40 para o período de tempo em que o povo de Israel morou no Egito.

podia anular a promessa anterior (3,15-18). “Porque se a herança vem pela lei, já não é pela promessa. Ora, é pela promessa que Deus agradeceu a Abraão” (3,18). Agora Paulo prossegue:

Por que, então, a lei? Foi acrescentada por causa das transgressões, até que viesse a descendência, a quem fora feita a promessa, promulgada por anjos, pela mão de um mediador. Ora, não existe mediador quando se trata de um só, e Deus é um só. Então a lei é contra as promessas [de Deus]? De modo algum! Se tivesse sido dada uma lei capaz de comunicar a vida, então sim, realmente a justiça viria da lei. Mas a Escritura encerrou tudo debaixo do pecado, a fim de que a promessa, pela fé em Jesus Cristo, fosse concedida aos que crêem. Antes que chegasse a fé, nós éramos mantidos em custódia, confinados sob a lei, até se revelar a fé que haveria de vir. Assim a lei se tornou nosso guarda até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Chegada, porém, a fé não estamos mais sob o guarda...

Esta passagem tem algumas dificuldades notórias, e infelizmente é muito discutido qual foi precisamente a resposta de Paulo a essa questão. Que ele elaborava a oposição entre a promessa (a Abraão) e a lei (através de Moisés) é suficientemente claro.⁵⁵ Mas quão negativa foi sua atitude para com a lei?⁵⁶ Podemos responder melhor a nossa pergunta, tratando separadamente cada uma das partes principais da resposta de Paulo à sua pergunta.

“Foi acrescentada por causa das transgressões” (3,19). O que Paulo quer dizer? A maioria dos comentadores volta-se quase imediatamente para a passagem de Romanos que soa como um paralelo perfeito: “a lei interveio para que avultasse a falta” (Rm 5,20). Em outras palavras, a lei foi acrescentada para produzir transgressões, para realizar mais iniquidade!⁵⁷ Todavia, o paralelismo entre os dois textos é mais superficial que substancial. Na verdade, o texto de Gl 3,19

⁵⁵Cf. G.N. Stanton, “The Law of Moses and the Law of Christ: Galatians 3.1-6.2”, in Dunn, org., *Paul and the Mosaic Law* 113.

⁵⁶A nota conclusiva de Eckstein é que só em relação à promessa podemos falar de “inferioridade” da lei (*Verheissung* 255).

⁵⁷Ver Lietzmann, *Galater* 21; Bultmann, *Theology* 1.265; Schlier, *Galater* 152-54; Conzelmann, *Outline* 227; van Dülmen, *Theologie* 42; Ridderbos, *Paul* 150; Betz, *Galatians* 165-67, “inteiramente negativa... por causa de posterior estado de depravação na religião judaica”; Beker, *Paul* 56; Hübner, *Theologie* 2.83 (“para aquele que confia nela, a lei é um poder nilista” – 2.85); Räisänen, *Law* 144-45; Bruce, *Galatians* 175-76; Westerholm, *Law* 178, 185-86; Hong, *Law* 150-52; Barret, *Paul* 81. Hübner observa que “isso traz uma nota muito cínica” (*Law* 26; cf. também 80).

é bem diferente do texto posterior de Rm 5,20. O que Paulo diz em Gl 3,19 é que a lei “foi acrescentada por causa das transgressões”. A preposição *charin* é uso preposicional especial de *charis* (“graça”) e assim faz soar uma nota muito mais positiva do que poderia sugerir qualquer paralelo com Rm 5,20.⁵⁸ Se a lei foi acrescentada “por causa das transgressões”, a conclusão mais óbvia a tirar é que a lei foi acrescentada *para tratar* das transgressões⁵⁹ — “por causa das transgressões” no sentido de fornecer uma solução para o problema causado pela violação da lei por parte daqueles aos quais e para os quais a lei fora dada. Em outras palavras, a alusão é provavelmente à grande função da lei na prescrição do sistema sacrificial, que estava no centro da lei para o Israel religioso — como poderíamos dizer, a prescrição do derramamento de sangue sem o qual não havia remissão dos pecados (Hb 9,22). Este é certamente um papel mais positivo que o indicado em Rm 5,20, e sem o conhecimento do texto posterior de Romanos deve-se considerar duvidoso que qualquer crente gálatas tivesse ouvido Gl 3,19 como crítica à lei.

A lei “foi promulgada por anjos pela mão de mediador” (3,19). O mediador foi obviamente Moisés.⁶⁰ E há claramente um contraste negativo intencional com a promessa feita diretamente a Abraão pelo próprio Deus.⁶¹ Mas qual é o sentido de acrescentar que a lei foi dada “através de anjos”? Mais uma vez alguns viram aqui “uma negação categórica da origem divina da Torá”⁶², mais ainda, que a lei é apresentada aqui como “o produto de forças angélicas demoníacas”.⁶³ Mas

⁵⁸LSJ, *charis* VI.1, “por causa de, em nome de, no interesse de”.

⁵⁹Sanders, *Law* 66, concorda que esta é a leitura mais simples de 3,19a, citando também Keck, *Paul* 74; Finsterbusch, *Thora* 40. Cranfield, *Romans* 857, lê a frase mais à luz de Rm 5,13: “dar às más ações dos homens o caráter de desobediência consciente”; de maneira semelhante Merklein, “Paulus und die Sünde” 135, citando Wilckens, *Römer* 177. Schreiner, *Law* 74-77, 127, supõe que a alternativa para “provocar transgressões” é “impedir transgressões”, nenhuma das quais pode ser derivada facilmente do grego.

⁶⁰Há pouca controvérsia sobre este ponto. Ver particularmente Longenecker, *Galatians* 140-43. Gaston, *Paul* 43, glosa a frase assim: “na mão de cada um dos setenta mediadores” (anjos das nações)! Cf. Penna, *Paul* 2.73.

⁶¹Daqui o embaraço versículo 3,20, que ocasionou literalmente centenas de interpretações, 250 a 300, disse Lightfoot, já em 1865 (*Galatians* 146). Mas o contraste básico é suficientemente claro.

⁶²Drane, *Paul* 34,113; posições semelhantes de Zahn, *Galater* 171; Lagrange, *Galates* 83; Hays, *Faith* 227; Sanders, *Law* 68; cf. Räisänen, *Law* 130-31. Com razão questionados por Stuhlmacher, *Theologie* 265, e Eckstein, *Verheissung* 200-202.

⁶³Hübner, *Law* 26, 29-31. A interpretação remonta até Barnabas 9.4 — “eles erraram porque um anjo mau os desencaminhava”. Cf. Bultmann, *Theology* 1.268 — “o mito gnóstico da lei dada por anjos”; Schlier, *Galater* 158 — “a caminho de um entendimento gnóstico da

tal posição ignora completamente a bem estabelecida tradição de que no monte Sinai Deus era acompanhado de anjos. A tradição já está presente na LXX de Dt 33,2: “anjos da sua mão direita estavam com ele”. Outros autores judeus do período⁶⁴ também aludem a essa tradição, que está presente em outras passagens do NT.⁶⁵ A linguagem é evidentemente a de imagens conhecidas de Deus como potentado oriental que outorga a lei, com sua majestade enaltecida pela magnificência do séquito de sua corte.⁶⁶ Esta é quase certamente a tradição que Paulo utilizou.⁶⁷ Portanto também aqui a referência é muito mais positiva do que muitas vezes se supõe.

“Antes que chegasse a fé nós éramos mantidos em custódia, confinados sob a lei” (3,23).⁶⁸ Também aqui o papel da lei parece ser apresentado em termos negativos: a lei como uma espécie de carcereiro ou guarda de prisão.⁶⁹ Note-se que esta é (provavelmente) a primeira ocorrência nas cartas paulinas⁷⁰ da frase “sob a lei”. Parece estar implícito que para Paulo a lei era na verdade uma espécie de poder, um poder como o do pecado.⁷¹ Todavia, mais uma vez, igualmente significativo é com toda a probabilidade o fato de que o primeiro verbo usado (“manter em custódia”) denota o que melhor se descreve como “custódia protetora”.⁷² Em outras palavras, a função

Lei”; Beker, *Paul* 53-54.57 – “a negação total da lei... o inimigo da fé”; Sloan liga Gl 3,19 com o zelo de Israel pela lei, tornando-a acessível (até provocando) “o ataque dos poderes do pecado” (“Paul and the Law” 55-56,59).

⁶⁴P. ex., *Jub.* 1.29-2.1; *Filon*, *Som.* 1.143; *Apoc. Mos.* prefácio; Josefo, *Ant.* 15.136. Ver ainda T. Callan, “Pauline Midrash: The Exegetical Background of Gal. 3.19b”, *JBL* 99 (1980) 549-67.

⁶⁵At 7,38.53; Hb 2,2.

⁶⁶Ver acima §2.3b.

⁶⁷Gaston, *Paul* 35-37, questiona uma alusão a essa tradição, dizendo que não contém a idéia de lei dada através de anjos, apesar da referência de *Filon* a anjos que “transmitem as ordens do Pai aos seus filhos” e como “mediadores” (*Som.* 1.141-3) e o uso da própria frase (“através de anjos”) nesse contexto tanto em Josefo, *Ant.* 15.136 como em Hb 2,2.

⁶⁸Retornaremos a 3,21 mais adiante (§6.6).

⁶⁹Cf. NIV – “mantidos prisioneiros pela lei, trancados”. “As duas afirmações parecem usar *encerrar* metaforicamente para significar que não havia possibilidade de escapar da condenação que a lei pronunciou contra aqueles que pecaram” (Thielmann, *Paul* 132).

⁷⁰O argumento de Gaston, *Paul* 29-30, e Stowers, *Rereading* 112 (citando Howard, Sanders e Hübner), segundo o qual Paulo se refere aos gentios como *hypo nomon*, não é convincente (ver também 4.4). A aparente anomalia segundo a qual também os gentios serão julgados nos termos da lei (cf. Räisänen, *Law* 18-23) explica-se em Rm 2,12-16 (acima §6.3), em que a responsabilidade dos gentios perante a lei é claramente distinta de “ter a lei”, ou “estar dentro da lei”.

⁷¹Notar o paralelismo entre “sob o pecado” (3,22) e “sob a lei” (3,23) – enfatizado por Hong, *Law* 156-58.

⁷²O seu sentido principal é “guardar, vigiar”, como uma guarnição de cidade (como em 2Cor 11,32; BAGD, *phroureo*); ou “proteger, cuidar”, como nos únicos outros dois exemplos

prevista para a lei em Gl 3,23 deve ser entendida não tanto como opressiva e subjugadora, mas como supervisão protetora. Ao mesmo tempo o segundo verbo (“confinados”) certamente indica finalidade e período de restrição, ainda que esteja implícita uma restrição temporária (“até a fé vindoura se revelar”).⁷³

A mesma mensagem mista é transmitida na imagem seguinte, a do *paidagogos*. “A lei se tornou nosso *paidagogos*” (3,24). Como é sabido, o *paidagogos* era o escravo que levava a criança da casa para a escola e da escola para casa. Aqui, mais uma vez, os comentadores se deixaram impressionar pela imagem negativa do *paidagogos* em várias reminiscências antigas: o *paidagogos* lembrado pela sua fama de ganancioso, descontrolado e ríspido. Conseqüentemente se conclui que a lei aqui é apresentada em termos fortemente hostis.⁷⁴ Todavia, seria imprudente confiar demais nas lembranças desagradáveis da infância de vários autores greco-romanos. Muitos britânicos da era vitoriana tinham más lembranças de professores e professoras particulares. Mas isso não significa que a função de professora particular era em princípio algo negativo e repressivo. As pessoas responsáveis pela disciplina na educação de uma criança inevitavelmente evocarão algumas coisas desagradáveis, quando mais tarde é lembrada a sua função. E sem dúvida houve maus professores particulares e maus *paidagogos*. Mas a função em si era essencialmente positiva: ensinar boas maneiras, corrigir quando conveniente, proteger quando necessário.⁷⁵ Portanto, em Gl 3 Israel é comparado a uma criança que cresce num mundo mau (cf. 1,4), necessitando de proteção desse mundo mau e disciplina para levá-la salva à maturidade. E esse papel protetor, disciplinador foi o papel da lei, comparada a *paidagogos*.

do NT - Fl 4,7 (“A paz de Deus que excede toda a compreensão, *guardará* vossos corações e pensamentos em Cristo Jesus”) e 1Pd 1,5 (“vós que, mediante a fé, fostes *protegidos* pelo poder de Deus para a salvação prestes a revelar-se no tempo do fim”). Assim também, p. ex., Oepke, *Galater* 120; Bonnard, *Galates* 75; Borse, *Galater* 137.

⁷³As únicas outras duas ocorrências em Paulo provavelmente têm o mesmo sentido – aqui Gl 3,22, mas também Rm 11,32. Poderíamos comparar *Ep. Arist.* 139,142 citada abaixo §14.3.

⁷⁴Schlier, *Galater* 168-70; van Dülmen, *Theologie* 47-48; Betz, *Galatians* 177-78 – “o pedagogo... figura abominável”, “a desvalorização radical da lei”; Westerholm, *Law* 196 – “um período de desagradável coibição”; Hong, *Law* 160 – “a escravização da lei”.

⁷⁵Ver D.J. Lull, “The Law was our Pedagogue: A Study in Galatians 3.19-25”, *JBL* 105 (1986) 481-98; N.H. Young, “*Paidagogos*: The Social Setting of a Pauline Metaphor”, *NovT* 29 (1987) 150-76; T.D. Gordon, “A Note on PAIDAGOGOS in Galatians 3.24-25”, *NTS* 35 (1989) 150-54; Longenecker, *Galatians* 146-48.

Portanto, nesta importante passagem, em que Paulo procura descrever o papel da lei, a sua resposta é bem clara. Na sequência da história de Israel,⁷⁶ a lei foi dada como ato da magnanimidade de Deus em benefício de Israel, provavelmente como meio de tratar dos pecados de Israel, e certamente com conseqüências restritivas, mas basicamente para proteger, instruir e disciplinar. Isso também se enquadra no que na verdade é a continuação da imagem no começo do capítulo 4.⁷⁷ Aqui Israel é claramente comparado a criança menor, sob a proteção de tutores e curadores (4,1-2). Novamente a função é basicamente positiva, por mais dura que possa ser a educação da criança.⁷⁸ E novamente está claro (cf. 4,4) que esta é a função da lei. O quadro aqui esboçado por Paulo, convém notar, é quadro que outros escritores judaicos reconheciam e no qual confiavam.⁷⁹ E, analogamente, é quase com certeza a relação entre Israel e a lei que Paulo pressupunha em Rm 2.

Nessa segunda função da lei podemos efetivamente falar de lei como uma espécie de poder, um poder posto sobre Israel, de sorte que se podia dizer que Israel estava “sob a lei”. Paulo pode estar aqui jogando com a bem estabelecida convicção judaica de que o Deus único havia nomeado anjos para governar as outras nações, guardando Israel para si, como sua porção própria.⁸⁰ A conclusão, portanto, seria que Deus estabeleceu a lei para funcionar como uma espécie de anjo da guarda do seu povo. Isso ajudaria a explicar o que, em caso contrário, seria um jogo um tanto embaraçoso na argumentação de Paulo, na qual compara Israel sob a lei com os gentios sob os *stoicheia*,

⁷⁶No contexto, o “nós” de 3,23-25 deve ser Israel, os judeus em geral, ou os judeus que acreditaram em Cristo em particular. A mudança para “vós (Gálatas)” em 3,26-29 confirma a mudança do pensamento nos judeus para o pensamento nos gentios entre 3,25 e 26. Assim também Ramsay, *Galatians* 381, e T.L. Donaldson, “The ‘Curse of the Law’ and the Inclusion of the Gentiles: Galatians 3.13-14”, *NTS* 32 (1986) 94-112 (aqui 98). A possibilidade de confusão vem de que no fim Paulo acredita que judeu e gentio estão ambos no mesmo barco (daqui 3,13-14; 4,3-6).

⁷⁷4,1-7 constitui, na verdade, uma recapitulação do argumento de 3,23-29 (ver meu *Galatians* 210).

⁷⁸Paulo, sem dúvida, pensava na *patria potestas* do direito romano, pela qual o chefe da família gozava de poder absoluto e os filhos eram tecnicamente considerados como propriedade do pai com status legal pouco diferente do dos escravos (*OCD* “*patria potestas*”). Note-se, contudo, que ainda assim o filho era herdeiro. A imagem aqui usada tampouco implica diminuição do status judaico em favor do status gentílico ou cristão (4,5-6), visto que numa imagem posterior os últimos são considerados como estando ainda no ventre (4,19). A herança plena ainda está por ser recebida por ambos (4,1-2; 5,21).

⁷⁹A respeito do papel protetor da lei ver novamente *Ep. Arist.* 139-42, citado em §4.3.

⁸⁰Dt 32,8-9; Eclo 17,17; *Jub.* 15.30-32; cf. Howard, *Paul* cap. 4; ver também §2 n. 32 acima.

escravizados a não-deuses (4,1-5.8-10). Israel sob a lei era equivalente às outras nações, cada qual sob o seu anjo da guarda. Mas este ponto está ligado com a crítica mais importante da relação entre Israel e a lei em que Paulo estava envolvido em Gálatas e Romanos da qual trataremos agora.

§6.5 Uma relação cujo tempo passou

Se §6.4 fosse tudo o que há no que tange a esta segunda função da lei, estaríamos reduzidos a uma espécie de enigma. Pois em Gálatas Paulo junta a lei com “os fracos e miseráveis *stoicheia*”. Considera a relação como uma espécie de escravidão (4,3-5). E é inflexível contra qualquer idéia de os crentes gentios entrarem no mesmo relacionamento (4,8-11). Em Romanos, Paulo é igualmente inflexível ao dizer que seus leitores não estão “debaixo da lei” (Rm 6,14-15). Pelo contrário, foram libertados da lei (7,1-6). Esta afirmação da relação especial da lei com Israel tem, portanto, um lado negativo. Esse sinal negativo é diretamente evidente no mesmo material de Gálatas e também está na base do argumento desenvolvido em Romanos.

a) O primeiro ponto que se destaca é o argumento em Gl 3-4 segundo o qual a relação especial de Israel sob a lei foi apenas *temporária*.⁸¹ O papel de anjo da guarda da lei foi uma espécie de interregno entre a promessa feita e o seu cumprimento (3,16-25). A lei foi uma espécie de regente durante o tempo da menoridade de Israel (4,1-5). Mas isso também significava que esse papel devia terminar com a vinda da “fé” (3,23-25),⁸² com a chegada da descendência prometida (3,16), com o envio do Filho de Deus (4,4). Aqui ganha expressão um aspecto fundamental da perspectiva de Paulo, isto é, seu senso de que a vinda de Cristo marcou um clímax e conclusão no arco do plano de Deus. Aqui Cristo é o descendente prometido: nova época na realização da promessa de Deus a Abraão está em andamento. O envio do Filho de Deus indica que a antiga promessa de Deus alcançara o seu cumprimento no tempo designado (4,4),⁸³ no momento previsto (4,2).

⁸¹Enfatizado também por Schreiner, *Law* 77-80, e D. Boyarin, “Was Paul an ‘Anti-Semite’? A Reading of Galatians 3-4”, *USQR* 47 (1993) 47-80.

⁸²Isto é, “a fé” que acabou de ser referida – “fé em Jesus Cristo” (3,22); ver também adiante §14.8b.

⁸³Ver mais em §7.5 e §18.1. O senso de clímax escatológico era característica do cristianismo primitivo (cf. Mc 1,15; Ef 1,10; Hb 1,2; G. Dellling, *TDNT* 6.305) e também era evidente em Qumrã (cf. particularmente 1 QpHab. 7.2).

A conclusão é clara. O cumprimento da promessa significava que Israel não precisava mais da proteção especial da lei, não necessitava mais da lei como seu anjo da guarda. Era novamente tempo de imediatez entre o promovedor e aqueles para os quais a promessa fora feita (3,6-9.15-18.25-29), sem a intervenção da lei (3,19-24). Era tempo de os herdeiros entrarem na sua herança, de deixar para trás a condição semelhante à escravidão da criança na menoridade (4,1-7). Em contraste, o seu apego à lei era apego a status subprivilegiado. E a atração da lei para os crentes gentios era a atração da cela da prisão, equivalente a porem-se sob seus antigos não-deuses, os *stoicheia* (4,8-10).⁸⁴

b) Outra linha está ligada com essa crítica escatológica da obsolescência da relação especial de Israel com a lei. É a amplitude da promessa a Abraão. Enquanto a lei, pelo menos nesta segunda função, a função protetora, tinha referência particular a Israel, a promessa era também para os gentios. Paulo joga com diferentes facetas desse argumento nos seus dois grandes capítulos sobre a promessa a Abraão (Rm 4 e Gl 3). Podemos reexprimir o movimento principal da exposição de Gl 3 da seguinte maneira. A promessa não foi simplesmente de terra (cf. Rm 4,13) e de descendência (tanto Rm 2 como Gl 3). Foi também de bênção, e de bênção para os gentios através de Abraão: “Em ti [Abraão] serão abençoadas todas as nações/gentios” (Gl 3,8).⁸⁵ Este terceiro elemento da promessa, a bênção para as nações, Paulo claramente o considerava aspecto fundamental da promessa a Abraão (daqui 3,14).⁸⁶

Portanto, a crítica neste ponto é que o povo da raça de Paulo deixava de reconhecer que o tempo do cumprimento do terceiro elemento da promessa chegara junto com o descendente prometido. Em vez disso, os judeus concentravam-se demais na lei. Supunham, na verdade, que a lei posterior havia de alguma forma qualificado ou anulado a promessa (3,17), isto é, neste ponto da bênção para as

⁸⁴Que 4,10 tem em vista o sábado judaico e outras festas está fora de qualquer dúvida razoável. Ver, p. ex., meu *Galatians* 227-29. As festas judaicas eram na época evidentemente muito atraentes para muitos simpatizantes gentílicos (Filon, *Mos.* 2.21); Josefo, *Ap.* 2.282; Juvenal, *Sátiras* 14.96) e posteriormente (ver meu “Two Covenants or One? The Interdependence of Jewish and Christian Identity”, in Cancik, et al., eds., *Geschichte Band III Frühes Christentum* 97-122 (aqui 99-107).

⁸⁵Gn 12,3.7; 13,15-16; 15,5.18; 17,7-8.19; 18,18; 22,17-18; 26,4; 28,14.

⁸⁶Retornaremos à muito controversa passagem 3,10-14 mais adiante (ver abaixo §14.5c).

nações. Preocupavam-se demais em manter sua posição privilegiada sob a lei. Seu não reconhecimento de Jesus como o cumprimento da promessa e o não reconhecimento do corolário imediato de que havia chegado o tempo do cumprimento da promessa significava que eles estavam atrasados. A sua avaliação da lei era duplamente obsoleta.

c) Podemos supor que isso está por trás da crítica de Israel e da lei em Romanos 2-3, já descrita no §5.4 acima.⁸⁷ Uma apreciação de Gl 3-4 permite-nos ouvir algumas das implicações de Rm 2-3 e reconhecer alguns dos subentendidos atrás do mesmo texto. Uma parte significativa da crítica de Paulo em Rm 2-3 foi dirigida contra a continuação da suposição de Israel de que gozava de um status de nação favorecida perante Deus.⁸⁸ O interlocutor judeu vangloriava-se da lei (Rm 2,23), porque achava que a lei marcava sua relação privilegiada com Deus (2,17-20). Israel vangloriava-se porque a lei lhe conferia vantagens sobre as outras nações, estabelecido em relação às nações como “guia dos cegos, luz para os que estão nas trevas, instrutor dos insensatos, mestre dos jovens/imaturos, possuindo na lei a expressão da ciência e da verdade” (2,19-20).⁸⁹ Assim fazendo, continuando a afirmar essa posição de privilégio, Israel sufocava o lado externo e visível e definia o privilégio em termos da carne.⁹⁰ Mas o Espírito prometido tornava todas essas avaliações obsoletas em Roma (2,28-29) como também na Galácia (Gl 3,1-5.14).

Assim, também em Romanos a primeira crítica da lei não é crítica da lei como tal. É crítica dos judeus conacionais de Paulo por suporem que seu status histórico de privilégio sob a lei ainda continuava em vigor, mesmo depois da vinda do seu Messias. É crítica escatológica: que um privilégio, que Paulo continuava a reconhecer (Rm 3,1-2; 9,4), fora objeto de abuso por ainda continuar a ser afirmado depois que seu tempo passou. O equívoco era tanto pior que os gentios tinham sido persuadidos a seguir o exemplo. Eram persuadidos de que também eles tinham de entrar na linha protetora de

⁸⁷Comparar Fitzmyer, *Paul* 78-79, o qual supõe que Paulo deve ter percebido a inadequação do argumento anterior (Gálatas) e decidido oferecer uma explicação diferente em Romanos; mas ver §6.5d abaixo.

⁸⁸Ver acima §5.4.

⁸⁹Cada frase, particularmente as primeiras duas, reflete sentimentos familiares na literatura judaica da época; ver meu *Romans* 112.

⁹⁰Ver acima §3.3b. Cf. N.T. Wright, “The Law in Romans 2”, in Dunn, org., *Paul and the Mosaic Law* 131-50 (aqui 142; embora a exposição de Wright seja distorcida pela sua idéia fixa de “Israel no exílio”).

Israel, quando a bênção prometida já estava mais livremente disponível fora.⁹¹

d) Não devemos subestimar a significação, neste ponto, da suposição de Paulo segundo a qual a vinda de Cristo marcou uma divisão escatológica do tempo. Se de fato havia uma nova (e Paulo diria final) fase do plano de Deus, então o papel da lei em relação a Israel pertencia à fase antiga. Era obsoleto. Ao mostrar a profundidade do contraste e suas conseqüências, Paulo usa algumas das suas linguagens mais negativas e hostis em relação à lei. O fato de que semelhante contraste é apresentado em nada menos que três dos seus principais escritos indica quão fundamental era na teologia de Paulo.

Em Romanos o contraste de épocas (entre Moisés e Cristo, podemos dizer) é eclipsado pelo contraste mais universal entre Adão e Cristo (5,12-21). Mas já notamos que Paulo não podia deixar de aliar a lei com os poderes do pecado e da morte. Algum tempo depois que as duas primeiras personagens da tragédia da humanidade entraram no palco do mundo com Adão (5,12), “interveio” a terceira personagem (5,20)⁹² com Moisés (5,13-14), unindo-se a eles. “A lei veio para que avultasse a falta”, isto é, aumentando a “influência do pecado através da morte” (5,20-21).⁹³ Aqui a lei não é simplesmente inserção entre Abraão e Cristo, como em Gálatas 3. A extensão do desígnio de Deus apresentado em Rm 5 é de Adão a Cristo, da criação à salvação. Assim também aqui não há nenhuma idéia do papel protetor da lei em relação a Israel. Quando a fase de Moisés a Cristo do desígnio de Deus é posta dentro do período de Adão a Cristo, a fase mais positiva da lei em relação a Israel desaparece da vista. Na comparação mais ampla de épocas (Adão e Cristo) é o papel mais negativo da lei em relação ao pecado que prende a atenção. O que representa a crítica de Paulo à lei nesse ponto é questão à qual deveremos voltar adiante (§6,7).

Nas cartas anteriores de Paulo o contraste de épocas (antes e depois de Cristo) foi apresentado em termos ainda mais fortes que em Rm 5. Em Gl 4,21-31 Paulo transpõe o contraste de épocas entre promessa e lei a contraste apocalíptico entre duas lideranças

⁹¹Sobre Rm 10,4 ver abaixo, particularmente §14.6b; cf. também Ef 2,14-15 – a lei “abolida” (*katargeo*) como barreira de exclusão.

⁹²A escolha do verbo pode ser deliberada (*pareiselthen*) para dar uma nota mais negativa. A única outra vez que é usada no NT é em Gl 2,4.

⁹³Ver acima §5.7.

(4,24).⁹⁴ Uma é representada pela escrava de Abraão, Agar e seu filho Ismael, a outra pela mulher livre de Abraão, Sara e seu filho Isaac (4,22).⁹⁵ A primeira representa o Sinai, isto é, a lei e a Jerusalém pre-sente e a escravidão dos filhos da carne (4,23.25). A última representa a Jerusalém do alto e a liberdade dos filhos da promessa (4,23.26). O contraste mais simples entre épocas não se enquadra facilmente num contraste apocalíptico entre uma Jerusalém terrestre e outra celeste.⁹⁶ Mas a implicação é mais ou menos a mesma: uma intenção divina (representada pela promessa de Deus a Abraão e a Jerusalém do desígnio de Deus) não foi realizada na Jerusalém presente e no seu povo. O motivo da escravidão introduzido no começo de 4,1 agora domina a representação de uma época que manteve influência até o cumprimento da promessa.⁹⁷ Mas agora a situação está completamente invertida.⁹⁸ Nessa nova época Israel é menos semelhante a Isaac (o filho da promessa) e mais semelhante a Ismael (o filho da escrava). E por clara consequência a lei pertence ao passado, à coluna carnal.⁹⁹ Ou, para sermos mais precisos, a lei sob a qual os gálatas queriam estar (4,21) pertence à coluna inferior. Querer estar debaixo da lei é querer voltar a uma fase incompleta e equivocada do desígnio de Deus, querer ser um filho *kata sarka* e não *kata pneuma*.¹⁰⁰

Mas o contraste mais agudo de Paulo entre épocas é apresentado em 2Cor 3,1-18. Aqui as duas alianças são antiga e nova (3,6-14) e a antiga é claramente identificada com as tábuas de pedra do Sinai

⁹⁴Estas não devem ser entendidas como “antiga aliança” e “nova aliança” (cf. 1Cor 11,25; 2Cor 3,6). Só uma aliança está em questão aqui, a promessa de descendência a Abraão. Agar representa a aliança mal entendida. Somente a mulher livre representa a aliança da promessa. Ver também meu *Galatians* 249-50.

⁹⁵A referência é a Gn 16,15 e 21,2 e às promessas em Gn 15,5 e 17,15-19.

⁹⁶Concernente a esse entendimento apocalíptico da Jerusalém do desígnio de Deus no céu, ver especialmente 2 *Baruc* 4.2-6 e 4 *Esdras* 7.26 e 13.36 (mais material em meu *Galatians* 253-54).

⁹⁷O motivo da escravidão é representado pelo verbo *douleuo* (“ser escravo” – 4,25), os substantivos *douleia* (“escravidão” – 4,24) e *paidiske* (“escrava” – 4,22.23.30-31), e o adjetivo oposto *eleutheros* (“livre” – 4,22.23.26.30-31). Notar também como 5,1 retoma o tema.

⁹⁸O argumento de C.K. Barrett segundo o qual Paulo foi obrigado a tomar este material escriturístico e expô-lo de maneira tão contenciosa porque os agitadores que atuavam entre as igrejas da Galácia o tinham usado antes em seu favor (para ser filho de Abraão era necessário ser circuncidado, como Isaac) teve ampla aceitação (“The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians”, *Essays* 118-31).

⁹⁹Sobre as duas colunas (4,25) ver particularmente J.L. Martyn, “Apocalyptic Antinomies in Paul’s Letter to the Galatians”, *NTS* 31 (1985) 410-24; também meu *Galatians* 252.

¹⁰⁰Sobre a significação da relação com Abraão concebida em termos de “carne”, ver acima §3.3b.

(3,3).¹⁰¹ A oposição é com a “nova aliança” (3,6), que, dada a referência paralela à aliança do Sinai (3,3)¹⁰² dificilmente pode ser outra senão uma alusão a Jr 31,31.¹⁰³ O que chama a atenção é a linguagem muito negativa usada para a aliança antiga.¹⁰⁴ A “*gramma* (letra) mata” (3,6), onde *gramma* claramente representa o ministério da aliança antiga em oposição ao da nova. Assim, “Pedra (tábuas)” e “letra” são descritas como o meio do “ministério da morte” (3,7), “o ministério da condenação” (3,9). Mas a finalidade desses enérgicos negativos é fortalecer a afirmação principal: que a aliança antiga foi ultrapassada e substituída por algo melhor. Em outras palavras, a exposição midráxica de Ex 34,29-35, em que consiste 2Cor 3,7-18,¹⁰⁵ é apenas outra variação da convicção de Paulo segundo a qual a vinda de Cristo marcou uma era nova e escatológica no desígnio global de Deus. No midraxo o caráter do antigo ministério é representado pela glória que brilhava no rosto de Moisés (3,7; Ex 34,29-30).¹⁰⁶ Paulo supõe que essa glória foi “passageira” (*katargoumenen*, 3,7),¹⁰⁷ e vê nessa glória passageira uma indicação de que toda a era passou (*katargoumenon*, 3,11),¹⁰⁸ chegou ao fim (*to telos tou katargoumenou*, 3,13).¹⁰⁹

¹⁰¹Dificilmente se pode duvidar de uma alusão a Ex 31,18 e 32,15 (cf. Dt 9,10-11).

¹⁰²“Vida/Espírito que dá vida” encontra-se em antítese tanto com “tábuas de pedra” em 3,3 como com *gramma* em 3,6.

¹⁰³Cranfield, *Romans* 854; Furnish, *2Corinthians* 183; Wright, *Climax* 176; Thielman, *Paul* 110-11; Hafemann, *Paul* 120, 122, 127-48. Como “carnal” habitualmente é termo negativo para Paulo, o caráter positivo da referência às “tábuas que são corações da carne” deve ser determinado por uma alusão a Ez 11,19 e 36,26, onde é usada a mesma frase (“coração de carne”).

¹⁰⁴Sobre a “antiga aliança” ver Furnish, *2Corinthians* 208-9.

¹⁰⁵Windisch, *2 Korinther* 115; J.D.G. Dunn, “2Corinthians 3.17 – ‘The Lord is the Spirit’”, *JTS* 21 (1970) 309-20; outros em L.L. Belleville, *Reflections of Glory: Paul's Polemical Use of the Moses-Doxa Tradition in 2Corinthians 3.1-18* (JSNTS 52; Sheffield: Sheffield Academic, 1999) 172 n. 1, com crítica do uso do termo (“midraxo”) em n. 2.

¹⁰⁶Esta é glosa de Paulo à narrativa do Êxodo. Belleville (acima n. 105) vê evidência de algum reflexo da não permanência ou deterioração da glória em 1 QH 5.32 (44-47), Fílon, *Mos.* 2.271, 280 (33), Pseudo-Fílon 19.16 (41) e tradições rabínicas e cabalísticas (67,75); mas ver Hafemann, *Paul* 287-98.

¹⁰⁷“Passageiro” provavelmente é tradução muito fraca para *katargoumenon* aqui; p. ex., a NRSV substitui a tradução “passageira que era” da RSV por “glória agora suprimida”. Ver também Hafemann, *Paul* 301-9; Hafemann prefere “estava sendo tornada inoperante”, dando especial atenção à sua forma passiva (310). Ver também n. 108.

¹⁰⁸O uso do mesmo verbo por Paulo chama a atenção. É um dos seus verbos favoritos (de 27 ocorrências no NT 25 encontram-se no corpus paulino), com uma faixa de significado que indica o fim efetivo daquilo a que se refere (BAGD) *katargeo* – “tornar ineficaz, anular, abolir, apagar, descartar”).

¹⁰⁹O uso de neutro em 3,11 e 13 indica “todo o ministério da antiga aliança simbolizado por Moisés” (Furnish, *2Corinthians* 205; Thielman, *Paul* 113, 115, 117).

Ao mesmo tempo devemos observar diversos fatores qualificantes na análise midráxica de 2Cor 3,7-18.

(1) A oposição é primariamente entre os ministérios de Moisés e de Paulo.¹¹⁰

(2) Paulo afirma que o ministério de Moisés foi de “glória” (3,7-11), embora glória menor, agora posta de lado,¹¹¹ e a ida de Moisés na presença do Senhor (Ex 34,34) é vista como um tipo de conversão cristã (2Cor 3,16).¹¹²

(3) Estritamente falando, Israel não é acusado por não reconhecer que a antiga aliança terminou: “seus espíritos se tornaram endurecidos” (3,14), “cegados” (4,3-4),¹¹³ eles simplesmente não perceberam a mudança de era trazida por Cristo (3,14).

(4) De importância não menor para nós aqui é o fato de que nunca é usada a palavra “lei” (*nomos*). O que Paulo põe no lado passado da antítese é *gramma* (3,6-7). A questão é que *gramma* não é simplesmente sinônimo de *nomos*.¹¹⁴ Focaliza, antes, a lei como escrita, visível na letra escrita. Isso obviamente se relaciona com a incapacidade de Israel de entender adequadamente Moisés, isto é, de compreender o alcance limitado e temporário da época representada por Moisés (3,15-16).¹¹⁵ E presumivelmente é essa incapacidade de compreender que dá à letra o seu caráter mortífero, ao contrá-

¹¹⁰*Diakonia* (“ministério”) é o conceito-chave de 2Cor 3 (3,3.6.7-9), ligando a passagem ao seu contexto (4,1; cf. 2,14-17). Ver ainda K. Kertelge, “Buchstabe und Geist nach 2 Kor. 3”, in Dunn, org., *Paul and the Mosaic Law* 118-30; Hafemann, *Paul* Part One.

¹¹¹A idéia de dispensação que *mata* e ao mesmo tempo é *gloriosa* é exemplo de tensão não resolvida entre duas convicções opostas que Sanders, *Law* 138, encontra na teologia de Paulo. A solução está em reconhecer que o contraste é relativo, não absoluto.

¹¹²“Na verdade Moisés aqui é em certo sentido um *precursor* do povo da nova aliança em 3,18, pois só ele entre os israelitas é capaz de olhar para a glória divina com a face descoberta” (Wright, *Clímax* 180).

¹¹³Presumivelmente o pensamento é o mesmo de Rm 11,7, a única outra ocasião em que Paulo usa o verbo “endurecidos”, igualmente implicando um domínio divino, como confirmam as seguintes citações do AT (11,8-10; cf. 11,25.32). Mas ver também Hafemann, *Paul* 365-81.

¹¹⁴Discordando de Schreiner, *Law* 81-83, 130; Thielman, *Paul* 110-12. Ver ainda Kertelge (n. 110 acima).

¹¹⁵Digno de nota é o fato de que não é tanto uma falha hermenêutica, porém antes uma falha escatológica que Paulo tem em mente; a oposição Espírito/letra é entre épocas e as experiências características dessas épocas, e não entre um sentido “espiritual” e um sentido “literal” da Escritura (ver, p. ex., Furnish, *2Corinthians* 199-200). Todavia, emerge um princípio hermenêutico novo, como repetidamente afirma Hafemann, *Paul*; ver também Hays, *Echoes* cap. 4, e Boyarin, *Radical Jew* 97-105. Tampouco *gramma*=legalismo, conforme observa corretamente Räisänen, *Law* 45.

rio da escrita do Espírito no coração humano (3,3.6-7). Isso, por sua vez, está correlacionado muito intimamente com Rm 2,28-29, onde é apresentada a mesma oposição, e *gramma* é explicitamente associada com a visão da identidade judaica excessivamente determinada pelo visível e carnal. E em Rm 7,6 a oposição é entre “antiguidade da letra” e “novidade do Espírito”, sendo a antítese “antigo-novo” a mesma que em 2Cor 3,6 e 14. Além disso, devemos lembrar que a promessa de nova aliança em Jr 31,33 foi da lei (*nomos*) “escrita em seus corações”. Quer dizer, quanto mais *gramma* se identifica com a lei escrita em tábuas de pedra, tanto mais se distingue da lei escrita no coração.¹¹⁶

Em resumo, a lei como *gramma* em 2Cor 3 equivale ao Sinai da escravidão em Gl 4 e à lei como aliada do pecado em Rm 5. Em cada caso o enfoque é no lado negativo do papel da lei na época que se estendeu de Moisés a Cristo. E em cada caso a conclusão é que aquela época chegou ao fim. Nos outros exames do mesmo tema (§6.5 a-c) o ponto da crítica foi que Israel, ao apegar-se à sua posição de privilégio, marcado pela lei, deixou de entender que aquele tempo de status de nação favorecida passou. Porém nas exposições radicais da oposição entre as duas épocas (§6.5d) a implicação do privilégio de Israel ficou perdida de vista. Como Paulo olhava para trás a partir do seu senso de experiência do Espírito escatológico prometido,¹¹⁷ foi o contraste com a época antiga que mais o impressionou e que marcou a era antiga como era de comparativa escravidão, demasiadamente concentrada no visível e no carnal.

Portanto, essa segunda função da lei, na sua relação especial com Israel, é função complexa na teologia de Paulo. Sua discussão leva naturalmente ao aspecto mais profundo de todos, a aliança da lei com o poder do pecado e da morte. Será conveniente considerar primeiro a última (morte), pois se encontra em tensão com outro aspecto da função da lei em face a Israel, que deixamos de lado até aqui.

¹¹⁶Por isso Cranfield, *Romans* 855-56 tem razões para dizer que “aqui não há nenhuma sugestão de que a lei foi abolida”. Ver ainda Hafemann, *Paul* 156-73: “a oposição letra/Espírito é entre a *Lei sem o Espírito*, como era (e é! cf. 3,14-15) experimentada pela maioria dos israelitas sob a aliança do Sinai, e a *Lei com o Espírito*, como é experimentada agora por aqueles que estão sob a nova aliança em Cristo” (171, a ênfase é do autor); Merklein, “Der neue Bund” 293-99.

¹¹⁷É o contraste (com o Espírito) que determina a veemência do negativo nas passagens examinadas (Gl 4,29; 2Cor 3,3.6.8.16-18; cf. Rm 7,4-6).

§6.6 Uma lei para a vida? Ou para morte?

O fato de que a lei forma um trio com o pecado e a morte na teologia de Paulo pode levar o comentador a ignorar outro trio, lei, vida e morte. Todavia, a interação do último trio é outra faceta importante da maneira de Paulo entender a função da lei em relação a Israel. É aspecto ao qual ele volta tantas vezes quantas trata da primeira. Particularmente notável, claro, é Rm 7,1: “o mandamento dado para a vida produziu a morte”. E devemos lembrar a passagem que acabamos de examinar em 2Cor 3,6.7: “a letra mata... o ministério da morte, gravado com letras sobre a pedra”. Uma negação mais direta da relação da lei com a vida aparece em duas passagens de Gálatas. Paulo dá o seu próprio testemunho: “Pela lei eu morri para a lei, a fim de viver para Deus” (Gl 2,19). E mais adiante em Gl 3,21 Paulo parece sair do seu caminho para negar que “foi dada uma lei capaz de comunicar a vida”. Também devemos notar a descrição da função da lei tirada de Lv 18,5, usada tanto em Gl 3,12 como em Rm 10,5: “quem pratica essas coisas [os preceitos e estatutos de Deus] por elas viverá”. Mas em ambos os casos essa função da lei é posta em oposição à fé: “a lei não é pela fé” (Gl 3,12); Lv 18,5 expressa “a justiça que vem da lei” em oposição à “justiça que provém da fé” (Rm 10,5-6). Ao mesmo tempo não devemos esquecer que em Rm 8,12 Paulo fala do “*nomos* do Espírito da vida” bem como da “lei do pecado e da morte”. Como este conjunto lei-vida-morte se enquadra na teologia da lei de Paulo?

Rm 7,10 oferece o ponto de partida óbvio. Conforme já foi observado,¹¹⁸ é clara a alusão a Gn 2-3. E a interpretação de Gn 2-3 que Paulo faz também é clara. A ordem de não comer da árvore do conhecimento do bem e do mal visava a regular a vida de Adão no paraíso (Gn 2,17). Alternativamente expresso, o mandamento tinha a finalidade de regular o acesso de Adão à árvore da vida: a obediência ao mandamento assegurava acesso contínuo à fonte da vida. Ao contrário, a desobediência foi ameaçada com a morte imediata (2,17) e no caso resultou em que o primeiro casal foi privado da árvore da vida (3,22). Convém notar o fato de que ao duplo sentido da morte (separado da fonte da vida e conseqüente morte física)¹¹⁹ é contraposto

¹¹⁸Ver acima §4.7 e §5.3.

¹¹⁹Ver acima §5.7.

duplo sentido da vida. O acesso à árvore da vida fazia parte da vida cotidiana do Adão obediente. Mas comer da árvore da vida também significava viver para sempre (3,22).

Entretanto, conforme vimos, o uso paulino das narrativas de Adão também está ligado com alusões à experiência paralela de Israel.¹²⁰ Aqui o pensamento vai diretamente aos termos da aliança apresentada no Deuteronômio, particularmente o grande clímax no final de Dt 30:

¹⁵Eis que hoje ponho diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade. ¹⁶Se ouves os mandamentos do Senhor teu Deus que hoje te ordeno, amando o Senhor teu Deus, andando em seus caminhos e observando os seus mandamentos, seus estatutos e suas normas, então viverás e te multiplicarás. O Senhor teu Deus te abençoará na terra em que estás entrando a fim de possuí-la. ¹⁷Contudo, se teu coração se desvia e não ouves, e te deixas seduzir e te prostras a outros deuses, e os serves, ¹⁸eu hoje vos declaro: é certo que perecereis! Não prolongareis vossos dias sobre o solo em que, ao atravessar o Jordão, estás entrando para dele tomar posse. ¹⁹Hoje tomo o céu e a terra como testemunhas contra vós: eu te propus a vida ou a morte, a bênção ou a maldição. Escolhe, pois, a vida, para que vivas tu e a tua descendência, ²⁰amando ao Senhor teu Deus, obedecendo à sua voz e apegando-te a ele. Porque disto depende a tua vida e o prolongamento dos teus dias. E assim poderás habitar sobre este solo que o Senhor jurara dar a teus pais, Abraão, Isaac e Jacó.

Aqui, claramente, a vida prometida é prolongamento dos dias e a vida contínua de Israel na terra prometida através de gerações sucessivas.¹²¹ A não observância dos mandamentos resultará em morte, tanto morte física do desobediente como expulsão da terra.¹²² O paralelismo com Gn 3 não é acidental (morte física e expulsão do jardim).

No contexto da teologia da aliança, o sentido de Lv 18,5, dirigido ao povo já escolhido por Deus, torna-se mais claro: “Guardareis os meus estatutos e os meus decretos, nos/pelos quais, se os cumprir, a pessoa viverá (*bahem*)”; “Guardareis todos os meus mandamentos e

¹²⁰Ver acima §§4.4,6,7.

¹²¹Assim também Dt 4,1; 6,24; 8,1; 11,8 (LXX); 16,20; 30,6; cf. 12,1; 31,13.

¹²²A dupla advertência reflete as advertências anteriores seja de uma existência amaldiçoada na terra (28,15-62; 29,20-27), seja do exílio ou expulsão da terra (28,63-68; 29,28).

todos os meus decretos e os praticareis, praticando os quais a pessoa viverá neles/por eles” (LXX). O que se tem em vista é a maneira como a vida é vivida dentro da comunidade e pela comunidade de Israel, o povo da aliança. Como em Gn 2-3 e Dt 30, a lei (mandamento) é a maneira de ordenar e regular a vida dos que foram escolhidos por Deus. A obediência à lei é a maneira de garantir vida contínua, de manter a vida da aliança. Que isso inclui a idéia de uma vida de comunidade que se estende pelas gerações futuras é algo que está implícito. Se inclui a idéia da vida eterna do indivíduo é menos claro. Mas também devia estar claro que não há nenhuma idéia de obediência ganhando ou merecendo a vida ou de obter uma vida não experimentada anteriormente.¹²³ O não guardar os mandamentos trará, por implicação, a perda da vida. Mas a vida é dom e o cumprimento da lei é concebido primariamente como a maneira de viver apropriada à aliança e sua continuação.

Esse modo de entender Lv 18,5 é confirmado por aquele que pode ser considerado o primeiro comentário desse texto, Ez 20,5-26. Deus deu a Israel seus estatutos e decretos, “praticando os quais a pessoa viverá neles/por eles (*bahem*)” (20,11.13.21).¹²⁴ Aqui também o ato da iniciativa divina de escolher Israel é claro (20,5-6.9-10). Igualmente claro é o fato de que Deus deu a Israel seus decretos como meio para viver. Também aqui a idéia não é nem de alcançar a vida pela obediência, nem a de uma vida alcançada após a morte (vida eterna), mas a de um status de aliança dada por Deus e de vida vivida nela, ou preservada ou mantida pela prática da lei (os estatutos e decretos de Deus). Mais tarde a idéia de participar da vida do mundo vindouro destaca-se mais,¹²⁵ mas continua a compreensão de Lv 18,5. Como falando de um modo de vida, e não de uma vida ainda a ser conseguida ou alcançada.¹²⁶

¹²³Contra a interpretação usual de Rm 10,5; p. ex., Bultmann: “o cumprimento dela [da Lei] conferiria a vida” (*Theology* 1.262). Westerholm, *Israel's Law* 147; Schreiner, *Law* 111; Stuhlmacher, *Romans* 156 (“obterão vida”); Fitzmyer, *Romans* 589 (“o caminho para a vida”; de maneira semelhante *Paul* 76). Melhor é Stuhlmacher, *Theologie* 260: “A Torá é conferida a Israel para que possa permanecer vivo (*am Leben*) diante de Deus”.

¹²⁴A cláusula de Lv 18,5 repete-se cada vez. Notar também 20,25 – “Dei-lhes então estatutos que não eram bons e normas pelas quais não alcançariam à vida”. A crítica do culto pré-exílico em 20,25-26 [Stuhlmacher, *Theologie* 256] não concerne a questão aqui.

¹²⁵O conceito de “vida eterna” como tal só aparece em textos judaicos tardios (Dn 12,2; 2Mc 7,9; 1 QS 4,7; 4 Mc 15,3).

¹²⁶Ver, p. ex., Pr 3,1-2; 6,23; Ne 9,29; Br 4,1; 1 QS 4,6-8; *Salmos de Salomão* 14.2-3; *Ep. Arist.* 127, Filon, *Cong.* 86-87 – A exposição de Filon sobre Lv 18,5: “A verdadeira vida é a

Contra esse pano-de-fundo pelo menos alguma coisa do enigma do uso paulino de Lv 18,5 torna-se clara,¹²⁷ como também o aparente menosprezo da lei em Gl 3,21. Pois se a lei foi dada primariamente para regular a vida dentro do povo de Deus, o seu papel é, propriamente falando, secundário. O papel primário de estabelecer a relação de aliança é a iniciativa de Deus — a promessa a Abraão (nos termos de Paulo), a libertação do Egito (em Deuteronomio, Levítico e Ezequiel). A resposta correspondente do lado humano a essa iniciativa divina é a fé, a confiança que Adão não mostrou,¹²⁸ mas que Abraão exemplifica no mais alto grau (Gl 3,6-9; Rm 4). Estritamente falando, a lei não tem nenhum papel nesse ponto. Estritamente falando, a “lei não procede da fé” (Gl 3,12). Seu papel entra como fase secundária, para regular a vida dos que já foram escolhidos por Deus (Gl 3,12 = Lv 18,5). A queixa de Paulo é que seus conacionais judeus enfatizaram demais nesse estágio secundário (Rm 10,5); mas isso não constitui em si mesmo crítica da lei. Tampouco é crítica da lei afirmar que “a lei não procede da fé”, é apenas afirmação que tem funções diferentes na dispensação divina da graça. As duas foram postas em confronto, mas a implicação de Lv 18,5 corretamente entendida é que seus papéis devem ser considerados propriamente como complementares.¹²⁹

Esclarecimento semelhante pode ser dado para Gl 3,21, onde Paulo à primeira vista parece criticar a lei, ao negar que “foi dada uma lei capaz de comunicar a vida”. Na verdade aqui não está incluída nenhuma crítica, mas simplesmente o reconhecimento de que sua

vida daquele que anda nos juízos e normas de Deus, de modo que as práticas do ateu devem ser a morte”. Daqui a descrição da lei como “a lei da vida” (Eclo 17,17), “os mandamentos da vida” (Br 3,9). O fato foi reconhecido por Ladd, *Theology* 540 n. 3. H. Lichtenberger, “Das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus”, in Dunn, org., *Paul and the Mosaic Law* 7-23, resume a teologia da Torá dos textos de Qumrã claramente como “instrução para a vida e modo de vida” (11), e refere-se também à dissertação defendida em 1996, em Tübingen, por F. Avemarie, *Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur* (Tübingen: Mohr, 1996). Cf. G.E. Howard, “Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10.4ff”, *JBL* 88 (1969) 331-37: “O judaísmo tanaítico interpretou Lv 18,5 não em termos de perfeição, mas antes em termos de tornar a lei de Javé o aspecto mais importante da nossa vida” (334).

¹²⁷Normalmente não gostaria de discutir Gl 3,12 e Rm 10,5 fora dos seus contextos, mas aqui a questão pode ser tratada independentemente dos argumentos dessas passagens.

¹²⁸Ver acima §4.4.

¹²⁹Ver também meu *Romans* 601 e *Galatians* 175-76. Teremos de voltar a este tema mais adiante (abaixo §14.7b e §23.4). Mas a crítica já foi suficientemente esclarecida acima em §6.5.

função era diferente. O papel de “comunicar a vida” no uso bíblico é quase exclusivamente de Deus¹³⁰ ou do seu Espírito,¹³¹ enquanto, como acabamos de ver, o papel da lei era o de *regular* a vida já dada, não o de *dar* vida onde antes não havia.¹³² É por isso que a lei não é contra as promessas (Gl 3,21). As promessas referem-se ao estabelecimento primário, por Deus, do relacionamento com Deus. No caso em questão a promessa refere-se ao ato de Deus de dar a vida no cumprimento da promessa de descendente para Abraão (Rm 4,17), à qual a única resposta possível era uma resposta de fé (4,16-21).¹³³ Foi no estágio seguinte, e como estágio seguinte, que a lei entrou. Não há aqui nenhuma indicação de implicação da parte de Paulo de que seus opositores gálatas julgavam que a lei *comunicava* a vida.¹³⁴ Mas ainda que assim fosse, ele ainda criticava a avaliação falsa da função da lei, não a lei em si.

Portanto, aqui podemos falar de terceira função da lei (além daquelas discutidas em §6.3 e §6.4 acima): regular e tornar próspera a vida do povo escolhido por Deus.¹³⁵ Presumivelmente, essa função também era distorcida pelo apego de Israel à relação especial com Deus, que a lei assim visava a proteger e favorecer (§6.5). E, presumivelmente, isso ajuda a explicar por que Paulo julgava que tinha de morrer para a lei a fim de viver para Deus (Gl 2,19). Mas essa terceira função também se relaciona com a primeira função identificada acima (§6.3). Pois é como guia para a vida/viver que a lei funciona também como medida do que Deus busca no seu povo. Isso deixa aberta, portanto, a outra questão se essa função é sinônimo do papel da lei de proteger e disciplinar Israel (§6.4), isto é, se é exclusiva de Israel. Ou se há continuação de um papel da lei para a vida (e portanto do julgamento) que sobrevive ao período da relação especial

¹³⁰2Rs 5,7; Ne 9,6; Jô 36,6; Sl 71,20; *José e Aseneth* 8,3,9; 12,1; 22,7; *Ep. Arist.* 16; Jo 5,21; Rm 4,17; 1Cor 15,22.

¹³¹Uma ênfase especial do NT (Jo 6,63; Rm 8,11; 1Cor 15,43; 2Cor 3,6; 1Pd 3,18).

¹³²Isso não é a mesma coisa que dizer que para Paulo “a lei nunca teve qualquer finalidade salvífica” (p. ex., Räisänen, *Law* 150) o que pode levar a uma conclusão injustificada de que, portanto, Paulo denegriu a lei.

¹³³O paralelo de Gl 3,21 em Rm 4 é 4,13: “a promessa a Abraão não foi através da lei... mas através da justiça da fé”.

¹³⁴Não temos nenhum texto que possa dar qualquer confirmação real a esta opinião nos círculos judaicos do tempo de Paulo.

¹³⁵O reconhecimento deste aspecto do ensinamento de Paulo vai de alguma forma ao encontro da crítica de Schoeps de que o retrato da função da lei por Paulo “foi uma caricatura completa” (*Paul* 200).

de Israel com Deus. Esta é uma questão à qual também devemos retornar mais adiante.¹³⁶

Mais relevante para a nossa questão é esta função da lei que, de acordo com o testemunho do próprio Paulo, mostrou ser não para a vida, mas para a morte (Rm 7,10). É deste aspecto final da análise paulina da relação da lei com o pecado e a morte que devemos tratar agora.

§6.7 A lei é pecado?

Até aqui a crítica da lei parece ter sido relativamente branda. Na acusação de Rm 1,18-3,20 a crítica concentrou-se mais ou menos completamente no sentido judaico de privilégio sobre os gentios, marcado pelo vangloriar-se da posse da lei e dos benefícios que ela oferecia (§6.4). Em oposição a isso, Paulo reafirmou o papel mais fundamental da lei na definição do pecado, isto é, apresentá-lo à consciência como transgressão e julgá-lo (§6.3). Ao superestimar a relação especial de Israel com Deus através da lei, o “judeu” de 2,17 não deu peso suficiente a esse papel mais fundamental da lei e assim não entendeu que aqueles que não guardavam a lei (2,21-27), mesmo estando “dentro da lei”, estavam igualmente “sob o julgamento de Deus” (2,12; 3,19). Este, devemos notar, foi o alcance da crítica de Paulo no fim da sua acusação inicial.¹³⁷ Mas já observamos que uma nota mais sombria soa em Rm 5,20. Pois se “a lei veio para avultar a falta”, isso implica uma crítica muito mais negativa do papel da lei como tal que qualquer outra coisa que tenhamos tratado nesta seção (§6).¹³⁸ Certamente a antítese entre lei e graça que marca as duas referências seguintes à lei (6,14-15) pareceria ir totalmente contra qualquer avaliação da lei como dom gracioso para proteger Israel e para ordenar a vida de Israel como povo da aliança de Deus.¹³⁹ Será,

¹³⁶Ver abaixo §23.

¹³⁷Em 3,20, naturalmente, prenuncia a crítica da “justificação pelas obras da lei”, mas isso propriamente pertence a uma fase posterior da exposição da sua teologia em Romanos (ver mais em §14.5 abaixo). É uma característica do estilo de Paulo introduzir um novo tópico ao fazer a conclusão do tópico anterior; ver meu *Romans* 271.

¹³⁸Mas ver o aumento da falta como um aumento de legalismo e autojustificação, zelo legalista, satisfação egoísta (p. ex., Bultmann, *Theology* 1.265; Cranfield, *Romans* 293-94, 847-48) não tem mais justificativa aqui que em 7,8 (ver acima §4 n. 88); a sugestão é com razão rejeitada por Wilckens, *Römer* 329 n. 1104; Räisänen, *Law* 144 n. 81; Merklein, “Paulus und die Sünde” 125-26, 160-61.

¹³⁹Alguns comentadores enfatizam o “onde” em 5,20 (“onde o pecado aumentou”) e interpretam-no como “em Israel” (Cranfield, *Romans* 293); Thielman, *Paul* 192; e particularmente Wright, *Climax* 39).

então, que a aliança da lei com o pecado e a morte nos levará à crítica muito mais profunda e aguda da lei?¹⁴⁰

É só no capítulo 7 que Paulo realmente entra nessas questões.¹⁴¹ Inicialmente a analogia dos dois casamentos (7,1-4) parece apenas mais uma afirmação da mudança de era trazida por Cristo. “A lei domina o homem só enquanto ele está vivo” (7,1). Isso se assemelha a outra afirmação, segundo a qual a lei funciona como um poder.¹⁴² Mas na verdade o enfoque é sobre a limitação do domínio da lei sobre a mulher que se tornou viúva. A mulher casada está sob a lei do seu marido, vinculada ao seu marido e também pela lei. Só quando o seu (primeiro) marido morrer ela pode casar-se de novo. Só então “ela está liberada da lei do seu (primeiro) marido” (7,2).¹⁴³ Apesar de se falar de ser “vinculada pela lei” e “libertada da lei”, aqui parece não haver nenhuma crítica real à lei como tal implícita nos primeiros três versículos. Não há nenhuma sugestão de que a lei do casamento era dura ou injusta para a esposa. Dificilmente Paulo teria exigido a abolição da lei básica que proíbe o adultério como coação injusta! Se quisesse dizer algo assim, teria considerado essa função da lei mais como parte do seu papel protetor.¹⁴⁴ A questão é simplesmente que a situação muda quando intervém a morte.¹⁴⁵ A lei não mudou, mas sua relevância como a lei do marido e conseqüentemente também sua força de vinculação sobre a esposa, agora viúva, cessou. A mulher agora viúva é libertada da lei.

Mas uma nota muito mais negativa entra em aplicação em 7,4-6. O primeiro casamento é posto em paralelo com a vida “na carne”, na qual paixões pecaminosas operavam através da lei para produzir a morte (7,5).¹⁴⁶ É essa vida antiga da qual Paulo e seus leitores foram libertados, da coação da lei enquanto usada pelo pecado (7,6). É

¹⁴⁰Conforme especialmente Hofius (acima n. 37) 202-3.

¹⁴¹Nomos ocorre 23 vezes só em Rm 7.

¹⁴²Nestes capítulos o verbo *kyrieuo* usa-se três vezes com referência ao domínio da morte (6,9), do pecado (6,14) e da lei (7,1).

¹⁴³O mesmo verbo (“libertada”) é usado na aplicação de 7,6.

¹⁴⁴Paulo dirige a analogia explicitamente “aos que conhecem a lei” (7,1), isto é, a Torá. A analogia pressupõe a lei judaica sobre casamento e é muito menos aplicável à lei romana (ver meu *Romans* 359-60). Assim, o paralelo entre a mulher sob a lei do seu primeiro marido e Israel sob a lei (§§6.4-5 acima) sugere-se pelo menos. A imagem de ser “obrigado” pela lei (7,6) também reflete Gl 3,23-25 e 4,1-3.

¹⁴⁵Em 7,1-3 a morte em consideração é claramente a do primeiro marido. Mas na aplicação é a morte dos leitores, permitindo seu novo casamento com Cristo, que se tem em vista (7,4-6).

¹⁴⁶Rm 7,5, convém lembrar, é o versículo que mais explicitamente liga os papéis da carne, pecado, lei e morte (§6.1 acima).

precisamente essa linha de pensamento que leva o próprio Paulo a fazer a pergunta: “Que diremos, então? Que a lei é pecado?” (7,7). Conforme foi assinalado no início do §6, a dedução de que a lei é pecado parece decorrer do próprio argumento de Paulo.

Todavia, o que precisa ser lembrado neste ponto é que a pergunta em 7,7 é a introdução retórica de Paulo a uma seção que na realidade constitui *uma defesa da lei* (7,7-8,4).¹⁴⁷ A primeira linha e efetivamente o peso principal dessa defesa é que a falha humana *não* é culpa da lei. O verdadeiro culpado é o pecado. A lei simplesmente deu ao pecado a ocasião de acertar o golpe e enrolar seus tentáculos ao redor da carne de uma pessoa (7,7-13).¹⁴⁸ Isso pode ser tudo o que Paulo queria dizer com a vinda da lei “para avultar a falta” (5,20). Pois nessa análise, o resultado da entrada em vigor da lei foi na verdade dar ocasião para a violação do mandamento (7,7-8).¹⁴⁹ Alternativamente, ou além disso, o mandamento tinha algo da natureza de pretexto: levou o pecado para o campo aberto e mostrou a sua verdadeira natureza (7,13). Também neste sentido ela “avultou a falta”.¹⁵⁰ Portanto, à luz dessa primeira fase da defesa da lei por Paulo, até a crítica de 5,20 aparece menos como uma atribuição do intento malicioso da lei e mais como uma indicação do seu papel complexo em relação ao pecado.¹⁵¹

A defesa da lei é estendida e aprofundada em 7,14-25. Pois há outro fator no drama além do pecado, da morte e da lei. E este é o eu!, o eu carnal (7,14), isto é, fraco e corruptível, presa fácil das lisonjas do pecado.¹⁵² Conseqüentemente a culpa pelo efeito mortal do pecado deve ser distribuída com maior cuidado ainda. Paulo o faz expondo primeiro a natureza dividida da pessoa normal em face do poder do pecado. O

¹⁴⁷Resonhecido, p. ex., por Kümmel, *Römer* 7 (acima §3 n. 80) 9-10; Stendhal, *Paul* 92; Beker, *Paul* 105.

¹⁴⁸Ver mais em §4.7 e §5.3 acima.

¹⁴⁹Uma das contradições vistas por Räisänen (acima n. 16) é entre 5,13-14 e 7,8 (*Law* 147). Mas trata-se simplesmente de caso de metáforas variantes, e procurar coerência entre metáforas é coisa de mentes pedantes; comparar n. 152 abaixo.

¹⁵⁰Vários comentadores entendem 5,20 no sentido de que a lei identifica o pecado como transgressão (p. ex., Whiteley, *Theology* 80; Bornkamm, *Paul* 125; Cranfield, *Romans* 293; Thielman, *Law* 192-199); ver também a cautelosa afirmação de Merklein, “Paulus und die Sünde” 135-137.

¹⁵¹Discordando de Hofius (n. 140 acima) 205-6, não deve ser tirada conclusão muito profunda de 5,20 isoladamente do argumento ulterior de Paulo.

¹⁵²A incoerência que Sanders, *Law* 77-78, vê com outras afirmações de Paulo em relação à possibilidade do cumprimento da lei explica-se pelo fato de que em Rm 7 o enfoque está precisamente na pessoa humana *como carne*. Rm 8 abre uma perspectiva diferente.

“eu” está dividido. “Eu” quero fazer o que é certo, mas “eu” não o faço. “Eu” quero evitar o que é mau, contudo “eu” faço o mal. “Eu” estou nos dois lados da divisão. Também aqui é o poder do pecado, explorando minha fraqueza carnal, que é o verdadeiro culpado (7,14-17).

Como isso ajuda a defender a lei? O que foi muito pouco considerado neste ponto é que na parte do seu argumento (7,18-23), Paulo sustenta que a lei participa da mesma condição que o “eu”.¹⁵³ Como o “eu” está dividido, assim também a lei.¹⁵⁴ Há a “lei de Deus” estimada pelo “eu” (7,22), aprovada pela razão (7,23.25), até quando o pecado conspira com a fraqueza humana para impedir o seu cumprimento. E há a lei usada pelo pecado (da maneira descrita em 7,7-13) para vincular o “eu” cada vez mais estreitamente com a morte. Deve ser isto o que Paulo entende por “lei do pecado” (7,23.25) e “a lei do pecado e da morte” (8,2).¹⁵⁵ A fraqueza da carne significa que a lei por si mesma é incapaz de neutralizar o poder do pecado (8,3).¹⁵⁶

Portanto, a defesa da lei é clara. Não é a lei que tem culpa. Sua função de definir e medir o pecado permanece intocada. O seu papel de proteger Israel e de ordenar a vida de Israel, e qualquer abuso deste papel por Israel, não entra em questão aqui. Além disso, ainda temos de examinar o outro lado da lei dividida e se para Paulo a sua função ainda continuava.¹⁵⁷ Mas no que tange à sua aliança com o

¹⁵³A repetição da queixa de Paulo (7,15.19) não indica simplesmente repetição por causa de ênfase (7,17-20), mas desenvolvimento do argumento (7,21-23); ver mais em §18.3 adiante.

¹⁵⁴Em sentido semelhante Hahn, “Gesetzesverständnis” 46; e mais recentemente Wright, *Climax* 197, e Boers, *Justification* (§14 n. 1) 87-88, 93-94, 120-32 (ver mais em §18.3 n. 58 e §23.4 adiante), mas geralmente rejeitado (ver, p. ex., Fitzmyer, *Paul* 75; Thielman, *Paul* 200 e n. 23).

¹⁵⁵A linguagem escolhida por Paulo seria muito estranha se ele não quisesse ou esperasse que seus leitores associassem o *nomos* do pecado e da morte com o *nomos* de que abusou o pecado para causar a morte em 7,7-13 (discordando particularmente de Räisänen [n. 30 acima]). Entre os que julgam que *nomos* significa “princípio” em 7,23 estão incluídos Ziesler, *Romans* 131; Schreiner, *Law* 34-35. Mas ver também meu *Romans* 392-95, 416-18; Schlier, *Grundzüge* 84-85; e C. Wright, *Climax* 198. Winger, *Law* 91, faz o estranho comentário de que ele “não consegue ver nada nos textos que apoie ou esclareça a divisão do *nomos* judaico em (por exemplo) a parte que é ‘de Deus’ e a parte que é ‘do pecado e da morte’”. Consequentemente, ele encontra quatro *nomoi* (“leis”) diferentes em 7,23 (185-89). Mas a questão de Paulo é que o pecado foi capaz de abusar da lei como tal. É certo que Paulo joga com a palavra *nomos*, mas “lei pervertida pelo pecado para causar a morte” é pouco diferente de “lei do pecado” e “lei do pecado e da morte”.

¹⁵⁶Isso não seria uma crítica da cláusula de expiação da lei (através de arrependimento e sacrifício; cf. Gl 3,19; §6.4 acima), mas da incapacidade da lei de evitar que o pecado incite o desejo que a lei proibiu.

¹⁵⁷Ver adiante §23.

poder do pecado e da morte, a lei é defendida por Paulo e não condenada. Esta aliança ele a representa como produzida por uma força maior, pelo poder do pecado, num “eu” relutante e numa lei inconsciente. E mesmo assim a aliança só é eficaz porque a fraqueza da carne dá ao poder do pecado este espaço e assim incapacita a lei.

Poderíamos dizer, portanto, que a fraqueza da lei é simplesmente o corolário reverso e inevitável do seu papel de medida da vontade e do julgamento de Deus. Pois, dada a fraqueza da natureza humana, a declaração do que é proibido sempre tendeu a incitar o desejo, da mesma forma como a declaração do que é exigido sempre tendeu a incitar à rebeldia. Se há leis para guiar o esforço humano e regras para assegurar cooperação mais frutífera, parece ser característica inevitável da sociedade humana que haja infratores da lei e desconhecedores das regras. Isto desqualifica as leis e torna as normas sem valor? A lei, usada pelo pecado e em consequência traída pela fraqueza humana, é em si mesma pecado? “De modo algum!”, responde Paulo (7,7). A lei, ainda que seja usada pelo poder do pecado, ainda é santa; o mandamento de Deus ainda é “santo, justo e bom” (7,12).

Talvez possamos fazer a lógica teológica avançar um passo neste ponto.¹⁵⁸ pois assim a lei pode ser vista também como o elo que liga pecado e morte (1Cor 15,56). A morte é dolorosa (tem agulhão) por causa do pecado (é castigo). Mas o que dá ao pecado seu poder de tornar a morte tão dolorosa é a lei, pois é a lei que condena o pecado à morte. Assim a lei é a clara indicação de Deus de que não há fim para o pecado senão a morte. À medida que o “eu” humano é “carne pecaminosa”, o julgamento de Deus é que o “eu” deve morrer. O propósito de Deus de quebrar o poder do pecado na carne realiza-se através da destruição da carne pecaminosa.¹⁵⁹ Portanto é, por assim dizer, risco calculado da parte de Deus. Se ela leva os humanos à morte, então realiza a libertação do crente do poder do pecado e da fraqueza da carne. Mas ela também apressa a destruição total (morte) dos que vivem suas vidas unicamente segundo a carne. Os religiosos, que confiam em outras coisas que não Deus, perecem junto com aquilo em que confiaram. Os que buscam o prazer perecem com aquilo em

¹⁵⁸Esta última linha de reflexão foi inspirada por Bultmann, *Theology* 1.267, mas difere dele. Cf. Westerholm, *Law* 189-92, e comparar Sanders, *Law* 73-75, 79, que vê uma crítica de Deus espreitando atrás de 7,10.13.14-25.

¹⁵⁹Aqui antecipamos a exposição de Rm 8,3 (§9.3 adiante).

que tiveram prazer. Mas os que reconhecem a Deus confiam que o Criador há de refazê-los à sua imagem através da morte e além dela. Mas com isso já nos estamos antecipando demasiadamente.

§6.8 Conclusões

Assim deve estar claro o papel que, segundo Paulo, a lei exerce na sua acusação da fraqueza e transgressão humana.¹⁶⁰

1) A lei tem o papel de definir o pecado, mostrá-lo à consciência como transgressão e condenar esta transgressão. Ela também exerce o mesmo papel, de maneira menos explícita, em relação aos gentios, através do conhecimento inato de Deus e das exigências de Deus, não em último lugar através da consciência. Este papel parece ser pouco tocado pela discussão das outras funções da lei.¹⁶¹ É esta função da lei que fornece a base da acusação que constitui a primeira seção principal da exposição de Paulo em Romanos (1,18-3,20). Toda a humanidade, o judeu e também o gentio, é culpada perante Deus, porque todos deixaram de corresponder à finalidade para a qual Deus os destinara e transgrediram os mandamentos de Deus conhecidos como tais.

2) A lei teve uma relação especial com Israel, particularmente para proteger e disciplinar Israel no período de Moisés até Cristo. Mas esta foi função temporária. Todavia não se deve pensar que esta é a única função da lei e que por isso a vinda de Cristo significa sua abolição.¹⁶²

3) A incapacidade de Israel de reconhecer a natureza temporária deste papel da lei reflete-se na continuação da suposição da relação privilegiada com Deus, conforme indicado, não em último lugar, pelo fato de ter recebido a lei de Deus. Mal entendido desta maneira, o privilégio deixa Israel mais, e não menos, vulnerável à acusação de Rm 1,18-3,20. A realização do desígnio de Deus na vinda de Cristo, a mudança escatológica das eras, significa que Israel agora está “atrasado” e interpreta erroneamente a significação da lei como lei de

¹⁶⁰E até aqui muito mais coerente do que admitem Sanders e Räisänen (acima n. 16). A opinião destes autores baseia-se numa análise demasiadamente atomística (Räisänen) e superficial dos argumentos-chave de Paulo. Comparar Stuhlmacher, *Theologie* 262 – “uma impressionante coerência e constância do seu pensamento”; e cf. a crítica de Sanders e Räisänen em Schreiner, *Law* 87-90, 136-37.

¹⁶¹Bultmann pode até dizer: “A vontade de Deus revelada ao cristão é idêntica à exigência da Lei” (*Theology* 1.262); ver também a tese de van Dülmen, *Theologie* 85-230; e cf. Hahn, “Gesetzesverständnis” 60-62.

¹⁶²Como, p. ex., Räisänen, *Law* 56-57, Becker, *Paul* 395, e Thielman, *Paul* 134 parecem supor.

Israel. Aqui há aspectos (particularmente as “obras da lei”) que ainda teremos de analisar.

4) A lei foi dada a Israel primariamente como orientação para sua vida e como os termos segundo os quais devia ser mantido o status e a vida da aliança de Israel. Se esta função da lei coincidia inteiramente com a função da lei de proteger Israel, ou se pode ser considerada como distinta da lei enquanto peculiar de Israel, é algo que não está claro até aqui. Da mesma forma não é claro até que ponto a função da lei de favorecer a vida — tornar-se morte, isto é, a lei tornada letra, está ligada com a crítica de Paulo ao não reconhecimento, por parte de Israel, da mudança escatológica dos tempos, ou continua sendo parte integrante da função da lei. Também a esta questão deveremos voltar posteriormente.¹⁶³

5) A lei é usada pelo poder do pecado para enganar a fraqueza humana da carne. Se relacionarmos isso com o juízo errôneo de Israel com respeito à lei (3), poderíamos dizer que para Paulo o apego de Israel à sua posição privilegiada era em si mesmo exemplo clássico de como o pecado abusa da lei e aproveita a fraqueza da carne para introduzir a humanidade na conexão pecado e morte.¹⁶⁴ Como o pecado transforma o “desejo” em “concupiscência”, assim foi também o pecado que transformou a lei em *gramma* para Israel. Foi a lei concentrada na exigência da circuncisão na carne que deu ao pecado a oportunidade de pôr Israel numa perspectiva carnal.

(6) A lei como aliada dos poderes do pecado e da morte não deve ser considerada como poder cósmico. É antes o instrumento da determinação de Deus de expor o pecado como aquilo que ele é. Dando assim a lei, Deus parece tê-la abandonado ao poder do pecado e da morte, visto que o pecado usa e abusa da lei para causar a morte. Mas em nível mais profundo o desígnio de Deus pode ter sido o de ligar o pecado à morte e assim esvaziar o poder do pecado na morte. Pode parecer uma tragédia da lei o fato de ela condenar pecado e pecador à morte. Mas também pode ser o triunfo da lei o fato de ela transformar a morte de um julgamento final do pecador na destruição final do próprio pecado.

¹⁶³Ver ainda §14 e §23.

¹⁶⁴Se o “eu” de Rm 7,14-25 reflete alguma coisa do “eu” = Israel de 7,7-12 (ver acima §4.7), então Paulo pode ter pensado particularmente na continuação da confiança de Israel na carne (cf. Rm 2,28; 3,20; Gl 2,16; 6,12-13; Fl 3,3-4) como a ocasião para o pecado enredá-lo na sua mentalidade antiga (ver novamente §3.3 acima).

O EVANGELHO DE JESUS CRISTO

§7 Evangelho¹§7.1 *Euangelion*

A acusação de Paulo foi impiedosa. Toda a humanidade vive sua vida na terra sob o poder do pecado. Toda a humanidade encontra-se inexoravelmente impelida, seja por alguma disposição ins-

¹**Bibliografia:** §7.1 – **J. A. Fitzmyer**, “The Gospel in the Theology of Paul”, *To Advance the Gospel* 149-61; **Goppelt**, *Theology* 2.110-18; **L. A. Jervis e P. Richardson**, orgs., *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans*, R. N. Longenecker FS (JSNTS 108; Sheffield: Sheffield Academic, 1994); **E. Lohse**, “*Euangelion Theou*: Paul’s Interpretation of the Gospel in His Epistle to the Romans”, *Bib* 76 (1995) 127-40; **Merklein**, “Zum Verständnis des paulinischen Begriffs ‘Evangelium’”, *Studien* 279-95; **P. T. O’Brien**, *Gospel and Mission in the Writings of Paul* (Carlisle: Paternoster, 1995); **Penna**, “The Gospel as ‘Power of God’ according to 1 Corinthians 1.18-25”, *Paul I*, 169-80; **Strecker**, “Das Evangelium Jesu Christi”, in *Eschaton* 183-228; **P. Stuhlmacher**, *Das paulinische Evangelium* (Göttingen: Vandenhoeck, 1968); “The Pauline Gospel”, in Stuhlmacher, org., *The Gospel and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 149-72; *Theologie* 311-26.

§7.2 – **J. W. Aageson**, *Written Also for Our Sake: Paul and the Art of Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993); **Dunn**, *Unity* cap. 5; **E. E. Ellis**, *Paul’s Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957); **C. A. Evans e J. A. Sanders**, orgs., *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTS 83; Sheffield: JSOT, 1993); **A. T. Hanson**, *Studies in Paul’s Technique and Theology* (Londres: SPCK/Grand Rapids: Eerdmans, 1974); **Hays**, *Echoes of Scripture*; **M. D. Hooker**, “Beyond the Things That Are Written? St Paul’s Use of Scripture”, *Adam* 139-54; **D. Juel**, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1988); **D.-A. Koch**, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums* (Tübingen: Mohr, 1986); **B. Lindars**, *New Testament Apologetic* (Londres: SCM, 1961); **H. J. van der Minde**, *Schrift und Tradition bei Paulus* (Paderborn: Schöningh, 1976); **Penna**, “Paul’s Attitude toward the Old Testament”, *Paul* 2.61-91; **D. M. Smith**, “The Pauline Literature”, in D. A. Carson e H. G. M. Williamson, orgs., *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, B. Lindars FS (Cambridge: Cambridge University, 1988) 265-91; **C. D. Stanley**, *Paul and the Language of Scripture: Citation Techniques in the Pauline Epistles and Contemporary Literature* (SNTSMS 74; Cambridge: Cambridge University, 1992).

tintiva primitiva, seja pela sua própria vontade, para a sua auto-destruição, para uma política de agradar a carne, desconsiderando o que sabe ser certo e rejeitando a Deus. Todos os homens, tanto judeus quanto gentios, estão sob a condenação da lei de Deus e conseqüentemente estão sujeitos ao juízo de Deus. A lista de acusações contra a humanidade é perspectiva desoladora. Paulo gastou tanto tempo compondo esta lista de acusações em Romanos (1,18-3,20) não simplesmente porque sua visão da humanidade é pessimista. A tal objeção Paulo sem dúvida alguma replicaria que, pelo contrário, ele era apenas realista e que o não reconhecimento dessa realidade é o erro fatal de todas as visões idealistas e utópicas. E examinando a história da “desumanidade do homem para com o homem” e do abuso da criação, quem poderia censurá-lo? Mas a razão principal por que Paulo pôde ser tão devastadoramente crítico da humanidade foi sem dúvida sua convicção de que conhecia a resposta apropriada para ela. Resposta, não defesa. Resposta de graça que resolvia totalmente as acusações. “Como o pecado imperou na morte, assim também imperará a graça por meio da justiça, para a vida eterna” (Rm 5,21).

Esta resposta resume-se na palavra “evangelho (*euangelion*)”. Esta é outra palavra predominantemente paulina no NT (60 de 76 ocorrências).² Paulo já indicou sua importância na exposição da sua teologia

§7.3 – **Dunn**, *Unity* cap. 4; **Gnilka**, *Theologie* 16-30; também *Paulus* 229-37; **A. M. Hunter**, *Paul and His Predecessors* (Londres: SCM/Philadelphia: Westminster, revisado 1961); **W. Kramer**, *Christ, Lord, Son of God* (Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1966); **V. H. Neufeld**, *The Earliest Christian Confessions* (NTTS 5; Grand Rapids: Eerdmans, 1963); **Schlier**, *Grundzüge* 122-28; **P. Stuhlmacher**, “Recent Exegesis on Romans 3.24-26”, *Reconciliation* 94-109; *Theologie* 168-75, 179-96; **K. Wengst**, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher, 1972).

§§7.4-5 – **C. Dietzfelbinger**, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie* (WMANT 58; Neukirchen: Neukirchener, 1985); **J. D. G. Dunn**, “‘A Light to the Gentiles’, or ‘The End of the Law’? The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul”, *Jesus, Paul and the Law* 89-107; “Paul’s Conversion – A Light to Twentieth-Century Disputes”, in Adna, et al., org., *Evangelium* 77-93; **P. Fredriksen**, “Paul and Augustine: Conversion Narratives, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self”, *JTS* 37 (1986) 3-34; **J. Jeremias**, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus* (Stuttgart: Calwer, 1971); **S. Kim**, *The Origin of Paul’s Gospel* (WUNT 2.4; Tübingen: Mohr, 1981 = Grand Rapids: Eerdmans, 1982); **H. Räisänen**, “Paul’s Call Experience and His Later View of the Law”, *Jesus, Paul and Torah* 15-47; **Segal**, *Paul the Convert*; **P. Stuhlmacher**, “The End of the Law: On the Origin and Beginnings of Pauline Theology”, *Reconciliation* 134-54; **U. Wilckens**, “Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem”, *Rechtfertigung* 11-32.

²*Euangelion* (“evangelho”) – Mateus (4 ocorrências), Marcos (8), Atos (2), Romanos (9), 1 Coríntios (8), 2 Coríntios (8), Gálatas (7), Efésios (4), Filipenses (9), Colossenses (2), 1

em Romanos. Apresentou-se como “chamado para ser apóstolo, escolhido para o evangelho de Deus” (Rm 1,1). Uma das suas razões para escrever a carta foi o seu “propósito de pregar o evangelho também a vós que estais em Roma” (1,15), presumivelmente em linha com sua missão de “apóstolo dos gentios” (11,13), ainda que isso se encontrasse em certa tensão com sua “intenção de pregar o evangelho onde o Cristo ainda não era conhecido” (15,20).³ E *euangelion* foi uma das palavras-chave da declaração temática que o resto de Romanos haveria de explanar: “Na verdade, não me envergonho do evangelho, pois ele é a força de Deus para a salvação...” (1,16). Também é significativo que em 2,16 Paulo fizesse questão de notar que o julgamento final seria “segundo o meu evangelho por Cristo Jesus”. O evangelho que respondia à sua acusação da humanidade não era contra o julgamento de Deus de acordo com a sua lei (2,12-15).

Nas suas cartas anteriores Paulo dera a mesma indicação da importância do “evangelho”. No começo de 1Cor enfatiza que sua missão era pregar o evangelho, não batizar (1Cor 1,17). Foi “pelo evangelho” que Paulo “se tornou pai dos coríntios” (4,15). “Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho”, exclama (9,16). A pregação efetiva do evangelho foi sempre sua preocupação principal (9,23).⁴ Assim também a carta aos Gálatas foi evidentemente provocada pelo seu temor da possibilidade de que eles se afastassem do evangelho e de que o evangelho se transformasse em algo diferente (Gl 1,6-9). A revelação de Cristo na estrada de Damasco lhe fora dada “para que eu o evangelizasse entre os gentios” (1,16). Sua priorida-

Tessalonicenses (6), 2 Tessalonicenses (2), 1 Timóteo (1), 2 Timóteo (3), Filêmon (1), 1 Pedro (1), Apocalipse (1). *Euangelizomai* (“pregar [evangelho]”) – Mateus (1 ocorrência), Lucas (10), Atos (15), Romanos (3), 1 Coríntios (6), 2 Coríntios (2), Gálatas (7), Efésios (2), 1 Tessalonicenses (1), Hebreus (2), 1 Pedro (3), Apocalipse (2); (as cartas paulinas têm 21 de 54). *kerygma* (“proclamação”) – Rm 16,25; 1Cor 1,21; 2,4; 15,14; 2Tm 4,17; Tt 1,3 (as cartas paulinas têm 6 de 8). Sobre a “palavra da cruz” (1Cor 1,18) e “a palavra da reconciliação” (2Cor 5,19) ver Stuhlmacher, *Theologie* 318-26.

³Pode-se exagerar o alcance dessa tensão, p. ex., Elliott, *Rhetoric*, baseia-se demais em 1,15, da mesma forma que G. Klein se baseia demais em 15,20 (“Paul’s Purpose in Writing the Epistle to the Romans” [1969], in Donfried, (org.), *Romans Debate* 29-43). A combinação de preocupação pastoral (1,11), sensibilidade para possível ofensa (1,12), desculpas um tanto fracas (1,13) e desejo de visitar (1,13.15) indica um caráter tentativo na formulação, que deveria deixar o comentador moderno cauteloso em apoiar-se demais em qualquer elemento particular da seção. Ver também meu *Romans* 33-34 e 865, e abaixo §7.4. O princípio de 15,20 desenvolve-se mais plenamente em 2Cor 10,13-16 (ver ainda §21.2d).

⁴Um tema repetido na correspondência aos coríntios – 1Cor 9,12-18; 2Cor 11,7-11.

de suprema era “a verdade do evangelho” (2,5.14).⁵ Mais que qualquer outro dos temas-chave de Paulo, esta preocupação pelo evangelho permanece constante através de todo o seu ministério escrito — tão destacada naquela que provavelmente foi sua primeira carta (1Ts)⁶ como naquela que pode ter sido escrita na sua prisão final (Filipenses).⁷

O motivo do evangelho como força de Deus para a salvação recebe elaboração notavelmente rica nas cartas aos Coríntios. Nelas o aberto, franco, direto entendimento do poder de Deus, muito claramente manifestado na ressurreição,⁸ é complementado e qualificado pela afirmação repetida de que o poder de Deus se expressa mais caracteristicamente (no seu tempo) na cruz e na fraqueza e loucura da pregação e do ministério.⁹

Outra característica do uso de Paulo é sua facilidade de falar do “evangelho de Deus”¹⁰ quase tanto quanto do “evangelho de (do) Cristo”.¹¹ Mais notável é o fato de que ele introduz o assunto, e sua exposição em Romanos, como o “evangelho de *Deus* (Rm 1,1), para ser contrabalançado um pouco depois pela referência ao evangelho do seu [de Deus] *Filho*” (1,9). Esta é uma entre uma série de afirmações contrabalançadoras que Paulo faz na abertura de Romanos e sugere que ele estava deliberadamente indicando (mas não tocava a trombeta) que sua cristologia, e conseqüentemente também seu entendimento do “evangelho de Cristo”, estava totalmente coerente com o seu entendimento de Deus, na verdade uma parte deste entendimento. O mesmo ocorre em 2,16: o julgamento é de Deus, mas será “segundo o meu evangelho,¹² por Jesus Cristo”.¹³ Portanto, não deveria causar nenhuma surpresa aos leitores de Paulo, ao chegarem à resposta de Paulo à sua acusação e virem que a centralidade de Cristo Jesus é plenamente contrabalançada pela ênfase em Deus como o

⁵Ver também Cl 1,5.

⁶1Ts 1,5; 2,2.4.8.9; 3,2.

⁷Fl 1,5.7.12.16.27 (duas vezes); 2,22; 4,3.15.

⁸1Cor 6,14; 15,43; 2Cor 13,4; cf. 1Cor 4,20.

⁹1Cor 1,18.24; 2,4-5; 2Cor 1,8; 4,7; 6,4-10; 12,9; 13,4. Cf. Penna, *Paul* 1.169-80.

¹⁰Rm 1,1; 15,16; 2Cor 11,7; 1Ts 2,8.9.

¹¹Rm 15,19; 1Cor 9,12; 2Cor 2,12; 9,13; 10,14; Gl 1,7; Fl 1,27; 1Ts 3,2; “o evangelho do seu Filho” (Rm 1,9); “o evangelho de nosso Senhor Jesus” (2Ts 1,8).

¹²“Segundo” deve significar que Paulo vê o evangelho como critério ou para a afirmação feita ou para o próprio julgamento (ou ambos). Ver mais detalhes abaixo em §21.2a.

¹³“Por Cristo Jesus” provavelmente deve ser tomado com o verbo “julgar” (como pensa a maioria). Sobre Cristo como futuro juiz ver adiante §§12.2-3.

iniciador (3,21-26).¹⁴ O evangelho de *Cristo* justifica e defende a fidelidade de *Deus*.¹⁵

Dada a importância do termo para Paulo, convém explicar de onde veio. Um aspecto que chama a atenção é a ausência do substantivo singular na LXX (e de qualquer equivalente hebraico) e o desconhecimento da forma singular nos textos gregos da época.¹⁶ Evidentemente estamos, então, diante de um neologismo, ou pelo menos da adaptação de um termo para novos usos. Para explicar isso, alguns¹⁷ sugeriram que Paulo, ou seus predecessores judeus cristãos de língua grega, adaptaram a forma singular da forma plural mais conhecida “boas notícias”, usada especialmente no contexto do culto a César.¹⁸ Mas quando o pensamento é o do “evangelho de Deus”, a origem muito mais provável é o tema muito comum na LXX (expresso pelo verbo *euangelizomai*) de proclamar boas notícias da parte de Deus e a respeito de Deus.¹⁹

Particularmente significativa é a mensagem constante de encorajamento de Isaías numa sequência de profecias.²⁰ Is 40,9 convida “o pregador de boas notícias”²¹ a proclamar às cidades de Judá: “Eis vosso Deus!” De maneira semelhante Is 52,7 louva ao que prega (*euangelizomenos*) coisas boas, que anuncia a salvação (*soteria*), que diz a Sião: “Teu Deus reina”. 60,6 contempla os exilados que, ao voltarem, anunciam as boas novas (*euangelizontai*) da “salvação do Senhor (*soterion*)”. De todas as passagens a mais notável é Is 61,1-2:

¹⁴Rm 3,21-26 –

...a justiça de Deus
manifestou-se

...a justiça de Deus – pela fé em Jesus Cristo...

São justificados por sua graça – em virtude da redenção que é Cristo Jesus
que Deus expôs como propiciação – mediante a fé, no seu sangue
para demonstrar sua justiça...

na paciência de Deus, para demonstrar

sua justiça... para mostrar-se justo

e para justificar – aquele que crê em Jesus

¹⁵Ver acima §2.5 e adiante §19.

¹⁶As poucas referências têm o sentido de “recompensa de boas notícias” dada ao mensageiro (LSJ, *euangelion*).

¹⁷Particularmente Strecker, *Eschaton* 183-228; também *euangelion*, *EDNT* 2.71; *Theologie* 355-57.

¹⁸Referências em LSJ, *euangelion*; cf. *NDIEC* 3.12-15.

¹⁹Sl 40,9; 68,11; 96,2; Is 40,9; 52,7; 60,6; 61,1; Jl 2,32; Na 1,15.

²⁰Em cada caso a LXX difere do hebraico, mas não significativamente para os nossos fins aqui.

²¹Ou a própria Sião, ou alguém que prega “a Sião”.

O Espírito do Senhor Deus está sobre mim,
 porque o Senhor me ungiu;
 enviou-me a anunciar a boa nova (*euangelisasthai*) aos pobres,
 a curar os quebrantados de coração
 e proclamar (*keryxai*) a liberdade aos cativos,
 a libertação aos que estão presos,
 a proclamar um ano de favor do Senhor...

Sabemos que este tema isaiano exerceu influência na reflexão teológica judaica da época de Jesus. *Salmos de Salomão* 11,1 claramente reflete Is 52,7: “Soai em Sião a trombeta de sinal do santuário; anunciai (*keryxate*) em Jerusalém a voz do que traz boas novas (*euangelizomenou*)”. E há diversas alusões a Is 61,1 nos documentos de Qumrã. 11QMelch 2,15-24 é exposição explícita de Is 52,7 e 61,1-3, aplicada à situação da seita.²²

Portanto não surpreende que tenhamos a forte tradição de que também Jesus usou Is 61,1-2 para fornecer-lhe uma espécie de plano para sua própria missão.²³ E a tradição de usar Is 52,7 e 61,1 na exposição do evangelho evidentemente se desenvolveu muito rapidamente no cristianismo primitivo,²⁴ como confirma a citação de Is 52,7 por Paulo em Rm 10,15.

Assim, a explicação mais óbvia do uso que Paulo faz de *euangelion* é que o substantivo singular foi introduzido na primeira missão de língua grega como o substantivo apropriado para combinar com o uso desses textos ao falar sobre a boa nova proclamada por e a respeito de Jesus.²⁵ Para ser mais preciso, é muito provável que foi o próprio Paulo quem cunhou *euangelion* como um novo termo técnico para a sua própria proclamação.²⁶ Paulo é bem conhecido pelas adap-

²²Ver também 1QH 18,14; 4Q521 12; cf CD 2,12. Collins, *Scepter* (§8 n. 1) 132 n. 89, acha que o autor do hino em 1QH18,14 aplica a profecia de Is 61 a si mesmo. Sobre 4Q521 ver Collins, *Scepter* 117 ou García Martínez 394. Collins 11 traz CD 2,9 em vez de 2,12.

²³Mt 11,5/Lc 7,22; Lc 4,16-21; cf. Lc 6,20/Mt 5,3. É particularmente notável o paralelo entre Mt 11,5/Lc 7,22 e 4Q521: “ele curará os feridos, dará vida aos mortos, e pregará a boa nova aos pobres...” (4Q521 12); “...os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados” (Mt 11,5/Lc 7,22).

²⁴At 4,27; 10,36.38 (aludindo a Is 52,7 e 61,1 em seqüência); Ef 2,17; 6,15; Ap 1,6 e 5,10 provavelmente refletem Is 61,6. A melhor explicação para as referências de Atos é que Lucas se baseou numa tradição mais antiga.

²⁵Ver ainda Stuhlmacher, *Evangelium*; também “Gospel” 149-72; Goppelt, *Theology* 2.111-12; Wilckens, *Römer* 1.74-75; cf. O’Brien, *Gospel* 77-81.

²⁶Ao falar do evangelho em Rm 1,16 (“eu não me envergonho do evangelho”) Paulo podia ecoar as palavras do próprio Jesus preservadas em Mc 8,38/Lc 9,26 (C. K. Barrett, “I Am Not Ashamed of the Gospel”, *New Testament Essays* [Londres: SPCK, 1972] 116-43).

tações de vocabulário antigo a usos novos para expressar a rica novidade da mensagem cristã.²⁷ Em nosso caso podemos especular ainda que foi devido à influência de Paulo que o termo entrou em uso em Marcos,²⁸ em que é distintivo,²⁹ e assim passou a significar o evangelho escrito.³⁰ Seja como for, Paulo certamente foi o primeiro, quanto sabemos, a resumir a mensagem cristã como o “evangelho”. E seu uso do termo certamente estabeleceu sua significação e centralidade na teologia cristã.³¹ Por isso sua maneira de entender o “evangelho” é de interesse especial.

§7.2 “Segundo as Escrituras”

O segundo aspecto importante do discurso de Paulo sobre o evangelho de Jesus Cristo é sua preocupação em insistir que este evangelho não era *novidade* ou uma mudança inesperada nos desígnios de Deus. Muito pelo contrário. Sua afirmação inicial em Romanos imediatamente define o “evangelho de Deus” como “aquele que fora prometido anteriormente por meio dos seus [de Deus] profetas nas Sagradas Escrituras” (Rm 1,1). Quando ele anuncia o tema da carta (1,16-17) — o evangelho como “a força de Deus para a salvação de *todo aquele* que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego; porque nela a justiça de Deus se revela da fé para a fé” — imediatamente acrescenta “conforme está escrito” e passa a citar a sua autorização escriturística (Hab 2,4).³² E quando retorna da sua acusação (1,18-3,20) para indicar a resposta do evangelho (“Agora, porém, independentemente da lei, se manifestou a justiça de Deus”), mais uma vez acrescenta imediatamente: “testemunhada pela lei e pelos profetas” (3,21). Assim também, à medida

²⁷Os outros exemplos mais importantes são “graça” (*charis*) e “amor” (*agape*); ver abaixo §13.2.

²⁸Mc 1,1.14.15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,9.

²⁹Dos quatro empregos mateanos, 24,14 e 26,13 foram tirados diretamente de Marcos e 4,23 e 9,35 provavelmente foram modelados sobre Mc 1,14-15.

³⁰A transição é mais ou menos visível em Mc 1,1; ver particularmente R.A. Guelich, “The Gospel Genre”, in Stuhlmacher, (org.), *Gospel* 173-208. Ver mais em §9.9 (6) abaixo.

³¹Goppelt, *Theology* 2.114: “Nenhuma testemunha do Novo Testamento... estabeleceu os limites da mensagem de Cristo como o único evangelho de maneira teologicamente mais precisa contra as distorções que surgiram sob as influências judaicas e helenísticas do que Paulo”.

³²Hab 2,4 não é o “texto” para a carta como se a carta fosse posta como uma exposição desse texto em particular: *kathos gegraptai* (“como está escrito”) tem mais o caráter de uma fórmula de validação (ver abaixo n. 43).

que se desdobrou o argumento de Romanos, foi obviamente da maior importância para Paulo poder expor Gn 15,6 de maneira que documentava o seu evangelho (Rm 4). O clímax teológico da exposição da carta é o esforço de sustentar a proposição de que a palavra de Deus *não* falhou (9,6).³³ E a série final de citações escriturísticas (15,9-12) foi sem dúvida para Paulo a melhor maneira de concluir todo seu argumento.

Igualmente importante foi para Paulo poder dizer em Gálatas que a “Escritura preanunciou a Abraão esta boa nova” (Gl 3,8). Nas duas cartas (Gálatas e Romanos) três textos ocupam o centro da sua exposição do evangelho — Gn 15,6; Lv 18,5; e Hab 2,4.³⁴ E Paulo dificilmente consideraria simples questão de forma o fato de poder lembrar aos coríntios que as afirmações centrais do evangelho que lhes pregou estavam “de acordo com as Escrituras” (1Cor 15,3-4).

Aqui dois aspectos exigem um comentário. O primeiro já foi indicado: o grau em que Paulo considerava importante e necessário basear seu evangelho (e assim também sua teologia) nas Escrituras do seu povo. Há cerca de uma centena de citações explícitas da Escritura no corpus paulino.³⁵ Mais de noventa por cento delas encontram-se nas quatro *Hauptbriefe* [cartas principais] (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas), mas como os argumentos teológicos são mais completamente desenvolvidos justamente nessas cartas, isso não nos deve surpreender muito. E se acrescentarmos o número de alusões que formam a textura do tecido teológico de Paulo, o quadro se altera consideravelmente.³⁶ Em outras palavras, a linguagem teológica de

³³Sobre o destaque da Escritura em Rm 9-11 em particular ver H. Hübner, *Gottes Ich und Israel. Zum Schriftgebrauch des Paulus in Römer 9-11* (Göttingen: Vandenhoeck, 1984); J. W. Aageson, “Scripture and Structure in the Development of the Argument in Romans 9-11”, *CBQ* 48 (1986) 265-89; “Typology, Correspondence and the Application of Scripture in Romans 9-11”, *JSNT* 31 (1987) 51-72.

³⁴Gn 15,6 (Rm 4,3-23; Gl 3,6-9); Lv 18,5 (Rm 10,5; Gl 3,12); Hab 2,4 (Rm 1,17; Gl 3,11). É significativo que exatamente estes textos apareçam nas duas cartas nas quais Paulo procura definir seu evangelho em relação à sua matriz judaica. Sobre a exposição que Paulo faz de Hab 2,4 e Gn 15,6 ver abaixo §14.7. Sobre Lv 18,5, ver acima §6.6.

³⁵Estas encontram-se comodamente listadas em Koch, *Schrift* 21-24, e Smith, “Pauline Literature” 268-72.

³⁶As prováveis alusões indicam-se nas margens de Aland²⁶. A lista de Ellis (*Paul's Use* 153-154) é bastante modesta (comparar, p. ex., meu “Deutero-Pauline Letters”, in J. Barclay e J. Sweet, orgs., *Early Christian Thought in Its Jewish Context* [Cambridge: Cambridge University, 1996] 130-44). Mas indica o contrabalanço. Hays, *Echoes*, demonstrou a importância de reconhecer tais alusões para apreciar melhor os argumentos de Paulo.

Paulo era de modo geral a linguagem da Escritura. A Escritura formava “a infra-estrutura da sua teologia”.³⁷

A lógica teológica da preocupação da Paulo também é clara. Esses textos eram “Escritura”,³⁸ “as Sagradas Escrituras” (Rm 1,2),³⁹ “os oráculos de Deus” (Rm 3,2).⁴⁰ Como tais, elas já haviam sido reconhecidas como afirmações ou oráculos escritos divinamente autorizados,⁴¹ um status que Paulo simplesmente considerava óbvio. Daqui os apelos para “a Escritura”,⁴² o uso da fórmula “(como) está escrito”⁴³ e a inferência de que a Escritura fala como viva voz de Deus.⁴⁴ Para apreciar a teologia de Paulo é importante compreender que nada disso mudou pela conversão de Paulo. Pelo contrário, tornou-se ainda mais importante para ele poder dizer que seu evangelho estava “de acordo com as Escrituras”.

Todavia, o outro aspecto parece de certa forma contrariar o primeiro. É a liberdade que Paulo evidentemente sentia ao citar a Escritura, sua aparente facilidade de aplicar a um texto escriturístico uma interpretação que seus contemporâneos poderiam considerar forçada. Este aspecto comporta duas considerações.

³⁷Deliberadamente repito o subtítulo de C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Substructure of the New Testament Theology* (Londres: Nisbet, 1952 = New York: Scribner, 1953). Ellis, *Paul's Use* 116, observa que grande parte do vigor da teologia de Paulo pode ser ligado ao uso específico de textos do AT (ver também 125); de maneira semelhante Koch, *Schrift* 285-99. Hanson vê Paulo escrevendo midraxes em diversos pontos das suas cartas (*Studies* 167 – referindo-se a Rm 6,7; 8,19-21.33-34.34-39; 11,17-24; 1Cor 5,6-8; 10,14-21; 2Cor 4,13-15; 5,19-6,2; Gl 3,18-20; Cl 2,14-15). Ele define “midrax” como “meditação escrita sobre o significado de uma passagem da Escritura visando a explorar seu sentido pleno” (*Studies* 205). Ver também Aageson, *Written Also for Our Sake*, e Hübner, *Theologie* Vol. 2.

³⁸O singular usa-se 8 vezes no corpus paulino (ver nn. 42 e 44 abaixo) e já fora usado por outros para indicar a coletividade das Escrituras (Filon, *Mos.* 2.84; *Ep. Arist.* 155,168).

³⁹Cf. Filon, *Fuga* 4; *Spec. Leg.* 1.214; *Heres* 106,159.

⁴⁰Paulo reflete aqui o uso anterior da LXX (Nm 24,4 [B]; 24,16; Dt 33,9; Sl 12,6 [LXX 11,7]; 18,30 [LXX 17,31]; 107 [LXX 106],11; 119[LXX 118],11.103.148; Sb 16,11). Ver também meu *Romans* 131.

⁴¹As Escrituras em questão terão sido mais ou menos os livros contidos em nosso AT (cf. o prólogo do Eclo; Josefo, *Ap.* 1.37-42; 4 *Esdras* 14,37-48), embora o conceito de cânon fixo e fechado como tal ainda não fosse evidente, como indica o âmbito mais amplo da LXX. Em todo caso o grosso das referências de Paulo (80%) são ao Pentateuco, a Isaías e aos Salmos (Smith “Pauline Literature” 273).

⁴²Rm 4,3; Gl 4,30.

⁴³Rm 1,17; 2,24; 3,4.10-12; 4,17; 8,36; 9,13.33; 10,15; 11,8.26-27; 12,19; 14,11; 15,3.9.21; 1Cor 1,19.31; 2,9; 3,19; 9,9; 10,7; 14,21; 15,45; 2Cor 4,13; 8,15; 9,9; Gl 3,10.13; 4,27. Mas ele usa outras fórmulas introdutórias (ver novamente Smith “Pauline Literature” 268-72).

⁴⁴Rm 9,17; 10,11; 11,2; Gl 3,8.22; também 1Tm 5,18. Em outras passagens é Deus quem fala o texto escriturístico (Rm 9,25; 2Cor 6,2.16. Ver também Koch, *Schrift* 258-73, sobre “a função argumentativa das citações escriturísticas”).

De um lado há a questão da forma do texto que Paulo usa, questão um tanto dificultada pela incerteza quanto à(s) forma(s) de texto de que Paulo dispunha.⁴⁵ Mas o recente estudo de Christopher Stanley trouxe uma contribuição definitiva ao concentrar-se unicamente nessa questão. O estudo confirma que Paulo certamente deve ter praticado uma manipulação deliberada da forma do texto⁴⁶ e fornece uma valiosa análise dos tipos de adaptação.⁴⁷ Mas também mostra que a grande massa das modificações tem pouco efeito sobre o sentido do texto original: eram simplesmente adaptações gramaticais, sintáticas ou de fraseado para ajustar melhor o texto citado à sintaxe e à retórica da carta.⁴⁸ E, mais relevante para o nosso caso, o estudo mostra que tais citações adaptadas (mesmo tendenciosamente adaptadas) eram absolutamente características da época. Tanto a literatura greco-romana quanto a judaica oferecem “forte evidência de um *ethos* cultural e literário geral pelo qual a incorporação de elementos interpretativos no teor de uma citação era considerado meio normal e aceitável para fazer avançar um argumento”⁴⁹

Mas, de outro lado, há o uso que Paulo fez do texto citado, a interpretação que tirou dele. Em muitos casos, em que o texto é a chave para as afirmações de Paulo, a sua exposição do texto deve ter soado estranha. Algumas delas provavelmente não provocavam muita estranheza — uso incomum, mas não impróprio de texto escriturístico.⁵⁰ Já em outros, ainda que as técnicas exegéticas fossem co-

⁴⁵Seu texto primário era aquele que hoje chamamos a LXX (Smith, “Pauline Literature” 272-75).

⁴⁶Mas isso já era um dado conhecido; ver, p. ex., Ellis, *Paul's Use*.

⁴⁷Stanley encontrou 112 leituras diferentes, “em que pode ser afirmado com razoável certeza que Paulo de fato adaptou o fraseado do texto bíblico” (*Paul* 259). Ele lista seis categorias (260-61): (a) mudanças na ordem das palavras (17); (b) alterações na gramática (16); (c) omissões (46); (d) acréscimos (11); (e) substituições (22); (f) seleção limitada (9). Cf. a estatística um pouco diferente de Koch (*Schrift* 186-90); mas substancialmente é a mesma coisa.

⁴⁸Stanley, *Paul* 262-63; ver também 342-46. Ele também observa que “Paulo não se preocupa em ocultar dos seus ouvintes o fato de que incorporou elementos interpretativos no fraseado das suas citações”; por exemplo, “em Rm 10,11 Paulo cita Is 28,16 numa forma diferente daquela que usara apenas dois versículos antes em Rm 9,33” (264; ver ainda 346-48).

⁴⁹Stanley, *Paul* 337; ver também as suas conclusões em 291,337, e sua seção final sobre “Forma e liberdade” (350-60). P. ex., “‘Versões interpretativas’ são, portanto, parte integrante de toda apresentação pública de um texto escrito” (352); e sua aprovação de uma frase usada por Shemaryahu Talmon, “liberdade controlada de variação textual” (354). Tal constatação torna superfúas discussões anteriores (como, p. ex., em Hanson, *Studies* 145-49).

⁵⁰Ver, p. ex., Rm 10,18; 11,8-10; 12,19; 1Cor 9,9 (e 1Tm 5,18); 1Cor 14,21; 2Cor 8,15; Gl 4,27; e possivelmente até a *maneira* como os textos são usados (ainda que a serviço da cristologia) em 1Cor 10,4; 15,45 e Ef 4,8-10.

nhecidas, as conclusões certamente terão sido controversas.⁵¹ Posteriormente veremos como isso se relaciona com dois dos seus textos-chave — Gn 15,6 e Hab 2,4.⁵² E já observamos a inversão exegética que Paulo tenta na sua corrente de textos em Rm 3,10-18.⁵³ Ele tenta conseguir o mesmo feito mais adiante em Romanos. Em particular poderíamos notar 9,25-26 — textos sobre a restauração de Israel aplicados aos gentios; 10,6-8 — um texto sobre a praticabilidade da lei aplicada à “palavra da fé”; e 10,13 — “o Senhor” que segundo a previsão de Joel o resto [de Israel] invocará, entendido como Cristo.⁵⁴ Na carta aos Gálatas surgem questões semelhantes com as afirmações exegéticas de Gl 3,8.10 e 16.⁵⁵ E a inversão mais surpreendente de todas, a “alegoria” de Gl 4,21-30,⁵⁶ termina com o conselho de Sara de expulsar Agar e Ismael (Gn 21,10) provocativamente transformada no conselho equivalente de que os perseguidores judeus dos cristãos devem ser expulsos da mesma maneira.⁵⁷

Ao avaliar esse material devemos distinguir a questão do princípio hermenêutico que está por trás desse uso da questão das técnicas exegéticas empregadas. Quanto a esta última, “Paulo era sob todos os aspectos homem do seu mundo”.⁵⁸ Quanto à primeira, o princípio é claro e pode ser resumido na frase: Jesus como o Cristo. Foi a convicção de que os desígnios de Deus haviam sido e estavam sendo realizados no Messias Jesus que deu a Paulo a chave hermenêutica para ler e entender as Escrituras.⁵⁹ Que este era o princípio efetivo e definitivo de Paulo resulta com suficiente clareza de passagens tais como Rm 9,33; 10,13; 15,3; 1Cor 10,4 e Gl 3,16. Mas só em uma passagem ele o declara explicitamente. É no midraxe de 2Cor 3,7-18 e mais explicitamente em 3,14: “até hoje o mesmo véu permanece quando lêem o An-

⁵¹Não surpreende que os exemplos principais sejam das duas cartas em que Paulo aparece num debate intenso com sua herança judaica (Gálatas e Romanos).

⁵²Ver abaixo §14.7. Mas comparar sua interpretação relativamente tradicional de Lv 18,5 — se estou certo (ver acima §6.6).

⁵³Ver acima §5.4 (6).

⁵⁴Sobre os últimos dois textos ver mais em §23.3 e §10.4d.

⁵⁵Sobre 3,10 em particular ver abaixo §14.5c.

⁵⁶Sobre a significação do uso de Paulo do termo “alegoricamente” em Gl 4,24 e paralelos com Filon, ver meu *Galatians* 247-48; sobre a discussão maior referente a tipologia e alegoria, ver, p. ex., meu *Unity* 85-87, 89-91.

⁵⁷Ver acima §6.5d; e também meu *Galatians* 256-59.

⁵⁸Uso aqui as palavras de Stanley, *Paul* 291.

⁵⁹É muitas vezes citado o comentário não desenvolvido de Hooker: “Para ele [Paulo] é axiomático que o verdadeiro sentido da Escritura estava oculto e só agora se tornou manifesto em Cristo” (“Beyond” 151).

tigo Testamento porque (só) em Cristo é tirado". Quer o sujeito do verbo final seja "o Antigo Testamento", quer "o véu",⁶⁰ a questão real é a mesma: que só "em Cristo" é levantado o véu que impede a compreensão correta do antigo ministério (de Moisés) como *antiga* aliança.⁶¹

Só temos que acrescentar que este não era princípio arbitrariamente escolhido, ou que estimulasse ou permitisse técnicas interpretativas arbitrárias.⁶² Já assinalamos que a citação paulina de textos estava inteiramente de acordo com a prática da época. E reconhecer que Paulo possuía uma perspectiva hermenêutica particular é apenas colocá-lo lado a lado com leitores atentos (diferentes de ouvintes desatentos) de todas as gerações. Assim pode manter-se de pé nossa conclusão anterior: como crente no Messias Jesus, Paulo continuava a respeitar e a usar as Escrituras judaicas como palavra de Deus. Tampouco, talvez seja necessário acrescentar, o princípio hermenêutico que Paulo aplicava (ou a lente através da qual lia) pode ser honestamente descrito como antijudaico.⁶³ Pois o fato de um judeu reconhecer outro judeu como Messias e interpretar a Escritura judaica de acordo com isso, dificilmente pode ser chamado antijudaico. Todavia, mais uma vez saímos do assunto imediato e indicando questões mais amplas, às quais deveremos retornar.⁶⁴

§7.3 Fórmulas querigmáticas e confessionais

O terceiro aspecto digno de nota no discurso introdutório de Paulo sobre o evangelho em Romanos é seu uso imediato de uma tradição cristã mais antiga. Em Rm 1,1-4 ele interrompe a saudação epistolar normal inserindo aquilo que a maioria considera uma fórmula pré-paulina (1,3-4).⁶⁵

⁶⁰Sobre a discussão ver, p. ex., Furnish, 2 *Corinthians* 210, e Hafemann, *Paul* (§6 n. 1) 380-81.

⁶¹Ver também Koch, *Schrift* 335-41, 344-53; Hays, *Echoes* 140-49; também Hanson, *Studies*, cap. 11 (ainda que sua "doutrina do Cristo preexistente" tenda a distorcer sua discussão); e Aageson, *Written*.

⁶²Ver também meu *Unity* 93-102.

⁶³Tenho aqui em mente a muito citada tese de R. Ruether, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: Seabury, 1974), de que o antijudaísmo é a "mão esquerda" da cristologia clássica. Por mais justificada que se tenha tornado a crítica, dificilmente pode ser usada contra os primeiros cristãos.

⁶⁴Ver abaixo §§14,19 e 23.

⁶⁵Há considerável consenso a favor do reconhecimento do uso de uma fórmula pré-paulina, embora o seu conteúdo preciso e seu teor sejam discutidos; ver meu *Romans* 5-6; Fitzmyer, *Romans* 229-30.

¹...o evangelho de Deus, ²que ele já prometera por meio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras, ³e que diz respeito a seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne ⁴e estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos segundo o Espírito de santidade.

E voltando da acusação da humanidade (1,18-3,20) à sua exposição da resposta do evangelho, encontramos o mesmo aspecto: Paulo busca quase instintivamente, ou assim parece, uma formulação que outros reconheceriam (3,21-26):⁶⁶

²¹...se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela lei e pelos profetas... ²⁴Eles são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus, ²⁵que Deus expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé, para manifestar sua justiça, pelo fato de ter deixado sem punição os pecados de outrora, ²⁶no tempo da paciência de Deus...

Na década de 1960 e no início dos anos 70 foi realizado um intenso trabalho sobre a questão das fórmulas pré-paulinas e os resultados substanciais desses estudos ainda continuam válidos.⁶⁷ Diversas variações de fórmulas que presumivelmente serviam como sumários ou até respostas litúrgicas podem ser identificadas simplesmente pela regularidade da sua forma e pela frequência com que são repetidas.⁶⁸ (1) Fórmulas de ressurreição — “Deus o ressuscitou dentre os mortos”.⁶⁹ (2) Fórmulas “morreu por” — “Cristo morreu por nós”.⁷⁰ (3) Fórmulas “entregue (*paradidomi*)” — “ele foi entregue (ou entregou-se) (pelos nossos pecados)”⁷¹ (4) Fórmulas combinadas —

⁶⁶Há, novamente, um consenso substancial sobre o uso de material pré-formado (3,25-26a), embora também aqui se discuta sobre o pormenor e particularmente se v. 24 também deve ser considerado parte da tradição mais antiga. Ver, p. ex., Stuhlmacher, *Reconciliation* 96-97; também *Romans* 163-64; Kraus, *Tod Jesu* (§9 n. 1) 15-20; Fitzmyer, *Romans* 342-43; diversamente Campbell, *Rhetoric* (§9 n.1) 37-57.

⁶⁷Kramer, *Christ* 19-44; Neufeld, *Confessions* 42-68; Wengst, *Formeln* 27-48, 55-104; ver também o mais antigo A. Seeberg, *Der Katchismus der Urchristenheit* (Leipzig, 1903; reimpresso Munich: Kaiser, 1966); Hunter, *Paul* 15-35.

⁶⁸Além disso, alguns acham que 2Cor 5,19 incorpora uma fórmula pré-paulina (ver abaixo §9 n. 125).

⁶⁹Rm 4,24-25; 7,4; 8,11; 10,9; 1Cor 6,14; 15,4.12-20; 2Cor 4,14; Gl 1,1; Cl 2,12; 1Ts 1,10; Ef 1,20; 2Tm 2,8; 1Pd 1,21; At 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37.

⁷⁰Rm 5,6.8; 14,15; 1Cor 8,11; 15,3; 2Cor 5,14-15; 1Ts 5,10; Inácio, *Tralianos* 2,1.

⁷¹Rm 4,25; 8,32; 1Cor 11,23; Gl 1,4; 2,20; Ef 5,2.25; 1Tm 2,6; Tt 2,14; 1 Clemente 16,7.

“Cristo morreu e foi ressuscitado”.⁷² (5) Fórmulas confessionais — “Jesus é Senhor”.⁷³

Alguns questionam a existência dessas fórmulas. E é verdade que não se pode demonstrar conclusivamente que elas são algo mais que o discurso característico de um autor. Mas há três fatores que pesam a favor do reconhecimento de tais fragmentos como fórmulas que Paulo reflete instintivamente. Um é a expectativa de que as primeiras igrejas inevitavelmente teriam desenvolvido tais sumários na sua pregação, catequese e culto. Esta é apenas a experiência quase universal da boa homilética, pedagogia e prática litúrgica. Assim, por exemplo, a passagem de Rm 10,9 quase nos convida a reconhecê-la como o eco de uma profissão batismal: “Se confessares com tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo”.⁷⁴ Nesta sentença quase poderíamos colocar “Deus o ressuscitou dentre os mortos” também entre aspas, como um eco do núcleo da pregação ou da catequese que o batizando apropriou e professou pessoalmente nas palavras “Jesus é Senhor”. O fato de que a profissão pode ser identificada em contextos de culto (1Cor 12,3), de anúncio do evangelho (2Cor 4,5) e de parênese (Cl 2,6) reforça a expectativa acima indicada. E a presença de “palavras fiéis” nas cartas pastorais⁷⁵ e daquilo que parece ser cantos litúrgicos no Apocalipse (sem dúvida usados tanto na terra como no céu!)⁷⁶ confirma esse quadro geral.

A segunda consideração a favor da tese de que Paulo usava fórmulas preexistentes é o ponto já assinalado, isto é, o fato de que essas frases aparecem muito regularmente e não só na literatura

Ver Wengst, *Formeln* 55-77; V. P. Furnish, “‘He Gave Himself (Was Given) Up...’: Paul’s Use of a Christological Assertion”, in A. J. Malherbe e W. A. Meeks, orgs., *The Future of Christology*, L. E. Keck FS (Minneapolis: Fortress, 1993) 109-21.

⁷²Rm 4,25; 8,34 (14,9); 1Cor 15,3-4; 2Cor 5,15; 13,4; 1Ts 4,14. Só em 1Ts 4,14 diz que Jesus ressuscitou; nos outros lugares a fórmula fala da ressurreição de Jesus como ação de Deus.

⁷³Rm 10,9; 1Cor 8,6; 12,3; 2Cor 4,5; Fl 2,11; Cl 2,6; Ef 4,5; At 2,36; 10,36; Jo 20,28.

⁷⁴Esta pode ser a mais antiga profissão de fé cristã que temos (ver Neufeld, *Confessions* 51); ver também meu *Romans* 607-8). Podem ser identificadas outras profissões (Neufeld, *Confessions* caps. 4-7; Wengst, *Formeln* cap. 2) mas não facilmente nas cartas paulinas não contestadas.

⁷⁵Tradição querigmática — 1Tm 1,15; 2Tm 2,11; Tt 3,5-8; tradição eclesial — 1Tm 3,1; cf. Tt 1,9; tradição ética — 1Tm 4,8-9; 2Tm 2,11-13.

⁷⁶Ap 4,8.11; 5,9-10.12.13; 7,10.12; 11,15.17-18; 15,3-4. Também poderíamos mencionar os antigos hinos preservados em Lc 1-2 (1,46-55.68-79; 2,14.29-32) e os que se identificam em outros lugares do corpus paulino (Fl 2,6-11; Cl 1,15-20; 1Tm 3,16). Mas a questão não depende da sua identificação.

paulina. Isso sugere uso comum da fé e da expressão desta fé. Isso, por sua vez, sugere que formulações resumidas como estas eram hábito bastante difundido nas primeiras igrejas cristãs.

A terceira consideração leva-nos de volta à nossa questão atual no acompanhamento da exposição teológica de Paulo em Romanos. É a brevidade da passagem central, Rm 3,21-26. É realmente surpreendente que, depois de acusação tão elaborada e extensa (1,18-3,20), Paulo se contentasse com dar o núcleo da sua resposta a ela em apenas seis versículos. A razão óbvia disso é que ele podia citar um resumo que era indiscutível (para os leitores cristãos). Construindo sua resposta em torno de uma formulação amplamente reconhecida que descreve a eficácia da morte de Jesus, ao mostrar a justiça salvífica de Deus com relação aos pecados, Paulo podia responder brevemente e ao mesmo tempo eficazmente. Isso é ainda mais surpreendente, se considerarmos que escrevia a comunidades (em Roma) que não conhecia pessoalmente. Em outras palavras, Paulo podia supor que semelhante fórmula, ou esta fórmula particular, era de tal natureza que os seus leitores concordariam com ela. Isso, por sua vez, deve significar que, ao usar a fórmula, Paulo não acrescentava nada que a alterasse ou qualificasse significativamente;⁷⁷ caso contrário, não poderia ter feito essa suposição e teria que defender sua resposta mais cautelosa e minuciosamente.

Tudo isso enfatiza a convicção de Paulo segundo a qual as afirmações cristológicas centrais do seu evangelho estavam em continuidade direta com o evangelho que já fora pregado antes da sua conversão. A questão não é simplesmente que ele podia fazer esta afirmação (uma afirmação que outros poderiam questionar). A questão é, antes, que ele podia supor e de fato supunha que essas formulações sumárias seriam reconhecidas e aceitas como expressões de fé compartilhada por todas as igrejas às quais escrevia. Faz isso explicitamente em 1Cor 15,1-3: que

o evangelho que vos anunciei (*euangelisamen*), que recebestes (*parelabete*), no qual permanecestes firmes, e pelo qual sois salvos...[é o evangelho] que eu também recebi (*parelabon*)...

⁷⁷Ver a breve discussão em meu *Romans* 163-64. Uma inserção “mediante a fé” (3,25) ou o acréscimo do v. 26 para estender um conceito mais estreito da justiça divina (para Israel do passado e do presente) aos que crêem em Jesus em geral (p. ex., Stuhlmacher, *Reconciliation* 103-5; Martin, *Reconciliation* 85-88; outros citados em meu *Romans* 175) seriam considerados como tal modificação? Cf. a discussão em Fitzmyer, *Romans* 342-43; e ver mais em §9.2 (1) abaixo.

A continuidade desse evangelho e a autoridade que está atrás dele não era simplesmente a das Escrituras. Também era a das primeiras formulações da fé comum em Cristo. Se isso também significava continuidade com a proclamação do próprio Jesus é questão à qual retornaremos em §8.

§7.4 O apocalipse de Jesus Cristo

Todos os pontos acima foram tomados da maneira notavelmente paralela com que Paulo abre Romanos (1,1-4) e pronuncia a declaração-chave do evangelho (3,21-26): (1) referência ao evangelho (1,1; 3,21-22); (2) confirmação escriturística (1,2; 3,21); e (3) uso da tradição cristã já estabelecida (1,3-4; 3,25-26). Todavia o último ponto em particular parece encontrar-se em certa tensão (alguns sem dúvida diriam “contradição”) com afirmações explícitas de Paulo na sua carta mais polêmica — Gálatas. Ali insiste “que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, pois eu não o recebi nem aprendi de algum homem, mas por revelação (*apokalypsis*) de Jesus Cristo” (Gl 1,11-12). Como Paulo podia negar que recebera o evangelho por mediação humana e por outro lado afirmar que seu evangelho estava de acordo com a tradição que recebeu?

A menos que nos contentemos com concluir que Paulo era totalmente inescrupuloso em suas mudanças e manobras (um julgamento que devemos hesitar em fazer a respeito de qualquer pessoa), a resposta deve ser algo na linha do que segue. O que Paulo recebeu e pregou, e refletiu em suas cartas, foi de fato a convicção cristã comum de que “Cristo morreu (por nós) e foi ressuscitado (dentre os mortos)”. Esta consistia na profissão compartilhada e no vínculo que mantinha unidas as primeiras igrejas cristãs, apesar de toda a sua diversidade, no único evangelho. Mas na estrada de Damasco Paulo convenceu-se não só dessa afirmação confessional central, mas também de que agora Jesus devia ser anunciado aos gentios. É este último ponto que Paulo focaliza na sua referência mais explícita à sua conversão: Deus revelou “em mim o seu Filho, para que eu o evangelizasse (*euangelizomai*) entre os gentios” (Gl 1,15-16).⁷⁸ Este

⁷⁸Foi por isso que muitos comentadores preferiram falar da “comissão” de Paulo em vez de sua “conversão” (particularmente Stendahl, *Paul* 7-23). Sobre esse ponto deve-se notar o eco evidentemente deliberado do chamado profético de Jeremias (Jr 1,5) e do Servo de Javé (Is 49,1-6) em Gl 1,15-16. Ver também §14.3d abaixo.

é o ponto principal em outras referências (1Cor 9,1; 15,8-11). E isso confirma-se pela mesma ênfase nas três narrativas dos Atos sobre a conversão de Paulo.⁷⁹

Era esta interpretação do evangelho compartilhado que Paulo via como sua responsabilidade primária realizar e proclamar. O Cristo ressuscitado nomeara-o apóstolo (1Cor 9,1; 15,8). Isto é, não para apostolado geral, mas especificamente, como “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13). Evidentemente foi esse modo de entender o evangelho a ser pregado por ele como apóstolo que atribuía diretamente a Deus, por meio de Jesus Cristo (Gl 1,1). Era o evangelho assim recebido e assim entendido que estava tão ansioso por manter e defender nas apaixonadas negações de Gl 1,16-22 e 2,3-6. Como foi também este evangelho em relação a cuja confirmação (finalmente) pela liderança de Jerusalém ele estava tão ansioso na sua segunda viagem a Jerusalém, após a sua conversão (2,1-2).⁸⁰ O embaraço de Rm 1,15 (o “propósito de Paulo de levar o evangelho também a vós que estais em Roma”)⁸¹ explica-se precisamente por este fato: era da essência do seu evangelho que ele devia ser pregado aos gentios. Era *por isso* que ele não se envergonhava “do evangelho, pois ele é a força de Deus para a salvação de *toda aquela* que crê, em primeiro lugar do judeu, mas *também do grego*” (1,16).⁸²

A solução da tensão entre Gl 1 e 1Cor 15,1-7 confirma que o senso da missão de Paulo como apóstolo dos gentios era característica própria da maneira de Paulo entender o evangelho desde o início. Isso geralmente é questionado por aqueles que deduzem que a revolução na teologia de Paulo ocasionada pelo seu encontro na estrada de Damasco se concentrava mais imediatamente na lei.⁸³ Então a lógica teológica seria: se a lei não é mais o meio para a salvação, o evangelho pode ser livremente oferecido aos gentios.

⁷⁹At 9,15; 22,15; 26,16-18.

⁸⁰Ver também meu “The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2”, *Jesus, Paul and the Law* 108-28.

⁸¹Por “embaraço” entendo o aparente conflito com 15,20; ver acima n. 3.

⁸²Ver também a tese de S. Mason, “‘For I Am Not Ashamed of the Gospel’ (Rom. 1.16): The Gospel and the First Readers of Romans”, in Jervis e Richardson, *Gospel* 254-87: “que Paulo foi o primeiro cristão a usar a linguagem *euangelion* e que ele a usou com referência particular à sua missão aos gentios...” (287, referindo-se à sua discussão em 277).

⁸³P. ex., Wilckens, “Bekehrung” 15,18,23-25; uma ênfase repetida de Stuhlmacher, “The End of the Law”, *Reconciliation* 139-41; “The Law as a Topic of Biblical Theology”, *Reconciliation* 110-33 (aqui 124); *Theologie* 285,313; Kim, *Origin* 3-4 e *passim*; Dietzfelbinger, *Berufung* 90,105-6,115,118,125,144-45.

Em parte alguma Paulo diz algo semelhante a isso. Uma lógica diferente sugerem-na três fatores. (1) Sua própria ênfase na sua missão semelhante à de profeta “para as nações”.⁸⁴ (2) A implicação de que seu “zele” como perseguidor fora contra os judeus (helenistas) que pregavam Jesus aos gentios, de sorte que foi convertido (invertido) para seguir o curso ao qual se opusera tão violentamente.⁸⁵ (3) A continuação do seu reconhecimento da lei, *não* como dispensadora da vida, mas como ordenadora da vida do povo de Deus.⁸⁶ Estes fatores sugerem uma lógica teológica um pouco diferente: se o evangelho é para os gentios, o que significa isso para a continuação do papel da lei para o povo de Deus agora em expansão? Mas, quer seja imediatamente, quer como corolário que se tornou mais claro com o passar do tempo, permanece verdadeiro que sua conversão foi a luz que trouxe nova iluminação a Paulo relativamente à lei. E este é assunto ao qual deveremos voltar.⁸⁷

Mais relevante para o nosso caso, a conversão de Paulo foi a conversão para Paulo o teólogo. Não conversão de uma religião para outra. Ele permaneceu judeu e israelita, embora possamos falar de conversão de uma forma (ou seita) da religião do seu povo (fariseu) para outra (nazareno).⁸⁸ Mas com certeza a conversão de Paulo deve ser vista como fulcro ou ponto de articulação sobre o qual gira toda a teologia de Paulo. E certamente foi o encontro com o Cristo ressuscitado (como ele o percebeu) que constituiu esse fulcro e ponto de articulação. Foi, sem dúvida, uma inversão total de alguns axiomas teológicos básicos (sobre o status de Israel e a importância de preservá-lo) e de conclusões anteriores (Jesus como falso pretendente ao messianismo rejeitado por Deus) que esteve no coração da reconstrução teológica que deve ter seguido. Tudo isso está implícito em 2Cor 4,4-6, em que Paulo fala explicitamente do seu evangelho e em especial Fl 3,7-8. Com que rapidez seguiu esse processo de reconstrução e o que seguiu direta ou imediatamente da experiência da conversão são questões que não precisamos tratar aqui.⁸⁹

⁸⁴Ver acima n. 78.

⁸⁵Ver §14.3c abaixo.

⁸⁶Ver §6.6 acima.

⁸⁷Ver §14 abaixo.

⁸⁸Segal, *Paul* xii-xiv, 6-7, 11, 117.

⁸⁹Mas Kim, *Origin* exagera substancialmente o seu caso. Ver Räisänen, “Call Experience” *passim*; Dunn, “Light” 95-100.

Mas o que não se deve ignorar é a evidência de que a experiência de Paulo exerceu papel vital na reconstrução da sua teologia como cristão e apóstolo. A teologia de Paulo não nasceu nem foi sustentada por puro exercício cerebral. Era sua própria experiência da graça que estava no seu centro.⁹⁰

§7.5 O “*agora*” escatológico

Um ponto final é de importância suficiente para merecer menção separada. A conversão de Paulo não foi para ele apenas ponto de virada numa estrada contínua ou numa superfície ininterrupta. Foi muito mais uma transição para plano diferente. Foi uma passagem de uma era para outra, em certo sentido “resgate do presente mundo mau” (Gl 1,4). Foi para ele o começo da “nova criação”.⁹¹ A ruptura de Paulo com o seu passado foi traumática. Fala de ter sido antinaturalmente antecipado (abortado) no seu nascimento para a nova vida (1Cor 15,8).⁹² Joga no lixo tudo o que estimara anteriormente (Fl 3,7-8).⁹³ O mesmo senso de transformação escatológica é expresso no “mas agora”, com que Paulo começa a sua exposição do núcleo do evangelho em Rm 3,21. Este “agora escatológico” é característica do seu escrever em Romanos e não em outros textos.⁹⁴ E o uso da terminologia de “revelação” nas declarações iniciais do seu evangelho em Romanos é igualmente notável.⁹⁵

Naturalmente, nessa linguagem ouvimos a linguagem do convertido — o contraste branco e preto das distinções que a nova perspectiva trouxe, as sombras nas quais a nova luz jogou os pressupostos antigos. Toda pessoa que pode usar a palavra “revelação” em relação a avanço extraordinário em descoberta intelectual ou reli-

⁹⁰Rm 1,5; 3,24; 5,2.15.17.20-21; 1Cor 3,10; 5,10; Gl 1,15; 2,9.21.

⁹¹2Cor 5,17; Gl 6,15.

⁹²Ver §13 n. 87 abaixo.

⁹³Aqui poderá ser novamente necessário reconhecer a retórica da hipérbole (isto é, maneira legítima de reforçar alguma coisa), de natureza semelhante à exigência aparentemente exagerada do chamado de Jesus ao discipulado (Lc 9,59-62; 14,26).

⁹⁴Rm 3,26; 6,22; 7,6; 11,30; 1Cor 15,20; 2Cor 5,16; Ef 2,13; Cl 1,22.26; 3,8; 2Tm 1,10; analogamente o “agora” em Rm 5,9-11; 8,1; 11,30-31; 13,11; 2Cor 6,2; Gl 2,20; 4,9; Ef 3,5.10; 5,8.

⁹⁵1,17.18 (*apokalypsetai* repetido); 3,21 (*pephanerotai*). Cf. K. Snodgrass, “The Gospel in Romans: A Theology of Revelation”, in Jervis e Richardson, *Gospel* 288-314, que oferece uma lista completa de termos referentes à revelação usados em Romanos (291-92) e conclui: “A revelação não traz o evangelho; o evangelho é revelação” (314).

giosa entenderá algo do que Paulo experimentou e por que se expressou assim. E naturalmente a força do senso de disjunção apocalíptica precisa ser inserida nas continuidades muito reais que, apesar de tudo, foram mantidas.⁹⁶ Seria teologicamente simplista e retoricamente ingênuo tomar a hipérbole apocalíptica de Paulo pelo seu valor nominal, sem referência a outros aspectos da sua teologia. Apesar disso, é da maior importância apreciar o sentido de novidade escatológica que transformou e continuou a sustentar a teologia de Paulo e não desconsiderá-la totalmente a favor de convicções teológicas mais fáceis de traduzir em termos modernos. Pois foi claramente esta “revelação” que criou a nova perspectiva na qual Paulo a partir de então lia as Sagradas Escrituras.⁹⁷ E foi claramente esta nova perspectiva que deu à sua teologia a força cortante tanto no sucesso missionário como na provocação de tantos judeus cristãos seus contemporâneos.

Um corolário inevitável foi que Paulo não podia mais olhar para o seu passado farisaico de maneira desapassionada (e muito menos ainda entusiástica). Se isso significa que sua visão do seu judaísmo nativo era agora distorcida, como muitas vezes foi deduzido, é outra questão que deveremos retomar mais adiante.⁹⁸ Significa que, pelo menos em certo sentido, Paulo reconstruiu sua teologia “partindo da solução para o compromisso”.⁹⁹ Quer dizer, é conclusão inevitável que a partir da sua conversão Paulo teologizasse à luz da “revelação” fundamental “de Jesus Cristo” recebida na estrada de Damasco.¹⁰⁰ Todavia não significa que para racionalizar a sua solução teve de inventar um compromisso.¹⁰¹ Só precisa significar que como crente em Jesus o Messias ele agora reconhecia graves falhas na sua teologia anterior, que o evangelho de Jesus Cristo revelou as falhas no seu “zelo anterior pelas suas tradições antepassadas” (Gl 1,14). Mas esperamos que esses aspectos se tornem mais claros à medida que avançarmos.

⁹⁶Já assinalamos continuidades substanciais acima, não só em §§2 e 3, mas também em §§4-6.

⁹⁷Ver §7.2 acima.

⁹⁸Ver abaixo especialmente §19.

⁹⁹Sanders, *Paul* 442-43.

¹⁰⁰Cf. Segal, *Paul* 28-30, 79, 117-18.

¹⁰¹Como dá a entender Sanders, *Law* (§6 n.1) 68. Comparar F. Thielman, *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Romans and Galatians* (NovTSup 61; Leiden: Brill, 1989), escrito para refutar Sanders. O argumento de Rm 2 pressupõe que judeus como o pré-cristão Paulo tinham que ser convencidos da necessidade de arrependimento mais amplo.

Entretanto, o ponto a enfatizar como conclusão é que o evangelho de Paulo, a resposta divina à acusação divina, estava totalmente centrado em Jesus Cristo. Foi o encontro com Cristo na estrada de Damasco que revolucionou toda a fé e toda a vida de Paulo. Cristo tornou-se a chave para entender o desígnio de Deus para a humanidade e, na verdade, para entender o próprio Deus. Cristo foi a luz que expulsou suas trevas e lhe iluminou as Escrituras. Este encontro de Cristo inverteu todo o seu sistema de valores, e conhecer Cristo tornou-se sua suprema paixão (Fl 3,10). Qual foi, então, o conteúdo crístico do evangelho de Paulo, a substância cristológica da sua teologia?

§8 Jesus o homem¹

§8.1 O que Paulo sabia ou quanto se interessava pela vida de Jesus?

Para Paulo o evangelho era eminentemente o evangelho de Cristo. O que significava isso para Paulo? A resposta mais óbvia é que foi a *morte* de Cristo que deu à proclamação de Cristo seu cará-

¹**Bibliografia:** R. Bultmann, "The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul", *Faith and Understanding: Collected Essays* (Londres: SCM/New York: Harper and Row, 1969) 220-46; J. D. G. Dunn, "Jesus Tradition in Paul", in B. Chilton e C. A. Evans, orgs., *Studying the Historical Jesus: Evaluation of the State of Current Research* (Leiden: Brill, 1994) 155-78; J. W. Fraser, *Jesus and Paul* (Abingdon: Marcham Manor, 1974); V. P. Furnish, *Jesus According to Paul* (Cambridge: Cambridge University, 1993); E. Jüngel, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (Tübingen: Mohr, ³1967); J. Klausner, *From Jesus to Paul* (Londres: Allen e Unwin, 1943); H.-W. Kuhn, "Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches Problem", *ZTK* 67 (1970) 295-320; Kümmel, "Jesus und Paulus", *Heilsgeschehen* 439-56; Ladd, *Theology* 448-55; O. Michel, "Der Christus des Paulus", *ZNW* 32 (1933) 6-31; E. Reinmuth, "Narratio und argumentatio – zur Auslegung der Jesus-Christus-Geschichte im ersten Korintherbrief. Ein Beitrag zur mimetischen Kompetenz des Paulus", *ZTK* 92 (1995) 13-27; R. Riesner, "Paulus und die Jesus-Überlieferung" in Adna et al., orgs., *Evangelium* 347-65; Strecker, *Theologie* 102-12; P. Stuhlmacher, "Jesus tradition im Römerbrief", *Theologische Beiträge* 14 (1983) 240-50; *Theologie* 300-305; M. Thompson, *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13* (JSNTS 59; Sheffield: Sheffield Academic, 1991); A. J. M. Wedderburn, org., *Paul and Jesus: Collected Essays* (JSNTS 37; Sheffield: Sheffield Academic, 1989); D. Wenham, *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995); S. G. Wilson, "From Jesus to Paul: The Contours and Consequences of a Debate", in Richardson e Hurd, orgs., *From Jesus to Paul* 1-21.

§8.4-5 – J. H. Charlesworth, org., *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity* (Minneapolis: Fortress, 1992); J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (New York: Doubleday,

ter de “evangelho”.² A resposta imediata de Paulo à acusação de Rm 1,18-3,20 centraliza-se na morte sacrificial de Jesus (3,24-25). A resposta divina à fraqueza, falha e rebelião humana fora a mesma (5,6-10). Foi a obediência de Cristo, isto é, na morte (Fl 2,7), que respondeu à desobediência de Adão, causadora da morte (Rm 5,18-19). A graça teve efeito nos crentes ao serem batizados na morte de Cristo (6,3-4). Deus resolveu o problema e o poder do pecado condenando o pecado na carne, isto é, na morte de Cristo (8,3). Da mesma forma em outros lugares, por exemplo, é a morte de Cristo “por todos” que forneceu a motivação e a mensagem da missão de reconciliação de Paulo (2Cor 5,14-15.18-21). E as fórmulas que cita tantas vezes (§7.3) todas enfocam a morte e a ressurreição de Jesus.

Desses dados muitos deduzem que a morte (e ressurreição) de Jesus foi a única parte da missão histórica de Jesus que era importante para a teologia de Paulo.³ Seu evangelho foi evangelho de salvação, evangelho de redenção. Seria, portanto, natural se Jesus só fosse significativo para a teologia de Paulo como salvador e pelo seu ato de redenção na cruz.

Essa dedução inicial parece nascer daquilo que encontramos em outras passagens de Paulo. Pois quando pesquisamos o que Paulo realmente diz a respeito do ministério de Jesus, os resultados são extremamente escassos. Ele menciona que Jesus “nasceu de mulher” (Gl 4,4), na circunlocução judaica típica para dizer pessoa humana.⁴ No mesmo contexto menciona que Jesus “nasceu sob a lei” (Gl 4,4); isto é, Jesus nasceu como judeu. Isso se relaciona com a primeira linha da fórmula confessional citada em Rm 1,3-4: “da estirpe de Davi

1995); **N. A. Dahl**, “The Messiahship of Jesus in Paul” and “The Crucified Messiah”, *Jesus the Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress, 1991) 15-25 e 27-47; **J. A. Fitzmyer**, “The Christology of the Epistle to the Romans”, in A. J. Malherbe e W. A. Meeke, orgs., *The Future of Christology*, L. E. Keck FS (Minneapolis: Fortress, 1993) 81-90; **I. Gruenwald** et al., orgs., *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity*, D. Flusser FS (Tübingen: Mohr, 1992); **F. Hahn**, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen: Vandenhoeck, ⁵1995), earlier ET, *The Titles of Jesus in Christology* (Londres: Lutterworth, 1969) 136-239; **M. Hengel**, “Christos’ in Paul”, *Between Jesus and Paul* 65-77, 179-88; **M. Karrer**, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels* (FRLANT 151; Göttingen: Vandenhoeck, 1991); **J. E. Keck**, “‘Jesus’ in Romans”, *JBL* 108 (1989) 443-60; **S. V. McCasland**, “‘Christ Jesus,’” *JBL* 65 (1946) 377-83; **J. Neusner** et al., orgs., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge: Cambridge University, 1987); **Wright**, *Climax* 41-55.

²Ver acima §7 n. 11.

³Ver, p. ex., abaixo §23 n. 114.

⁴Jô 14,1; 15,14; 25,4; 1QS 11,20-21; 1QH 13,14; 18,12-13.16; Mt 11,11.

segundo a carne". É interessante notar que esta profissão inicial é contrabalançada (uma inclusão) pela declaração conclusiva de que "Cristo se fez ministro dos circuncisos para honrar a fidelidade de Deus" (Rm 15,8). Jesus tinha irmãos.⁵ E além disso não temos mais nada. Alusões à "mansidão e à bondade" de Cristo (2Cor 10,1), à sua "compaixão" (Fl 1,8), e ao fato de que "Cristo não buscou sua própria satisfação" (Rm 15,3) podem ser lidas como alusões à sua paixão. E a tradição da instituição da Ceia do Senhor (citada em 1Cor 11,23-26) já faz parte da paixão e também focaliza a morte de Cristo.

Em resumo, Paulo não nos conta quase nada sobre a vida e o ministério de Jesus, com exceção do seu clímax final. Se só possuíssemos as cartas de Paulo, seria impossível dizer muita coisa sobre Jesus de Nazaré, muito menos ainda tentar uma vida de Jesus. Paulo deixa claro que Jesus foi judeu. E este é fato de importância decisiva. Mas além disso, a vida de Jesus parece ser pouco mais que um antecedente suposto e oculto do registro da máxima importância da sua morte. O que faremos com isso para uma apreciação do evangelho e da teologia de Paulo?

Num debate famoso sobre 2Cor 5,16 — "também se conhecemos Cristo segundo a carne, agora já não o conhecemos assim" — foi dito que Paulo se referia a "Cristo segundo a carne". Outrora ele ouvira falar (como perseguidor?) de Jesus ou conhecera o Jesus terreno. Mas agora abandonara totalmente esse conhecimento; o Cristo terreno não era mais importante ou relevante para ele. O Cristo da sua teologia como cristão ("agora") era o Cristo ressuscitado dentre os mortos.⁶ Todavia, essa exegese já não tem peso. Quase com toda certeza em 5,16 *kata sarka* ("segundo a carne") deve ser tomado com o verbo e não com o substantivo: "ainda que outrora tenhamos conhecido Cristo do ponto de vista humano" (NRSV).⁷ Ainda assim, a sentença indi-

⁵1Cor 9,5; Gl 1,19.

⁶P. ex., J. Weiss, *Paul and Jesus* (Londres: Harper, 1909) 41-53; Bousset, *Kyrios* (§10 n. 1) 169: "como pneumático, o Apóstolo corajosamente corta todas as conexões históricas que são pesadas para ele, rejeita as autoridades de Jerusalém e não pretende mais conhecer *Iesous kata sarka*"; Bultmann, *2 Corinthians* 155-56: "O *Christos kata sarka* é Cristo tal como pode ser encontrado no mundo, antes da sua morte e ressurreição. Ele não deve mais ser visto assim..." (cf. a sua *Theology* 1.238-39). Ver a breve resenha das opiniões em Fraser, *Jesus* 46-48, 51-55; C. Wolff, "True Apostolic Knowledge of Christ: Exegetical Reflections on 2 Corinthians 5.14ff", in Wedderburn, org., *Paul* 81-98 (aqui 82-85).

⁷Ver, p. ex., Fraser, *Jesus* 48-50; Furnish, *2 Corinthians* 312-13, 330; Wolff (acima n. 6) 87-91; Thrall, *2 Corinthians* 412-20. "2Cor 5,16 refere-se à virada do entendimento de Cristo pelo apóstolo" (Stuhlmacher, *Theologie* 301).

ca uma transformação substancial na avaliação de Cristo por Paulo. E como a nova avaliação se concentra tanto na morte de Cristo (5,14-15), ainda é possível que a antiga avaliação dera mais importância à vida de Jesus. Afinal, Paulo considerara “o Cristo no que tange à carne” uma das bênçãos de Israel (Rm 9,5). Assim 2Cor 5,16 ainda poderia indicar conversão de uma avaliação anterior de Jesus simplesmente como “o Cristo”.⁸ Em outras palavras, poderia ajudar a explicar a falta aparente de interesse de Paulo pelo ministério de Jesus exceto os eventos clímax.⁹

E contudo há algo de excessivamente estranho nessa conclusão. Paulo conhecia pouco e se interessava pouco pela vida de Jesus? Teria sido assim? Uma disjunção tão aguda entre o Jesus terreno e o Senhor exaltado se encaixaria bem nas salas de aula européias da teologia liberal do século XIX. Mas isso foi principalmente por causa da pesquisa da vida de Jesus no século XIX, com sua reação contra “o Cristo da fé” (Paulo) e a fascinação pelo “Jesus histórico” (os evangelhos sinóticos).¹⁰ Não há aqui o perigo de aplicar uma agenda moderna aos silêncios de Paulo? Não há o perigo de interpretar erroneamente o que ele considerava pressuposto e ouvir os seus silêncios como ignorância ou desinteresse? “Supor como conhecido” não significa “não se interessar”.

§8.2 Algumas considerações *a priori*

Seria surpreendente se um movimento tão intensamente concentrado em alguém conhecido como Jesus Cristo, movimento marcado pelo batismo em seu nome e que tomou seu nome desse mesmo indivíduo (“cristãos”)¹¹ estivesse tão desinteressado nesse Jesus como parecem dar a entender as cartas de Paulo. Até para aqueles que se tinham convertido dos cultos de mistérios, a forma muito despida do

⁸Aqui o paralelo com Rm 1,3 pode ter algum significado. De acordo com o seu peso habitual em Paulo (especialmente em contraste com *kata pneuma*) a frase qualificadora *kata sarka* poderia possivelmente indicar alguma hesitação em enfatizar a messianidade davídica de Jesus. Proclamar um messias real era mais provocativo (e politicamente perigoso) que proclamar um messias sofredor (ver também meu *Romans* 13; e abaixo n. 37). Aqui a questão não depende de tal leitura; mas cf. Denney, Plummer, e Bruce sobre 2Cor 5,16, citado por Furnish, 2 *Corinthians* 330.

⁹Mas ver adiante §8.5.

¹⁰Ver, p. ex., a exposição clássica em A. Harnack, *What is Christianity?* (New York: Putnam/Londres: Williams and Norgate, 1901).

¹¹É provável que o nome já estivesse entrando em uso; cf. At 11,26; 26,28; 1Pd 4,16.

resumo querigmático, tal como a encontramos em 1Cor 15,3-4, dificilmente ofereceria satisfação equivalente. Pois os mitos cúlticos, como também os ritos de iniciação correspondentes, geralmente eram bem mais elaborados e complexos.¹² É, então, concebível que os primeiros crentes em Cristo teriam encontrado suficiente satisfação litúrgica (e, poderíamos acrescentar, emocional e espiritual) simplesmente na repetição de tais fórmulas como observamos acima (§7.3)?

Além disso, quer o querigma pudesse ter sido visto ou não como equivalente de mito do culto de mistérios, permanece o fato de que Jesus no qual se concentrava o evangelho vivera e ministrara por alguns anos no tempo da vida dos convertidos da primeira geração. E também podemos falar sem exagero de curiosidade universal em relação a uma figura destacada ou heróica, o que é tão evidente em textos antigos como hoje.¹³ Assim seria simplesmente surpreendente se os que haviam posto sua fé nesse Cristo não estivessem sequer um pouco curiosos sobre o caráter e o conteúdo da sua vida e do seu ministério antes da sua morte.

Podemos acrescentar outra linha de reflexão.¹⁴ Esta parte da percepção sociológica segundo a qual o surgimento de uma nova seita ou comunidade religiosa tende a depender, de uma maneira ou outra, da formulação e preservação de alguma tradição sagrada *de facto* pela qual se define a si mesma e pela qual se distingue de outros movimentos ou agrupamentos semelhantes ou relacionados. Certamente o querigma da morte e ressurreição de Jesus terá ocupado o centro dessa tradição sagrada para os primeiros cristãos. Mas também teria sido muito surpreendente se os textos de definição da identidade dos cristãos (orais ou escritos) não incluíssem tradições da fase mais antiga do ministério e do ensinamento de Jesus. Estas teriam constituído um patrimônio indispensável de materiais que

¹²Conforme indicado, p. ex., nas famosas pinturas murais da “vila dos mistérios” em Pompéia. Convém lembrar que os “mistérios” incluíam ritos e procissões públicas bem como segredos para os iniciados (notar particularmente Apuleio, *Metamorfoses* 11; ver mais detalhes adiante §17.1). Ver Wedderburn, *Baptism* (§17 n. 1) 98; também “Paul and the Story of Jesus”, in Wedderburn, org., *Paul* 161-89, que prefere “história” a “mito” (para aquilo que era celebrado ou representado pelos primeiros cristãos), pois a primeira palavra pode incluir aquelas partes da narrativa que mais bem se classificam como “relatos históricos” (166).

¹³Notar, p. ex., o grau de interesse biográfico evidente em Dio Crisóstomo pela vida e o ensinamento de Diógenes, ou, no lado judaico, por Jeremias (da parte dos seus discípulos) em “As palavras de Jeremias” (Jr 1,1, isto é, Jeremias canônico).

¹⁴Nesta seção utilizo o meu “Jesus Tradition” 156-59.

podiam rerepresentar nas suas reuniões comunitárias, que poderiam usar para o seu culto, ao qual podiam referir-se para orientações em questões éticas e religiosas da vida cotidiana, comunicar na instituição de novos convertidos e usar em atividades de evangelização, apologetica ou polêmica com estranhos.

A evidência que temos é totalmente coerente com este quadro a priori e confirma sua forte credibilidade. Tenho em mente a ênfase que encontramos, especialmente nas cartas paulinas, sobre ensino e tradição. Por certo número de passagens¹⁵ sabemos que Paulo via como parte fundamental da sua função apostólica, ao fundar uma nova igreja, transmitir-lhe as tradições (*paradoseis*) que davam à nova igreja a sua identidade e que a distinguiam da sinagoga, do colégio e culto de mistérios.

O papel central dos doutores nas igrejas associadas com Paulo¹⁶ aponta para a mesma conclusão. Isso deve indicar que as reuniões dos primeiros cristãos reconheciam a necessidade de manter e passar adiante suas tradições características e distintivas. Que outra função teriam os “doutores”? Numa comunidade oral o tesouro da tradição sagrada devia ser confiado àqueles cujo dom e responsabilidade especial era reter e recontar a tradição em favor da comunidade.

Nem precisamos procurar muito longe exemplos dessa tradição. Ela se encontra nos evangelhos sinóticos. Como atualmente se reconhece mais claramente, os próprios evangelhos revelam o interesse biográfico por Jesus. Isto é, podem ser classificados como “biografias”, não segundo as preocupações biográficas modernas,¹⁷ mas segundo a biografia antiga. Em outras palavras, revelam a preocupação didática de retratar a natureza de seu personagem, recontando o que ele fez e disse.¹⁸ Lucas, por exemplo, estava claramente determinado a retratar Jesus de maneira edificante como exemplo de alguém que vivia em oração.¹⁹ Mateus agrupou tanto material, por

¹⁵1Ts 4,1; 2Ts 3,6; 1Cor 11,2; 15,3; Cl 2,6 – todos usando palavras que denotam transmissão e recepção de tradição (*paradidomi* e *paralambano*).

¹⁶At 13,1; 1Cor 12,28; Gl 6,6.

¹⁷Este foi o equívoco de Bultmann ao julgar os evangelhos canônicos de acordo com o interesse biográfico moderno pela vida e o desenvolvimento interior do sujeito.

¹⁸Ver também D. E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Philadelphia: Westminster, 1987); R. A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTSMS 70; Cambridge: Cambridge University, 1992).

¹⁹Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28-29; 11,1; 22,41-45. Ver ainda B. E. Beck, *Christian Character in the Gospel of Luke* (Londres: Epworth, 1989).

exemplo, no “sermão da montanha” (Mt 5-7), sem dúvida por razões didáticas e catequéticas. E pelo menos At 10,36-39 sugere que uma forma corrente da pregação/ensinamento primitivo incluía um esboço do ministério de Jesus.²⁰

Naturalmente os evangelhos ainda não haviam sido escritos. Mas onde estava o material que Marcos e os outros utilizaram para construir seus evangelhos? Dificilmente podemos supor que se encontrava esquecido nas memórias dos participantes ou mofando em alguma caixa ou quarto de fundos, antes que Marcos heroicamente o desenterrasse. A tese principal do estudo da crítica das formas dos evangelhos²¹ aponta exatamente na direção oposta. Seria inteiramente arbitrário supor que o processo estudado pela crítica das formas (a transmissão, o agrupamento e a interpretação das “formas” da tradição de Jesus) ficou confinado a certos indivíduos e igrejas seletas da terra de Israel. Seria ainda mais ridículo supor que todas as igrejas paulinas ignoravam totalmente esse material até receberem seu exemplar do evangelho de Marcos. Em resumo, seria absolutamente espantoso que as comunidades às quais Paulo escreveu não tivessem seu próprio patrimônio da tradição acerca de Jesus, grande parte do qual provavelmente o próprio Paulo forneceu.

E se quisermos saber onde Paulo pela primeira vez encontrou esse material, o próprio Paulo fornece uma resposta óbvia e convidativa. Ele podia, naturalmente, conhecer grande parte da tradição a respeito de Jesus de segunda mão (hostil). Pois como neófito fariseu dificilmente poderia ter obtido seu considerável conhecimento das “tradições avitas” (Gl 1,13-14) em outro lugar que não em Jerusalém.²² Evidentemente, não sabemos com certeza quando Paulo passou esse tempo em Jerusalém, mas a cronologia mais provável da sua vida com certeza torna possível, até provável, que Saulo de Tarso

²⁰Cf. G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (SNTSMS 27); Cambridge: Cambridge University, 1974) cap. 3. Wenham, *Paul* 338-72, 388-91, elabora a sugestão de Hays, *Faith* (§14 n. 1) 85-137, 257, segundo a qual Paulo conheceu um esboço da história de Jesus. Ver também acima n. 13.

²¹*Formgeschichte* – investigação da história das formas que constituem os blocos de construção com os quais foram construídos os evangelhos.

²²A evidência de fariseus operando fora da Judéia, mesmo na Galiléia, é bastante escassa. Não é realista a hipótese de que Paulo poderia ter sido instruído como fariseu em Tarso. E se ele teve de viajar para realizar essa ambição, certamente não teria procurado nenhum outro lugar senão Jerusalém. O testemunho ambíguo de 1,22 não pode oferecer prova suficiente contra essa probabilidade inerente. Ver também Hengel, *Pre-Christian Paul* cap. 2 (particularmente 27), e Murphy-O'Connor, *Paul* 52-62.

estava em Jerusalém pelo menos durante alguma parte do ministério de Jesus. Nesse caso dificilmente podia ter ignorado as informações e boatos acerca do ensinamento e das atividades de Jesus.²³ Porém, ainda que não possamos apoiar-nos demasiado nessa especulação, existe a probabilidade de que Paulo recebeu alguma instrução (dos fiéis de Damasco) após a sua conversão (cf. 1Cor 15,1). E, ainda mais relevante para o que nos interessa, temos o testemunho do próprio Paulo de que ele passou quinze dias em Jerusalém, “para avistar-me com Cefas [Pedro]” (Gl 1,18). Isso aconteceu dois ou três anos depois da conversão de Paulo,²⁴ isto é, apenas cerca de cinco anos após o encerramento do ministério de Jesus. Mais uma vez, dificilmente podemos supor que suas conversas nunca, ou só raramente, tenham tocado no ministério de Jesus antes da paixão.²⁵ Pelo contrário, “avistar-me com” Pedro com certeza deve ter incluído “para conhecer” o papel de Pedro como discípulo líder de Jesus durante o ministério de Jesus na Galiléia.²⁶ De não menor importância deve ter sido para Paulo, se possuía conhecimento anterior de Jesus, “acertar o registro”, depois de ser informado pelas testemunhas mais autorizadas.²⁷

De tudo isso podemos concluir com alto grau de probabilidade que Paulo deve ter conhecido e se interessado pelo ministério de Jesus antes da “entrega” e da morte de Jesus. Isso está baseado em evidência circunstancial, mas como tal deve ser considerado como dado de grande valor. Apesar disso, é inteiramente apropriado perguntar se não há outras indicações nas cartas paulinas de que Paulo possuía esse conhecimento e o apreciava.

²³G. Theissen, *Shadow of the Galilean* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1987) pinta quadro plausível de alguém na terra de Israel que compõe quadro (sombra) do ministério de Jesus somente a partir de tais relatos.

²⁴Em “após três anos” (1,18) o ano a partir do qual começou a contagem podia ser contado como o primeiro ano, de modo que o total do tempo podia ser alguma coisa acima de dois anos.

²⁵Muito citada é a boa observação de C. H. Dodd: “podemos presumir que eles não passaram todo o tempo falando do tempo” (*The Apostolic Preaching and its Developments* [Londres: Hodder & Stoughton, 1936] 16).

²⁶Ver ainda meu debate com O. Hofius em “Relationship” (§7 n. 80) e “Once More – Gal. 1.18: *historesai Kephana*”, *Jesus, Paul and the Law* 127-28, o último respondendo a Hofius, “Gal. 1.18: *historesai Kephana*”, *ZNW* 75 (1984) 73-85 = *Paulusstudien* 255-67.

²⁷O reconhecimento dessa dependência não contradiria mais a repetida afirmação de Paulo no mesmo capítulo de que ele recebeu o seu evangelho diretamente de Deus “por revelação de Jesus Cristo” (Gl 1,11-12; ver mais em §7.4 acima), ainda que fosse provável que os opositores de Paulo dessem uma interpretação diferente da visita (cf. At 9,26-30).

§8.3 *Ecos da tradição de Jesus em Paulo*

Ao procurar extrair a teologia de Paulo das suas cartas, devemos sempre ter em mente dois fatores qualificantes importantes.²⁸ Um é a probabilidade de que Paulo já tinha muita coisa em comum com os destinatários das suas cartas, neste caso informações e ensinamentos sobre Jesus. Isso decorre do argumento que acabamos de apresentar acima, o qual teremos de retomar mais adiante.²⁹ Aqui podemos apenas observar mais uma vez a importância do fato de que Paulo podia supor o conhecimento e a aceitação dessa tradição compartilhada, até no caso de igrejas que ele não fundara pessoalmente (em Roma).

O outro fator é que Paulo não tentara “reinventar a roda” cada vez que escrevia. Em outras palavras, ele não pensava em cobrir todos os aspectos da sua teologia toda vez que ditava outra carta. Pelo contrário, como as próprias cartas deixam bem claro, elas eram documentos ocasionais (inclusive Romanos). Seu conteúdo era determinado principalmente pela percepção de Paulo das necessidades das igrejas destinatárias. Isso inevitavelmente implica lacunas e silêncios, que os comentadores modernos naturalmente acham frustrantes, mas que, apesar disso, devem considerar na sua reconstrução da teologia de Paulo. Proposto de outra maneira, Paulo obviamente não considerava suas cartas como o meio de comunicar a tradição concernente a Jesus às suas igrejas. Mas, se esta tarefa já fora realizada quando a igreja foi fundada, Paulo não precisava repeti-la. E se nada na tradição sobre Jesus estava em questão, não devemos esperar que Paulo escrevesse sobre isso.³⁰

Em resumo, é importante lembrarmos que os leitores das cartas de Paulo entram numa conversação que já estava em andamento e dificilmente podemos esperar que Paulo (por assim dizer) repita as fases anteriores da conversa para nosso benefício. Como alguém que entra numa sala de cinema para ver um filme algum tempo depois que este começou a rodar, devemos tentar deduzir a parte anterior

²⁸Ver acima §1.3.

²⁹Ver abaixo §23.5.

³⁰Como veremos melhor mais adiante (§23.5), Paulo cita palavras de Jesus explicitamente só três vezes (1Cor 7,10-11; 9,14; 11,23-25). Em cada caso estava envolvida uma controvérsia: um afrouxamento da norma de Jesus (7,12-15), a recusa de Paulo de seguir o conselho de Jesus (9,15-18), e a desordem na Ceia do Senhor em Corinto (11,17-22). Thompson, *Clothed* 70-76, resumiu brevemente as várias razões sugeridas no passado para a falta de referência explícita à tradição de Jesus em Paulo.

da história das alusões a ela e usá-las para ver mais sentido naquilo que se desdobra diante dos nossos olhos. Neste caso é possível descobrir numerosas alusões, ainda que, como no caso do espectador atrasado de um filme (ou participante tardio de uma conversa), não seja possível deduzir delas quanta importância se deve atribuir-lhes na reconstrução (na medida do necessário) da primeira parte da trama (ou conversa).

(1) A uma referência já aludimos em §7.1 acima, a inferência que tiramos do uso que Paulo faz de *euangelion* (“evangelho”). Podemos notar novamente a unicidade da forma (singular *euangelion*) e a possível alusão às palavras de Jesus em Rm 1,16 (“eu não me envergonho do evangelho”).³¹ Juntas essas observações favorecem fortemente a conclusão de que no uso que Paulo faz do termo estava embutida a memória de Jesus como aquele “que anuncia a boa nova (*euangelizomenou*) da paz” (Is 52,7), aquele que foi enviado para trazer boa nova (*euangelisasthai*) aos pobres (Is 61,1) e que, pelo menos às vezes, Paulo estava consciente disso (Rm 1,16).

(2) A segunda alusão pode-se reconhecer no paralelo bastante notável, mas não muito comentado, entre o ensinamento de Jesus e o de Paulo sobre o reino (de Deus). Que o reino de Deus foi a característica central da pregação de Jesus é bem conhecido.³² Esperaríamos que quem conhecia ou se preocupava com o ministério de Jesus estivesse consciente disso. Entretanto, Paulo diz muito pouco sobre o reino. Quando o termo ocorre, geralmente aparece no discurso formular de “herdar o reino”,³³ ou numa referência escatológica futura semelhante.³⁴ Isso sugere que a categoria do “reino de Deus” estava disponível no patrimônio comum da primitiva tradição cristã. Paulo usava-a quando a ocasião o pedia, como tema obviamente familiar. Mas, ao contrário de Jesus, Paulo usava muito mais o termo “justiça”. Efetivamente a razão inversa entre os dois usos³⁵ sugeriu a

³¹Ver acima §7.1 e n. 26.

³²Ver, p. ex., G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Kingdom of God* (Grand Rapids: Eerdmans/Exeter: Paternoster, 1986).

³³1Cor 6,9-10; 15,50; Gl 5,21; cf. Ef 5,5. Na tradição de Jesus cf. particularmente Mt 5,5 e 19,29.

³⁴1Ts 2,12; 2Ts 1,5; cf. Cl 4,11; 2Tm 4,1.18. Do reino escatológico mas presente de Jesus (1Cor 15,23; cf. Cl 1,13).

³⁵

reino
justiça

Jesus-Sinóticos
aprox. 105
7

Corpus paulino
14
57

alguns³⁶ que Paulo, até certo ponto deliberadamente, substituiu a ênfase de Jesus no reino pela sua própria ênfase na justiça.³⁷

Na verdade, porém, a razão inversa mais impressionante é entre reino e Espírito.³⁸ Pois Paulo também diz alguma coisa sobre o reino no presente, e manifestado no Espírito Santo: Rm 14,17: “o reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo”.³⁹ E a referência reflete ênfase muito proximamente equivalente na tradição sobre Jesus: que o domínio escatológico de Deus já se manifestava no presente, particularmente através do Espírito”.⁴⁰ Em ambos os casos era a poderosa atividade do Espírito que era considerada a manifestação do domínio final de Deus. Daqui a idéia de Paulo do Espírito como a primeira parte da herança que é o reino.⁴¹ Em outras palavras, tanto para Jesus como para Paulo, o Espírito é a presença do reino ainda por vir na sua plenitude.⁴² Encontrar uma tensão tão difícil — entre um reino já presente e ainda por vir — e alguma solução da tensão na experiência do Espírito em dois mestres relacionados no grau em que o eram Jesus e Paulo dificilmente pode ser mera coincidência. Mais provavelmente Paulo estava consciente da tradição de Jesus atinente a esse ponto e ao mesmo tempo era influenciado por ela.⁴³

³⁶Particularmente Jüngel, *Paulus* 266-67; cf. também A. J. M. Wedderburn, “Paul and Jesus: The Problem of Continuity”, in Wedderburn, org., *Paul* 99-115 (aqui 102-10).

³⁷Não será, talvez, esta outra indicação de que Paulo era cauteloso para não promover a idéia de Jesus como rei? Seria uma ênfase politicamente arriscada, dada a acusação formal pela qual Jesus foi executado e o fato de que a missão de Paulo se concentrou em várias das cidades romanas mais importantes do império (cf. 17,6-7; Mc 15,26p). Ver também acima n. 8. De forma semelhante Wenham, *Paul* 78-79.

³⁸	<i>Jesus-Sinóticos</i>	<i>Corpus paulino</i>
reino	aprox. 105	14
Espírito	13	110+

³⁹Cf. 1Cor 4,20 — “o reino de Deus não consiste em palavras, mas em poder”.

⁴⁰Mt 12,28/Lc 11,20.

⁴¹1Cor 6,9-11; Gl 4,6-7; também Ef 1,13-14. Ver mais em §18.2 abaixo.

⁴²Ver também meu “Spirit and Kingdom” (§18 n. 45 abaixo); também *Unity* 213-14; assim também Thompson, *Clothed* 206. A importância desse ponto não foi suficientemente reconhecida por G. Haufe, “Reich Gottes bei Paulus und in der Jesus tradition”, *NTS* 31 (1985) 467-72, e N. Walter, “Paul and the Early Christian Jesus-Tradition”, in Wedderburn, org., *Paul* 51-80 (aqui 63).

⁴³Ver também Kümmel, “Jesus und Paulus”, *Heilsgeschehen* 439-56 (aqui 448-49); G. Johnston, “‘Kingdom of God’ Sayings in Paul’s Letters”, in Richardson e Hurd, orgs., *From Jesus to Paul* 143-56 (aqui 152-55); Witherington, *End* (§12 n. 1) 74; Wenham, *Paul* 71-78, que no seu cap. 2 testa bastante ambiciosamente outros pontos de possível correlação em torno do tema do reino.

(3) O mesmo texto (Rm 14,17) aponta outro aspecto em Paulo, no qual também podemos ver influência da tradição de Jesus. Agora é em relação a restrição na prática judaica da companhia à mesa contra a qual tanto Jesus como Paulo protestaram. Pois o reino também se manifestava tanto no protesto de Jesus contra a restrição farisaica da companhia à mesa,⁴⁴ como no protesto equivalente de Paulo contra uma prática de companhia à mesa excessivamente determinada por preocupações quanto ao que era puro e impuro (14,14.20).⁴⁵ A tripla ligação (reino, Espírito e companhia à mesa) chama muito a atenção.⁴⁶

Tanto mais quando é correlacionada com outro paralelo de companhia à mesa entre Jesus e Paulo. Um dos aspectos do ministério de Jesus que provocou mais comentários hostis foi a sua disposição de comer com os “pecadores”.⁴⁷ E um dos acontecimentos mais significativos no começo do ministério de Paulo foi a sua confrontação com Pedro com relação à “separação” deste último das refeições com “pecadores gentios” (Gl 2,12.14-15). A indignação de Paulo será mais compreensível se havia uma tradição de Jesus conhecida e comprovada que aboliu a lei de pureza e impureza (Mc 7,15). Evidentemente, a tradição era entendida com força diferente.⁴⁸ Mas a inserção

⁴⁴Lc 14,12-24/Mt 22,1-10. Segundo consenso geral, “fariseus” é apelido que designa os fariseus como “os separados” (ver Schürer, *History* 2.395-400), e era no campo do que era puro e impuro e outras regras que regulavam o consumo de comida (ver companhia à mesa) que era mais visível a sua “separação”. Ver também meu *Partings* 41-42,107-11; e abaixo §14 n. 100. Mas Lucas lembra-nos (7,36; 11,37; 14,1) que havia diferentes níveis de observância entre os que eram chamados fariseus.

⁴⁵O uso dos termos *koinos* (“profano, impuro”) e *katharos* (“puro”) em 14,14 e 20 é uma indicação segura de que os escrúpulos de que trata Rm 14 eram de caráter judaico. *Koinos* em grego significa simplesmente “comum”. Só recebe o sentido de “profano, impuro” do seu uso para traduzir os termos hebraicos equivalentes (*tame’, chol*) no período macabaico e pós-macabaico (1Mc 1,47.62; Mc 7,2.5; At 10,14; 11,8). Ver também meu *Romans* 818-19 e 825-26; e abaixo §20.3 e §24.3 n. 45.

⁴⁶Stuhlmacher, “Jesustradition” 246, também aponta um possível eco de Lc 12,5 no apelo de Paulo aos romanos para “aceitarem-se” uns aos outros (Rm 14,1.3; 15,7); apesar do uso de verbos diferentes, o contexto comum da companhia à mesa, ligado com o tema do ministério de servidor de Jesus (Rm 15,8; cf. Mc 10,42-45/Lc 22,25-27), é novamente digno de nota (ver também Thompson, *Clothed* 231-33).

⁴⁷Mc 2,15-17p; Mt 11,19/Lc 7,34; Lc 7,39; 15,1-2; 19,7. Sobre o significado do termo “pecador” ver abaixo §14.5a e n. 101.

⁴⁸A implicação de Rm 14,14 é que Paulo conhecia a versão marcana mais antitética e teria concordado com a glosa de Marcos em Mc 7,19 (“declarando assim puros todos os alimentos”). Mas a versão de Mateus é significativamente mais branda (Mt 19,11.17-18). Ver também meu “Jesus and Ritual Purity: A Study of the Tradition-History of Mark 7,15”, *Jesus, Paul and the Law* 37-60. A versão de Mateus e a conduta de Pedro em Antioquia

súbita no contexto (Gl 2,15.17) do termo que focalizava a ofensa nos dois casos (“pecadores”) novamente chama a atenção. A implicação pode bem ser que Paulo, deliberadamente, aludia à tradição de Jesus acerca da companhia de Jesus à mesa com os pecadores, sabendo que Pedro reconheceria a alusão e na esperança de que, portanto, Pedro se envergonharia.⁴⁹

Tomados conjuntamente, esses episódios certamente reforçam a probabilidade de que Paulo conhecia (e foi significativamente influenciado por esse conhecimento) a vida e o ministério de Jesus como de alguém que comia com os “pecadores” e via o reino prenunciado por essa companhia à mesa.

(4) Há ainda outro aspecto que também não recebeu a atenção que merece. Esta é a conclusão óbvia a ser tirada de Rm 8,15-17 e Gl 4,6-7. A semelhança das passagens indica que Paulo referia-se a uma experiência comum entre os primeiros cristãos, isto é, a experiência do Espírito que clama: “Abba! Pai!” por meio deles. Dessa experiência comum ele conclui dois fatos importantes. Primeiro, que a experiência atesta que eles são filhos de Deus. E segundo, que a experiência é do Espírito de Cristo, o Espírito do Filho de Deus (Gl 4,6), e assim atesta que em certo sentido eles participam da filiação de Cristo — “co-herdeiros de Cristo” (Rm 8,17).

Isso deve significar que Paulo via a experiência e prática da oração do Abba como algo distintivo dos primeiros cristãos. Dificilmente poderia ter tirado conclusão de tal dimensão da oração, se fosse de uso comum nos círculos pietísticos judaicos da terra de Israel ou fora dela.⁵⁰ E o que o teria levado a essa conclusão? A resposta mais óbvia é que a oração do Abba era lembrada nos círculos cristãos como um aspecto característico da oração do próprio Jesus. Em outras palavras, provavelmente foi a prática do próprio Jesus que cunhou o termo aramaico com seu caráter de forma de oração quase sagrada. E foi provavelmente a memória de Jesus que assim consagrou o tratamento de Deus, o que garantiu ao termo aramaico a sua preservação nas igrejas de lín-

(Gl 2,12) são coerentes com o retrato de Pedro nos Atos como alguém que (apesar de ter sido o principal discípulo de Jesus) “nunca tinha comido nada de profano ou impuro” (At 10,14; 11,8). Ver também Thompson, *Clothed* 185-99; Wenham, *Paul* 92-97.

⁴⁹Dunn, “Jesus Tradition” 171; A. J. M. Wedderburn, “Paul and Jesus: Similarity and Continuity”, in Wedderburn, org., *Paul* 117-43 (aqui 124, 130-43).

⁵⁰Esta consideração recebeu muito pouco peso na avaliação da historicidade das tradições dos evangelhos sobre a prática de oração de Jesus.

gua grega. Isso está de acordo com uma das conclusões mais amplamente aceitas do estudo crítico moderno da tradição acerca de Jesus: que a vida de oração de Jesus de fato se caracterizou e se distinguiu pelo seu uso de *Abba* para dirigir-se a Deus.⁵¹ Nesse caso é difícil evitar a conclusão de que Paulo conhecia não só a prática da oração do *Abba* nos primeiros círculos cristãos, mas também sua origem.⁵²

(5) Ainda há outras evidências a serem consideradas em relação a possíveis ecos do ensinamento de Jesus. Mas é melhor deixar isso para uma discussão posterior.⁵³ Esperamos que já tenha sido exposto o suficiente para dar mais significado a outras alusões menos específicas. Em particular, se de fato houve bom conhecimento do ministério de Jesus “sob a superfície” do diálogo de Paulo com suas igrejas, então textos como 2Cor 10,1⁵⁴ e Fl 1,18⁵⁵ (referidos no começo de §8) podem ser identificados mais facilmente como referências não só à sua morte de auto-entrega, mas também ao caráter do seu ministério como um todo.⁵⁶

Esta sugestão torna-se mais convincente se admitirmos uma parte maior de *imitatio Christi* na exortação de Paulo do que geralmente se faz. Refiro-me especialmente a Rm 13,14: “ revesti-vos do Senhor Jesus Cristo”. A referência não é apenas a uma troca de roupa feita de uma vez por todas no batismo,⁵⁷ pois a exortação é para aqueles que já foram batizados há muito tempo. Portanto, o que se visa é algo que pode ser repetido. A alusão mais provável é ao teatro: o ator que faz o papel de personagem vestiu-se dessa personagem, assumiu essa personagem em todo o decorrer da peça.⁵⁸ Assim o que Paulo quer incul-

⁵¹ Isso apesar da raridade das referências e da dificuldade de estabelecer o caso pelo critério da dissimilaridade (ver também meu *Christology* 26-28; também *Romans* 453-54).

⁵² Wenham, *Paul* 277-80, deduz do uso de “*Abba*” em Rm 8 (cf. Mc 14,36) que Paulo sabia da história do Getsêmani. Poderíamos argumentar igualmente, com base na estreita ligação entre Espírito e filiação em Rm 8,15-17 e Gl 4,6-7, que Paulo conhecia um relato do batismo e unção de Jesus (Mc 1,10-11p).

⁵³ Ver abaixo §23.5.

⁵⁴ Cf. particularmente C. Wolff, “Humility and Self-Denial in Jesus’ Life and Message and in the Apostolic Existence of Paul”, in Wedderburn, org., *Paul* 145-60.

⁵⁵ *Splanchna Christou Iesou* (“a compaixão de Jesus Cristo”) pode refletir um termo (*splanchnizomai*) característica e distintivamente usado para a resposta emocional de Jesus em vários pontos durante o seu ministério – Mc 1,41; 6,34/Mt 14,14; Mc 8,2/Mt 15,32; Mc 9,22; Mt 9,36; 20,34; Lc 7,13; também Mt 18,27; Lc 10,33; 15,20.

⁵⁶ Sobre Rm 15,3 ver mais em §23.5 adiante. A mesma coisa se poderia dizer para 2Cor 8,9 e Fl 2,5, mas a questão depende de uma discussão posterior (§§11.4,5c).

⁵⁷ Como pode ser argumentado para Gl 3,27. Ver mais em §17.2 abaixo.

⁵⁸ Dionísio de Halicarnasso atesta este uso no primeiro século a.C.: “vestir Tarquino” = fazer o papel de Tarquino (LSJ, *endyo*; A. Oepke, *TDNT* 2.320).

car é a intensidade da dedicação e aplicação em viver a vida de Cristo (cf. Gl 2,20), que o ator mostra ao “viver a sua parte”.⁵⁹

Outra indicação de uma espécie de *imitatio Christi* é Rm 15,1-5: não devemos “buscar nossa própria satisfação... pois também Cristo não buscou a sua própria satisfação”, com o apelo final “para terdes os mesmos sentimentos uns para com os outros a exemplo de Cristo Jesus (*kata Christon Iesoun*)”. A referência é primariamente à paixão (15,3). Mas num contexto de companheirismo comunitário,⁶⁰ em que se faz referência “ao Cristo” (15,3) e com o eco do seu “ser ministro dos circuncisos” (15,8), é improvável que muitos pensassem só na morte de Jesus.⁶¹ Tal apelo a Jesus como antídoto para a desafeição comunitária é explícita em outras duas passagens: 1Cor 11,1 (“Sede meus imitadores, como eu mesmo sou de Cristo”) e Fl 2,5 (“Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus”).⁶² Dificilmente contrariaríamos a evidência e as probabilidades se concluíssemos que os leitores de Paulo dariam conteúdo a tais exortações recordando histórias relativas a Jesus e ao seu ensinamento.⁶³

Também Rm 6,17 pode ser mais significativo aqui do que geralmente se pensou. Paulo lembra aos leitores “que quando éreis escravos do pecado obedecestes de coração àquele ao qual fostes entregues como exemplo de ensinamento” (Rm 6,17). A frase é embaraçosa, mas seu sentido geral é suficientemente claro. Menos certa é a expressão final, *typos didaches*, “exemplo de ensinamento”. Muitos pensam que ela se refere a uma forma catequética fixa, já suficientemente conhecida, para Paulo poder referir-se a ela sem mais minúcias.⁶⁴ Mas no corpus paulino *typos* quase sempre tem referência pessoal — um indivíduo (ou indivíduos) particular que oferece um padrão ou exemplo

⁵⁹Ver também Thompson, *Clothed* 149-58, que introduz o discurso subsequente sobre “revestir a nova natureza, que se renova para o conhecimento segundo a imagem daquele que a criou...” (Cl 3,10-11, que também reflete Gl 3,27-28; ver meu *Colossians* 220-23; cf. Ef 4,24).

⁶⁰Ver acima (2) e (3).

⁶¹Ver também meu *Romans* 838, 840 e Thompson, *Clothed* 221-25, 228-29.

⁶²Notar como cada exortação culmina num apelo para a harmonia comunitária (1Cor 10,31-11,1; Fl 2,1-5). Embora a cristologia de Fl 2,5-11 seja discutida, o apelo da passagem é, pelo menos em parte, a Jesus o homem, cuja obediência até a morte caracterizou toda a sua vida. Sobre 2,5 ver mais em §11.4 n. 66 abaixo.

⁶³A outra referência de Paulo a ser “imitadores do Senhor” (1Ts 1,6) visa unicamente à sua paixão.

⁶⁴Ver, p. ex., Käsemann, *Romans* 181; Moo, *Romans* 400-402; Fitzmyer, *Romans* 449-50. Nanos, *Mystery* 212-8, sugere que a referência é ao decreto apostólico (At 15,29).

de conduta.⁶⁵ Aqui a sintaxe aposicional (“ao qual como exemplo”) é a mesma que em dois desses outros casos.⁶⁶ O verbo (“entregar”, *para-didomi*) é muito comum em Paulo para dizer a entrega de uma pessoa a outra autoridade ou poder.⁶⁷ E não temos nenhuma outra prova clara de ensinamento catequético extensivo já considerado como pré-condição necessária para o batismo.⁶⁸ O paralelo mais próximo é Cl 2,6: “assim como recebestes a tradição de Cristo Jesus como Senhor, assim nele andai”. E também isso sugere uma conduta cristã a ser modelada pelas tradições de Jesus transmitidas aos novos convertidos.⁶⁹

Em resumo, admitida a probabilidade de que Paulo e as igrejas para as quais escreveu compartilhavam uma tradição comum a respeito de Jesus suficientemente conhecida de ambas as partes para poder ser objeto de alusão e referência implícita, é grande a probabilidade de que Paulo naturalmente e sem artifícios se referiu a essa tradição exatamente dessa maneira. Diante desse fundo plausível diversas passagens de Paulo ganham nova luz e ressonância. E torna-se cada vez mais persuasiva a conclusão de que o conhecimento da vida e do ministério de Jesus e o interesse por ele fazia parte da sua teologia, embora fosse mencionada apenas *sotto voce* na sua teologia escrita.

§8.4 Jesus

Uma possibilidade inicialmente atraente é a de que o uso do nome pessoal “Jesus” por si mesmo também possa indicar um interesse pela pessoa chamada Jesus de Nazaré como tal. Pois as referências a Jesus em Paulo são tão predominantemente a “Jesus Cristo” ou “Cristo Jesus” ou o “Senhor Jesus” ou uma combinação dos três títulos,⁷⁰ que as relativamente poucas referências somente a “Jesus” poderiam sugerir uma alusão à pessoa que está por trás dos

⁶⁵Rm 5,14; Fl 3,17; 1Ts 1,17; 2Ts 3,9; 1Tm 4,12; Tt 2,7; assim também 1Pd 5,3; Inácio, *Magnésios* 6,2; de outro modo só 1Cor 10,6.

⁶⁶Fl 3,17; 2Ts 3,9 (“nós como exemplo”).

⁶⁷Rm 1,24.26.28; 1Cor 5,5; 13,3; 15,24; 2Cor 4,11. Sobre Jesus sendo entregue ver acima §7 n. 71. O mesmo verbo é termo técnico para a transmissão de tradição (1Cor 11,2.23; 15,3), mas aqui a imagem é de escravo “entregue” a novo senhor, enquanto a idéia de ser “entregue” a uma norma catequética é bastante forçada.

⁶⁸Ver mais em §17.2 abaixo.

⁶⁹Ver também meu *Colossians* 138-41.

⁷⁰“Jesus Cristo” (23), “Cristo Jesus” (48), “Senhor Jesus” (27), “Senhor Jesus Cristo” (52), excluindo Efésios e as pastorais. Os números são inexatos, pois há muitas leituras variantes (muitas vezes “Jesus Cristo” por “Cristo Jesus” e vice-versa).

“títulos de exaltação”. Todavia a linha de pesquisa de fato não faz avançar a discussão atual em qualquer grau significativo.

O nome “Jesus” (sozinho) aparece no corpus paulino 16 vezes.⁷¹ Mas a grande maioria destas ocorrências refere-se à morte e ressurreição de Jesus.⁷² Em 1Cor 12,3 “Anátema seja Jesus” é posto em antítese com “Jesus é Senhor”. Não pode ser inteiramente excluída uma referência a uma depreciação do Jesus terreno,⁷³ mas no contexto qualquer menosprezo tem a mesma probabilidade de ser dirigido também contra o Senhor exaltado (também “Jesus”). De forma semelhante em 2Cor 11,4 o “outro Jesus” proclamado poderia referir-se a uma tradição de Jesus diferentemente interpretada. Mas a maioria dos autores supõe que o que os “falsos apóstolos” (11,13) pregavam era antes algo como uma “teologia da glória” enfocada em Jesus exaltado.⁷⁴ Em 2Cor 4,5 Paulo diz “proclamamos Jesus Cristo como Senhor e a nós mesmos como vossos servos por causa de Jesus”. A frase incomum “por causa de Jesus” poderia referir-se ao Jesus terreno, mas um Paulo que não fazia distinção entre Jesus terreno e Jesus exaltado (ambos eram “Jesus”) dificilmente esclarece a questão. E Fl 2,10 tem em vista uma reverência universal a Jesus exaltado (“ao nome de Jesus se dobre todo joelho...”). Isso dificilmente expressa algum interesse particular pela vida de Jesus.

Somente Rm 3,26 pode ter alguma relevância. Refere-se a uma pessoa como “da fé de Jesus” (literalmente). Atualmente muitos supõem que as últimas duas palavras (*pistis Iesou*) denotam “a fidelidade de Jesus”. Isso equivaleria a ler o texto como referente a uma pessoa cuja identidade ou status foi derivado da maneira fiel como Jesus cumpriu o seu ministério até a sua morte na cruz, e particularmente nela. A meu juízo, esta interpretação é improvável, ainda que a referência precedente “à fé” (provavelmente acrescentada à fórmula em 3,25) lhe pudesse dar mais peso neste caso. Esta é questão à qual teremos de voltar.⁷⁵ Mas sem interpretação, apenas temos uma variante para a frase mais completa “a fé de Jesus Cristo” (3,22) e

⁷¹Rm 3,26; 8,11; 1Cor 12,3; 2Cor 4,5b.10 (duas vezes), 11 (duas vezes).14; 11,4; Gl 6,17; Fl 2,10; 1Ts 1,10; 4,14 (duas vezes); também Ef 4,21.

⁷²Rm 8,11; 2Cor 4,10-11.14; Gl 6,17; 1Ts 1,10; 4,14.

⁷³Ver aqueles citados em meu *Jesus and the Spirit* 234-35 e 420 n. 177.

⁷⁴Daqui a ênfase de Paulo em toda a carta sobre a participação nos sofrimentos de Cristo. Ver abaixo §18.5.

⁷⁵Ver abaixo §14.8.

nenhuma referência particular ao ministério de Jesus antes da sua morte pode ser deduzida daqui — não de um texto cujo enfoque, de qualquer maneira, é a morte sacrificial de Cristo.

§8.5 *Messias*

Se o nome “Jesus” não acrescenta nada à discussão presente, o que dizer do nome “Cristo”? Descrever “Cristo” como um “nome” é reconhecer o fato quase universalmente aceito de que “Cristo” se tornou mais ou menos equivalente a um nome próprio nas cartas de Paulo.⁷⁶ Isso é por si mesmo fato surpreendente. Pois significa que no tempo em que Paulo escrevia, a afirmação cristã segundo a qual Jesus era Messias⁷⁷ não era mais controversa. Paulo não tinha mais necessidade de argumentar que Jesus era de fato o Messias davídico de Israel esperado há muito tempo.⁷⁸

É verdade que 1Cor 1,23 indica que a proclamação de um Jesus crucificado como Messias/Cristo era ofensa para os judeus: “proclamamos Cristo crucificado, para os judeus um obstáculo (*skandalon*)”.⁷⁹ Mas o que a imagem do escândalo representa não é simplesmente alguém ofendido por determinado ensinamento ou hostil a ele. Pois o *skandalon* denota obstáculo no qual alguém podia efetivamente tropeçar (não simplesmente desaprová-lo).⁸⁰ Quer dizer, o que está em jogo em 1Cor 1,23 é a ofensa que a maioria dos judeus sentiam ao

⁷⁶Assim, p. ex, Goppelt, *Theology* 2.67; M. Hengel, “Christos”; “Christological Titles in Early Christianity”, in Charlesworth, org., *Messiah* 425-48 (aqui 444). Faz-se referência a Jesus simplesmente como Cristo (ou o Cristo) quase 180 vezes nas cartas paulinas incon- troversas (isto é, não considerando Efésios e as pastorais). Ver também n. 70 acima.

⁷⁷*Christos* (“Cristo”), naturalmente, é simplesmente a palavra grega para o hebraico *Mashiah* (“Messias”).

⁷⁸Rm 1,3 (“descendente da estirpe de Davi”) já é fórmula (ver acima §7.3) que Paulo pode simplesmente citar sem fazer qualquer comentário. Que de fato podemos falar de tal esperança geral em Israel, e como a forma dominante da esperança nas diversas correntes de esperança messiânica, é um dos principais resultados do Messiah Symposium (Charlesworth, org., *Messiah* xv) e Collins, *Scepter*. Este resultado confere mais peso às observa- ções anteriores de Dahl em “Crucified Messiah” 38-40. Collins também investiga a evidên- cia de messias como “filho de Deus” (particularmente 4Q 246 e 4Q 174) e conclui que “a noção segundo a qual o messias era filho de Deus em sentido especial estava enraizada no judaísmo” (*Scepter*, cap. 7, aqui 169).

⁷⁹De maneira semelhante Rm 9,33 (citando Is 8,14) e Gl 5,11. Notar também o comen- tário de Trifão no *Diálogo* de Justino: “É justamente isto que não podemos compreender, que vós ponde vossa esperança em um crucificado” (*Diálogo* 10,3; também 90.1); citado por Hengel, “Titles” (acima n. 76) 426-27.

⁸⁰Rm 14,13.21 (notar 14,23); 1Cor 8,13 (notar 8,10-11).

serem convidados a crer neste Cristo crucificado e dedicarem-se a ele.⁸¹ Quanto ao resto, podemos supor, eles não estavam tão preocupados com ou interessados na nova seita judaica centralizada nesse Jesus. Presumivelmente foi por isso que os nazarenos que permaneceram na Judéia puderam florescer ali em relativa tranqüilidade (At 21,20). E presumivelmente foi pela mesma razão que Paulo não sentiu necessidade de instruir seus convertidos sobre como enfrentar quaisquer dificuldades da parte das sinagogas locais a respeito do assunto.

Se isso fosse tudo o que existe quanto ao uso de “Cristo” na fala de Paulo sobre Jesus, não teríamos avançado nada em nossa busca. Pois significaria que qualquer lembrança da messianidade de Jesus como aspecto ou questão durante o ministério de Jesus teria sido perdida de vista ou esquecida.⁸² Todavia há mais coisas quanto ao uso de Paulo do que a maioria dos autores pensa. De fato, há bom número de passagens em Paulo em que *Christos* parece guardar pelo menos alguma coisa do seu sentido mais titular e que deveríamos traduzir mais adequadamente por “o Cristo”.⁸³

Em Romanos podemos citar particularmente 9,3 e 5.⁸⁴ Em contexto onde o pensamento de Paulo estava inteiramente ocupado por questões de identidade e privilégio judaico tem sentido muito óbvio traduzir:

Quisera eu mesmo ser anátema, separado do Cristo, em favor de meus irmãos, de meus parentes segundo a carne... aos quais pertencem os patriarcas, e dos quais descende o Cristo, segundo a carne (Rm 9,3-5).

O fato de serem as relações carnis do “Cristo” que Paulo tinha particularmente em mente simplesmente reforça nossa posição. Argumentação semelhante poderia ser apresentada para Rm 15,3 e 7:

⁸¹Ver também meu “How Controversial Was Paul’s Christology?” in M. C. de Boer, org., *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology*, M. de Jonge FS (JSNTS 84; Sheffield: Sheffield Academic, 1993) 148-67 (aqui 154-55).

⁸²Mantenho a firme convicção de que a messianidade foi de fato uma questão durante o ministério de Jesus; ver meu “Messianic Ideas and Their Influence on the Jesus of History”, in Charlesworth, org., *Messiah* 365-81.

⁸³Dahl nota “conotações messiânicas” em 1Cor 10,4; 15,22; 2Cor 5,10; 11,2-3; Ef 1,10.12.20; 5,14; Fl 1,15.17; 3,7 (“Messianidade” 17 e 24 n. 11). Naturalmente, a questão não se baseia na presença (ou ausência) do artigo definido; sobre o artigo com nomes próprios ver BDF §260.

⁸⁴Rm 9,5 é o único exemplo geralmente reconhecido (p. ex., Dahl, “Messiahship” 17; Fitzmyer, “Christology” 83; *Romans* 111).

“Cada um de nós procure agradar ao próximo... Pois também Cristo não buscou a própria satisfação” (15,2-3). “Acolhei-vos, portanto, uns aos outros, como também Cristo vos acolheu”. A possibilidade será maior, se aceitarmos que “agradar ao próximo (*plesion*)” é a forma de Paulo lembrar o mandamento do amor — “amarás ao teu próximo (*plesion*)” (13,9.10).⁸⁵ Pois isso por sua vez soa como um eco do ensinamento de Jesus, e com 15,2-3, também um eco da implementação pelo próprio Jesus do seu ensinamento sobre o amor ao próximo.⁸⁶ Rm 15,19 também poderia ser mencionado como uma entre várias referências “ao evangelho de Cristo”,⁸⁷ referências que ganham mais peso à luz da discussão anterior (§8.3 (1)).⁸⁸ E é possível que o uso caracteristicamente paulino do duplo nome “Cristo Jesus” (diversamente de “Jesus Cristo”) seja tradução equivalente direta de “Messias Jesus”, com *Christos* ainda conservando a força do título.⁸⁹

Não há necessidade de insistirmos mais nesse ponto. Seria surpreendente se Paulo judeu não mostrasse qualquer interesse pela messianidade de Jesus. Certamente permanece o fato que chama a atenção o de que o significado titular tinha quase desaparecido. Não obstante isso, alusões como as acima sugerem que “Messias/Cristo” não tinha perdido totalmente o seu significado titular para Paulo. Mais relevante para a questão imediata, essas referências também sugerem que o papel de Messias lembrado por Paulo no seu uso de “Cristo” incluía o ministério de Jesus antes da cruz, como também o de “Cristo crucificado”. Se acrescentarmos a observação inicial de que Paulo também considerava igualmente importante o fato da judaicidade de Jesus,⁹⁰ a questão ganha ainda mais significado.

⁸⁵ À parte o texto equivalente em Gl 5,14, Rm 15,2 é a única outra vez que *plesion* aparece nas cartas paulinas incontestadas.

⁸⁶ Ver mais em §23.5 abaixo.

⁸⁷ Rm 15,19; 1Cor 9,12; 2Cor 2,12; 9,13; 10,14; Gl 1,7; Fl 1,27; 1Ts 3,2.

⁸⁸ Outras referências a “Cristo” em Romanos em que ainda pode haver um tom de “o Cristo” são 7,4; 8,35; 14,18; 16,16. Em Gálatas também podemos mencionar 3,16; 5,2.4 (ambos sem artigo).24; 6,12. Ver também n. 83 acima. Dada esta ênfase em “segundo as Escrituras”, devemos acrescentar 1Cor 15,3 (Hengel, “Titles” [acima n. 76] 444-45). Wright, *Climax* 41-55, foi uma voz isolada ao afirmar que “*Christos* em Paulo deve ser lido regularmente como ‘Messias’”, particularmente por causa da significação “incorporativa” do termo (41); mas notar também o protesto anterior de Hahn (*Titles* 182, 186).

⁸⁹ McCasland, “Christ Jesus” 382-83; Cranfield, *Romans* 836-37. Dahl já observara que *Iesous* permanece o nome próprio de Jesus: “A profissão reza: ‘Jesus é Senhor’... ou ‘Jesus Cristo é Senhor’..., mas não ‘Cristo é Senhor’” (“Messiahship” 16).

⁹⁰ Rm 1,3; 15,8; Gl 4,4.

§8.6 Adão

Respigamos bastante mais indícios sobre o conhecimento e o interesse de Paulo pela vida e o ministério de Jesus antes da sua paixão do que geralmente tem sido reconhecido. Mas em termos gerais a colheita foi bastante magra — insuficiente para uma boa refeição de “vida de Jesus”, sem falar de festa da colheita. Todavia, ainda há outro aspecto da cristologia de Paulo que precisa ser levado em conta neste ponto. É o que poderíamos chamar de significação representativa de Jesus na teologia de Paulo.

Isso aparece mais explicitamente no que poderíamos adequadamente chamar de cristologia adâmica de Paulo.⁹¹ De maneira bem explícita em duas passagens importantes Paulo coloca Jesus lado a lado com Adão como aquele que responde à clamorosa e antiga situação criada à humanidade pela primeira desobediência de Adão. As duas passagens são Rm 5,12-21 e 1Cor 15,20-22.⁹²

¹⁵Não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só todos morreram, com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derramaram sobre todos... ¹⁷Se, com efeito, pela falta de um só a morte imperou através deste único homem, muito mais os que recebem a abundância da graça e o dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo... (Rm 5,15-19).

²⁰Com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. ²¹Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida (1Cor 15,21-22).

O que interessa para nós aqui é o fato de que Adão é claramente entendido em alguma forma de condição representativa. Adão é a humanidade, um indivíduo que incorpora ou representa toda uma raça de pessoas.⁹³ Mas nesse caso então também Cristo. Adão “é figura daquele que devia vir” (Rm 5,14), isto é, Cristo. Quer dizer, é a contraparte escatológica do Adão primevo. Adão é o padrão ou “protótipo”⁹⁴ de Cristo no sentido de que cada qual inicia uma época, e o caráter de cada época é estabelecido pela sua ação. Conseqüente-

⁹¹Para o que segue ver também meu *Christology* 108-13.

⁹²Trataremos da continuação do texto, 1Cor 15,45, mais adiante (§10.2).

⁹³Ver acima §§4.2,6.

⁹⁴Käsemann, *Romans* 151.

mente todos os que pertencem à primeira época estão “em Adão”, e todos os que pertencem à segunda estão “em Cristo” (1Cor 15,22).

Tudo isso se refere mais diretamente à morte e ressurreição de Jesus, entendida como um ato epocal equivalente à transgressão primeva de Adão. Isso tem algo a ver com a nossa preocupação presente? A resposta provavelmente está no uso feito na reflexão cristã primitiva de outra passagem sobre Adão/humanidade — Sl 8,4-6:⁹⁵

⁴que é o homem para dele te lembrares,
ou o filho do homem para que o favoreças?

⁵Fizeste-o pouco menos do que os anjos,
e o coroaste de honra e glória.

⁶Tu o fizeste reinar sobre as obras de tuas mãos,
e sob seus pés tudo puseste.

Sabemos que este texto foi objeto de alguma reflexão cristã primitiva em Paulo, mas também em outras passagens. Em três casos no corpus paulino é a última linha da passagem (Sl 8,6b) que é ou citada ou refletida.⁹⁶ Isso significa que Paulo e outros, evidentemente, encontraram em Sl 8,6b a descrição apropriada da exaltação de Jesus (mais claramente em 1Cor 15,27).

Alógica desse uso de Sl 8,4-6 é clara. A suposição é que o salmista descreveu a finalidade que Deus tinha em mente ao criar a humanidade. A intenção de Deus foi dar à sua criação humana autoridade sobre o resto de sua criação. Sem dúvida a referência deve ter sido primariamente a Gn 1,28: Deus criou o macho e a fêmea humanos como clímax da criação e disse-lhes: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que rastejam sobre a terra”. Ao referir Sl 8,6b a Jesus está clara a implicação de que se entendeu que o desígnio divino cumpriu-se na exaltação de Cristo. Na sua exaltação à direita de Deus Cristo (finalmente) realizou o destino humano. Finalmente todas as coisas foram submetidas aos pés do homem representativo de Deus.

⁹⁵Para manter a referência do Salmo ao indivíduo humano representativo e a força da frase “Filho do Homem”, retive a tradução anacrônica tradicional de “homem” para o hebraico *enosh* (“homem, humanidade” – BDB; grego *anthropos*) e “filho do homem” para o hebraico *ben adam* (grego *huios anthropou*). A tradução da NRSV “seres humanos” e “mortais” torna o argumento de Hb 2,6-9 (ver abaixo) muito menos convincente e perde o paralelo “filho do homem” = “homem”, que é tão importante para entender o uso de “filho do homem” (*huios anthropou*) nos evangelhos.

⁹⁶1Cor 15,27; Fl 3,21; Ef 1,22.

Naturalmente, nesse uso de Sl 8,6 a referência ainda é ao Cristo que morreu e foi ressuscitado. Mas a implicação do seu uso é que Jesus era descrito como aquele que realizou o plano divino *completo* para a humanidade. Sua obra podia ser vista através da lente não só de Sl 8,6, mas também de toda a passagem (Sl 8,4-6). Jesus só cumpriu o papel do Sl 8,6b porque se podia dizer que chegou a isso via Sl 8,4-6a. Esta lógica não é evidente em nenhuma das referências ao Sl 8 nas cartas de Paulo. Mas é clara pelo uso feito do Sl 8,4-6 em Hb 2,5-9. Ali o caso está muito claro. Não foi a anjos que o mundo vindouro foi submetido (2,5). E nesse estágio tampouco aos homens. “Agora, porém, ainda não vemos que tudo esteja submetido ao homem/humanidade. Vemos, todavia, Jesus, que foi feito, por um pouco, menor que os anjos,⁹⁷ agora ‘coroados de glória e honra’...” Em outras palavras, o programa divino para a humanidade não atingiu o seu objetivo: a humanidade não exercia o domínio planejado sobre o resto da criação. Mas em Jesus Deus havia “rodado o programa de novo”. E nele *tinha* cumprido o seu objetivo: todas as coisas estavam finalmente sob os pés do homem de Deus.

É provável que Hebreus apenas demonstrasse a lógica do uso antigo que foi feito do Sl 8,4-6 e que as alusões mais breves de Paulo reflitam a mesma lógica. Nesse caso podemos dizer que a cristologia adâmica de Paulo abrangeu não só a morte e ressurreição de Jesus. Também incluiu sua vida como um todo. Não é simplesmente que sua morte e ressurreição eram de alguma forma representativas. Sua morte era, antes, a morte de pessoa representativa, uma vida representativa. Em outras palavras, no seu papel adâmico Jesus primeiro participou do destino real do primeiro Adão (morte) antes de realizar o objetivo planejado para Adão (domínio sobre todas as coisas). Nessa cristologia altamente simbólica, Jesus representou o Adão antigo antes de se tornar o último Adão (1Cor 15,45).⁹⁸

Esta linha de reflexão teológica pode parecer um tanto especulativa e insuficientemente fundamentada nos escritos de Paulo. Mas a idéia de que Jesus compartilhou de todos os aspectos negativos da condição humana, vida sob os poderes do pecado e morte (também “sob a lei”), está bem fundamentada em outras passagens de Paulo.

⁹⁷Hb 2,9 segue a LXX neste ponto.

⁹⁸Ver mais adiante §§9.1 e 10.2.

Muito surpreendente é Rm 8,3: “De fato coisa impossível à lei, porque enfraquecida pela carne — Deus, enviando o seu próprio Filho numa carne semelhante à do pecado e em vista do pecado, condenou o pecado na carne”. Este é texto ao qual deveremos voltar mais de uma vez.⁹⁹ Aqui focalizamos apenas a frase-chave — “numa carne semelhante à do pecado” (*en homoiomati sarkos hamartias*). Há considerável discussão sobre o que exatamente significa *homoioma*. Mas provavelmente denota a semelhança que encarna, a realidade “assemelhada” à medida que isso é possível, como, poderíamos dizer, “uma imagem de espelho”, uma réplica exata.¹⁰⁰ O que é assim “assemelhado”? A resposta é “carne de pecado” — isto é, como vimos, carne não pecaminosa em si mesma, mas carne na sua fraqueza e corruptibilidade, vulnerável ao poder do pecado e eventualmente dominada por ele.¹⁰¹ “Carne pecaminosa” é (finalmente) a humanidade que comete o pecado, escravizada pelo desejo humano, a caminho da morte. A frase como um todo (“na semelhança da carne pecaminosa”) parece destinar-se a sublinhar a proximidade de identidade com a condição humana, que o poder do pecado explora tão cruelmente e que termina na morte, sem implicar que Jesus efetivamente sucumbiu a esse poder (2Cor 5,21).¹⁰² A lógica teológica é obviamente que Deus só podia resolver o problema da “carne pecaminosa” enviando seu Filho em total solidariedade e identidade com a humanidade na sua existência sob os poderes do pecado e da morte.¹⁰³

O mesmo tema emerge na passagem paralela de Gl 4,4-5: “Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei, para remir os que estavam sob a lei, a fim de que recebêssemos a adoção”. Conforme já notamos acima, “nascido de mulher” significa simplesmente “pessoa humana”.¹⁰⁴ E “nascido sob a lei” indica Jesus o judeu, isto

⁹⁹Ver abaixo §§9.2(2), 9.3, 11.3a.

¹⁰⁰Ver discussões no meu *Romans* 316-17 e “Paul’s Understanding” (§9 n. 1) 37-38.

¹⁰¹Ver acima §§ 3.3, 5.3-5, 6.7.

¹⁰²Aqui precisamos lembrar a ambigüidade do conceito de morte de Paulo, como consequência do estado humano e como punição de transgressão, e a distinção entre “pecado” e “transgressão” (ver acima §§4.6 e 5.7).

¹⁰³A nuance da frase é tão sutil que provavelmente sempre haverá discussão sobre sua força exata; na discussão recente ver V.P. Branick, “The Sinful Flesh of the Son of God (Rom. 8.3): A Key Image of Pauline Theology”, *CBQ* 47 (1985) 246-62, e F. M. Gillman, “Another Look at Romans 8.3: ‘In the Likeness of Sinful Flesh’”, *CBQ* (1987) 597-604. Ver também meu *Romans* 421-22.

¹⁰⁴Ver acima n. 4.

é, em estado de tutela (Gl 4,1-3).¹⁰⁵ Em outras palavras, Jesus desde o nascimento funcionou na qualidade de representante, representando a humanidade em geral e seus conacionais em particular.¹⁰⁶ Paulo poderia até afirmar que só Jesus é a “descendência” de Abraão (Gl 3,16), não como um estreitamento da promessa, mas precisamente para que toda a descendência de Abraão pudesse ser incluída, para que todos pudessem compartilhar da herança de Abraão nele e através dele (3,28-29). Somente cumprindo esse papel de representante, o Cristo pôde redimir “os que estão sob a lei” e trazer à humanidade o status efetivo de filhos de Deus.¹⁰⁷

Aqui talvez poderíamos acrescentar Fl 2,6-8. O hino de Filipenses (2,6-11) parece impregnado de cristologia adâmica.¹⁰⁸ Podemos aqui limitar-nos a notar a segunda parte de 2,7: “sendo (ou tornando-se) em semelhança de homem (*homoiomati anthropou*) e achado em forma de homem (*hos anthros*)”. O paralelismo com Rm 8,3 chama muito a atenção. E o que quer que signifique precisamente, parece denotar que Cristo na sua vida, antes da sua morte, foi considerado representante da humanidade. Foi este fato que deu à sua morte o seu significado, como a morte que derrotou o poder do pecado e da morte para a humanidade.

Em resumo. Parece ter circulado na primeira geração do cristianismo uma cristologia adâmica já bem sofisticada. Esta era usada não só com referência à morte (e ressurreição) de Jesus, mas também com referência à pressuposição da sua morte. A pressuposição era que a vida de Jesus também era adâmica de natureza. Quer dizer, o primeiro estágio da cristologia adâmica foi Jesus passando pela primeira parte do programa de Deus para a humanidade. A qualidade de representante de Jesus incluía a humanidade na sua fraqueza sob o pecado e sujeição à morte, como também Israel no seu confinamento sob a lei. A qualidade ou condição de representação de Jesus no primeiro caso foi solidariedade com Adão que morre. A lógica teológica disso já foi resumida nos primeiros séculos na formulação clássica de Gregório Nazianzeno: “O que não foi assumido não pode ser curado” (*Carta* 101.7). Ou na formulação alternativa de Ireneu: “Cristo

¹⁰⁵Ver acima §6.4.

¹⁰⁶Notar novamente o entrelaçamento da história da humanidade com a de Israel, precisamente no próprio Jesus (ver acima §§4.4, 6,7). Ver também meu *Galatians* 215-17.

¹⁰⁷Novamente ver abaixo §9.3.

¹⁰⁸A afirmação é muito discutida; ver mais abaixo §11.4.

tornou-se o que somos para que pudéssemos tornar-nos o que ele é” (*Contra as heresias* 5, prefácio), e Atanásio: “Ele se tornou homem para que pudéssemos tornar-nos divinos” (*Sobre a encarnação* 54).

§8.7 O Filho encarnado?

À luz da discussão posterior (§11) pode ser conveniente falar também de conceito de encarnação, pelo menos implícito na cristologia de Paulo. Em particular, se uma cristologia ativa da Sabedoria (bem como cristologia de Adão) está por trás do discurso sobre Deus que envia seu Filho (Gl 4,4; Rm 8,3), então o envio é do céu e a missão do Filho enviado presumivelmente começa desde o nascimento.¹⁰⁹

Qualquer idéia implícita de encarnação torna-se a expressão mais explícita na mais importante declaração da cristologia da Sabedoria naquela que pode ter sido a última carta de Paulo antes da sua morte — Cl 1,15-20, pois no grande hino da Sabedoria de 1,15-20, ou sua extensão na segunda estrofe,¹¹⁰ lemos: “nele aprovou habitar toda a plenitude [de Deus]” (1,19). O termo-chave é “plenitude” (*pleroma*), termo que em si denota completude.¹¹¹ Foi muito discutido qual é sua referência exata aqui. Mas hoje há um consenso crescente de que expressa a convicção segundo a qual o poder e a presença de Deus enchem o universo, convicção que é expressa regularmente em textos judaicos antigos.¹¹² Devemos notar ainda que a idéia da habitação divina em seres humanos (usando o mesmo verbo) também está presente em textos judaicos.¹¹³ Igualmente o verbo “aprovou” é regularmente usado na LXX com Deus como sujeito para descrever o seu prazer.¹¹⁴ Conseqüentemente, podemos supor que a ambigüidade do texto encobre a idéia da presença plena de Deus que se apraz em habitar em Cristo.¹¹⁵

O caso é reforçado pela repetição em 2,9: “nele [como usualmente, Cristo] habita corporalmente toda a plenitude da divindade”. Duas

¹⁰⁹Ver abaixo §11.3, mas notar as hesitações aqui transmitidas.

¹¹⁰Ver abaixo §11 n. 41.

¹¹¹Daqui o seu uso regular grego para a complementação total da equipagem de um navio (LSJ, *pleroma* 3).

¹¹²P. ex., Jr 23,24; Sb 1,6-7; *Ep. Arist.* 132; Filon, *Leg. All.* 3,4; *Gigant.* 47; *Conf.* 136; *Mos.* 2.238.

¹¹³Sb 1,4; *T. Zeb.* 8,2; *T. Ben.* 6,4; *1 Enoc* 49,3.

¹¹⁴P. ex., Sl 68,16 – “Aprovou a Deus morar nela [Sião]”; 3Mc 2,16; outros exemplos em G. Schrenk, *TDNT* 2.738.

¹¹⁵Ver a discussão mais completa em meu *Colossians* 99-102.

palavras-chave são repetições de 1,19: “plenitude” (*pleroma*) e “habita” (*katoikeo*). Não há razão para que tenham sentido diferente do que têm em 1,19. Entretanto, dois outros termos ajudam a precisar a idéia, ambos estranhamente *hapax legomena* no grego bíblico.

Um é “corporalmente”, o advérbio *somatikos*. Já vimos que *soma* (“corpo”) indica a corporeidade de uma pessoa, que permite à pessoa encontrar-se com outras pessoas corporificadas.¹¹⁶ Assim o sentido óbvio de *somatikos* é enfatizar a realidade encontrável da habitação divina em Cristo. “*Somatikos* sublinha a acessibilidade da epifania divina”.¹¹⁷ Mas esta idéia dificilmente pode referir-se a outra coisa que não à vida de Jesus na terra, ou pelo menos ao seu ministério,¹¹⁸ ainda que a idéia passe a enfocar a morte de Cristo (2,11-15). Também aqui qualquer idéia de encarnação está intimamente relacionada com a teologia de Adão, também presente em Gl 4,4-5 e Rm 8,3. O tempo presente (“continua a habitar”) presumivelmente indica que essa função do Jesus terreno continua. Quer dizer, Cristo na sua corporificação histórica ainda focaliza plenamente o caráter de divindade.

O segundo termo raro usado em 2,9 é “divindade (*theotes*)”. Presumivelmente o termo era conhecido como denotando a natureza ou essência da divindade, aquilo que constitui a divindade.¹¹⁹ Com efeito, a idéia é a mesma de 1,19, visto que a frase mais abstrata “plenitude da natureza divina” aqui é preferida à frase “toda a plenitude [divina]”.¹²⁰ O que é notável é que em nenhuma das passagens o autor diz que a plenitude de *Deus* habitou em Cristo. Em 1,19 o não especificado “toda a plenitude” é preferido. Em 2,9 o insólito *theotes* (“divindade”) é preferido a *theos* (“Deus”).

De qualquer maneira, é muito próxima a idéia da encarnação, isso se não estiver realmente presente, particularmente em Cl 2,9. O caráter único da linguagem é apenas indício de que uma idéia buscava expressar-se e tinha necessidade de usar uma terminologia

¹¹⁶Ver acima §3.2.

¹¹⁷Dunn, *Colossians* 152; ver a discussão mais completa ali.

¹¹⁸Dado o paralelismo entre 1,19 e Sl 139,7 e Sb 1,7, de um lado, e o relato do batismo de Jesus (Mc 1,11), de outro, poderia haver alusão à tradição da descida do Espírito no Jordão. O *somatikos* de 2,9 pode enfraquecer a ligação (sendo menos restrito na sua referência) e quase certamente exclui a opinião de que só a ressurreição entra em questão. Para bibliografia sobre os dois pontos ver meu *Colossians* 102 n. 42.

¹¹⁹BAGD, *theotes*.

¹²⁰Mais uma vez ver meu *Colossians* 151.

incomum para expressar uma declaração sem precedentes. Outro ponto que merece ser notado é que em três dos quatro textos mencionados nesta seção o assunto em questão é o “Filho” de Deus.¹²¹ Este aspecto, juntamente com o termo incomum *theotes* (“natureza divina” — Cl 2,9), se tornará um dos principais blocos de construção da cristologia subsequente.

§8.8 Conclusão

Pode-se demonstrar, portanto, com razoável grau de probabilidade que Paulo não só conhecia o ministério de Jesus antes da sua paixão e ressurreição, mas também se interessava por ele; que lembrava importantes aspectos da tradição sobre Jesus, fazia alusão a eles e foi por eles influenciado na sua teologia e conduta; que a judaicidade e messianidade de Jesus constituíram aspectos importantes da cristologia de Paulo; que ele considerava a significação representativa de Jesus como um traço fundamental da visão geral da história e da salvação da sua teologia; e que a idéia da presença real de Deus no Jesus terreno ganha clara expressão na sua teologia tardia.

Também deve ser ressaltada a importância teológica destas constatações: (1) Paulo considerava a continuidade entre o ensinamento de Jesus e o seu próprio evangelho como algo notório. Não via sua teologia como partindo somente do querigma da morte e ressurreição de Jesus,¹²² nem poderia ter-se contentado com a mera afirmação “que” (*dass*) do ministério e da crucificação histórica de Jesus,¹²³ como também não teria aceito a afirmação de que sua visão do evangelho constituía um afastamento ou perversão do ensinamento de Jesus.¹²⁴

(2) Nessa continuidade entre o ensinamento de Jesus e a teologia de Paulo, o fato da judaicidade de Jesus era algo a ser afirmado e celebrado e a tese de que Jesus realizara a esperança de Messias do seu povo era algo a não ser esquecido. Essa continuidade evidentemente era considerada da máxima importância, ainda que o conceito de Messias sofrera uma réinterpretação radical. A continuidade atra-

¹²¹Rm 8,3; Gl 4,4; Cl 1,13.

¹²²Ver acima §8.1.

¹²³Cf. particularmente Bultmann, “Historical Jesus” 237-38.

¹²⁴Penso na discussão sobre a pesquisa da vida de Jesus desde Reimarus até Harnack (a que se alude no fim de §8.1 acima).

vés de Jesus, precisamente como Jesus o judeu e o Messias, reafirmava e reforçava a continuidade entre o Israel antigo e o novo movimento e tomou o seu nome do Messias de Israel.

(3) Ao mesmo tempo a continuidade que Jesus encarnou não era só com Israel, mas com a humanidade (Adão) como um todo. Por isso o evangelho (*euangelion*) que se originou desse Jesus e nele se concentrava podia falar não apenas ao antigo Israel, mas ao mundo em geral. Isso também significa que para Paulo a salvação devia cumprir o desígnio da criação. E para realizar isso, Deus descera às profundezas da impotência humana sob os poderes do pecado e da morte e se identificara de maneira sem precedentes (encarnação?) com o homem Jesus.

§9 Cristo crucificado¹

§9.1 Como um só morreu

Não pode haver nenhuma dúvida a respeito de onde se encontra o centro de gravidade da teologia de Paulo. Ele está na morte e ressurreição de Jesus. Já observamos como Paulo, depois de ter conclu-

¹**Bibliografia:** G. Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* (Londres: SPCK, 1931, nova edição 1970); Barrett, Paul 114-19; G. Barth, *Der Tod Jesu Christus im Verständnis des Neuen Testaments* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992); M. Barth, *Was Christ's Death a Sacrifice?* (Edinburgh: Oliver e Boyd, 1961); Becker, Paul 399-411; Beker, Paul 182-212; C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989); "Versöhnung, Stellvertretung und Sühne. Semantische und traditionsgeschichtliche Bemerkungen am Beispiel der paulinischen Briefe", *NTS* 39 (1993) 59-79; Bultmann, *Theology* I, 292-306; D. A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (JSNTS 65; Sheffield: Sheffield Academic, 1992); J. T. Carroll e J. B. Green, *The Death of Jesus in Early Christianity* (Peabody: Hendrickson, 1995) 113-32; Cerfaux, Christ (§10 n. 1) 118-60; C. B. Cousar, *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters* (Minneapolis: Fortress, 1990); R. J. Daly, *Christian Sacrifice* (Washington: Catholic University of America, 1978); Davies, Paul cap. 9; G. Deling, "Der Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus", *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum* (Göttingen: Vandenhoeck, 1970) 336-46; Dodd, "Atonement", *Bible* 82-95; J. D. G. Dunn, "Paul's Understanding of the Death of Jesus as Sacrifice", in S. W. Sykes, org., *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology* (Cambridge/New York: Cambridge University, 1991) 35-56; J. A. Fitzmyer, "Reconciliation in Pauline Theology", *To Advance the Gospel* 162-85; Paul 54-55, 62-66; G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982); Gese, "Atonement", *Biblical Theology* 93-116; Goppelt, *Theology* II, 90-98; K. Grayston, *Dying, We Live: A New Inquiry into the Death of Christ in the New Testament* (Londres: Darton/

ido sua acusação em Romanos (1,18-3,20), passou imediatamente, não para a vida e o ensinamento de Jesus, mas para sua função de “expição”, oferecida por Deus, dos pecados passados e presentes (Rm 3,25).² Em Gl 3,13-14, Cristo amaldiçoado na cruz exerce este mesmo papel como solução decisiva do problema de como a bênção de

New York: Oxford University, 1990); **R. G. Hamerton-Kelly**, *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross* (Minneapolis: Fortress, 1992); **M. Hengel**, *The Atonement: The Origins of the Doctrine of Atonement in the New Testament* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1981); **D. Hill**, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (Londres: Cambridge University, 1967) 23-81; **Hofius**, “Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu”, *Paulusstudien* 33-49; **M. D. Hooker**, “Interchange in Christ” and “Interchange and Atonement”, *Adam* 13-25, 26-41; *Not Ashamed of the Gospel: New Testament Interpretations of the Death of Christ* (Carlisle: Paternoster/Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 20-46; **A. J. Hultgren**, *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1987); *Paul's Gospel* 47-81; **B. Janowski**, *Sühne als Heilsgeschehen* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1982); **Käsemann**, “The Saving Significance of the Death of Jesus in Paul”, *Perspectives* 32-59; **K. Kertelge**, “Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus”, in Kertelge, org., *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Freiburg: Herder, 1976) 114-36; **W. Kraus**, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25-26a* (WMANT 66; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991); **Ladd**, *Theology* 464-77; **J. D. Levenson**, *The Death and Resurrection of the Beloved Son* (New Haven: Yale University, 1993); **E. Lohse**, *Martyrer und Gottesknecht* (Göttingen: Vandenhoeck, 1963); **S. Lyonnet e L. Sabourin**, *Sin, Redemption, and Sacrifice* (AnBib 48; Rome: Biblical Institute, 1970) 61-296; **B. H. McLean**, *The Cursed Christ: Mediterranean Rituals and Pauline Soteriology* (JSNTS 126; Sheffield: Sheffield Academic, 1996); **I. H. Marshall**, “The Development of the Concept of Redemption in the New Testament” (1974) e “The Meaning of ‘Reconciliation’” (1978), *Jesus the Saviour: Studies in New Testament Theology* (Londres: SPCK, 1990) 239-57, 258-74; **R. R. Martin**, *Reconciliation: A Study of Paul's Theology* (Londres: Marshall, Morgan and Scott/Atlanta: John Knox, 1981) Part II; **Merklein**, *Studien* 15-39; **L. Morris**, *The Apostolic Preaching of the Cross* (3ª ed.; Grand Rapids: Eerdmans/Londres: Tyndale, 1965); *The Cross in the New Testament* (Exeter: Paternoster/Grand Rapids: Eerdmans, 1965); *Theology* 66-74; **Moule**, *Origin* (§10 n. 1) 111-26; **Penna**, “The Blood of Christ in the Pauline Letters”, *Paul II*, 24ss; **S. E. Porter**, *Katallasso in Ancient Greek Literature, with Reference to the Pauline Writings* (Córdoba: Ediciones El Almadro, 1994); **Ridderbos**, *Paul* 182-97; **Schlier**, *Grundzüge* 128-40; **D. Seeley**, *The Noble Death: Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation* (JSNTS 28; Sheffield: JSOT, 1990); **G. S. Sloyan**, *The Crucifixion of Jesus: History, Myth, Faith* (Minneapolis: Fortress, 1995); **Strecker**, *Theologie* 112-18; **P. Stuhlmacher**, “Eighteen Theses on Paul's Theology of the Cross”, *Reconciliation* 155-68; “Sühne oder Versöhnung”, in U. Luz and H. Weder, orgs., *Die Mitte des Neuen Testaments*, E. Schweizer FS (Göttingen: Vandenhoeck, 1983) 291-316; *Theologie* 294-300; **V. Taylor**, *The Atonement in New Testament Teaching* (Londres: Epworth, 1958); **R. de Vaux**, *Studies in Old Testament Sacrifice* (Cardiff: University of Wales, 1964); **H. Weder**, *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken* (FRLANT 125; Göttingen: Vandenhoeck, 1981); **Whiteley**, *Theology* 130-51; **S. K. Williams**, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (Missoula: Scholars, 1975); **Witherington**, *Narrative* 160-68; **F. M. Young**, *Sacrifice and the Death of Christ* (Londres: SPCK/Philadelphia: Westminster, 1975); **Ziesler**, *Pauline Christianity* 91-95.

²Ver mais na abertura do §8.1, acima.

Abraão podia chegar aos gentios, para os quais também foi destinada. E posteriormente, em Colossenses, a mesma ênfase aparece muito elaborada com série vívida de metáforas como centro da exposição teológica (2,6-23) para descrever a eficácia da morte de Cristo (2,11-15): circuncisão (2,11), sepultamento e ressurreição (2,12), morte e (nova) vida (2,13), apagando o título da dívida (2,14), despojando e triunfo público (2,15).³

É verdade que, como acabamos de demonstrar, a teologia de Paulo certamente teve lugar significativo para o Jesus pré-paixão (§8). Mas permanece o fato de que seu evangelho, e também sua teologia, enfocava a cruz. Também quando a cristologia de Paulo abrangia toda a história de Jesus, toda esta história era significativa principalmente porque mostrava mais plenamente a significação do evento salvífico da cruz e ressurreição.

O mesmo acontece com a messianidade de Jesus. Evidentemente, a afirmação de que Jesus, como mestre ou profeta, foi Messias teria causado poucos problemas para os judeus contemporâneos de Paulo. Possivelmente a afirmação de que Jesus de Nazaré fora ressuscitado dentre os mortos não teria causado grande dificuldade teológica para a maioria dos judeus conacionais de Paulo. Era a afirmação de que Jesus fora crucificado *como Messias*,⁴ que a crucificação era o coração e o clímax do papel messiânico de Jesus que era tão ofensivo (1Cor 1,23). Já na polêmica judaica de facções podia ser dito que um homem crucificado era amaldiçoado por Deus. Dt 21,23: “Maldito todo o que for suspenso numa árvore” fora aplicado a outras vítimas de pena capital.⁵ E Gl 3,13 sugere que o mesmo texto foi aplicado ao crucificado Jesus em polêmica bem antiga contra os

³Ver meu *Colossians* 146.

⁴Difícilmente se pode afirmar que Jesus só foi reconhecido como Messias *depois* da sua crucificação (apesar da aparente implicação de At 2,36, e Hahn *Titles* [§8 n.1] 161-62). Ver particularmente a conclusão de Dahl, “Crucified Messiah” [§8 n. 1] 39-40: “o título ‘Messias’ estava inseparavelmente ligado com o nome de Jesus porque Jesus foi condenado e crucificado como pretendente messiânico”.

⁵4QpNah 1,7-8 – referindo-se claramente à crucifixão (“suspenso vivo na árvore” – Dt 21,22-23) dos seus opositores farisaicos (“aqueles que buscam coisas macias”; ver linha 2) por Alexandre Janeu (Josefo, *Ant.* 13. 380-81 mostra um choque semelhante); 11QT 64.2-13 (uma repetição e elaboração de Dt 21,18-23, em que “estar suspenso numa árvore” [linhas 8-11] é meio de execução [=crucifixão]. Ver também J. A. Fitzmyer, “Crucifixion in Ancient Palestine, Qumran Literature and the New Testament”, *CBQ* 40 (1978) 493-513. McLean, *Cursed* 133, diz que esses textos de Qumrã não tinham em vista a crucificação. Mas ver também 5.30 e 10.39.

nazarenos, possivelmente pelo próprio Paulo no seu tempo de perseguidor. Um Messias crucificado/amaldiçoado era, sem dúvida, para muitos judeus contradição em termos.⁶ Fazer de um homem crucificado o ponto central da proclamação (“a cujos olhos foi exposto Jesus Cristo crucificado” — Gl 3,1), era igualmente loucura para os gentios (1Cor 1,23), visto que geralmente a crucifixão era considerada como a mais degradante e vergonhosa das mortes do repertório romano de execuções.⁷ Em resposta, os primeiros cristãos não tentaram defender a pretensão da messianidade de Jesus fora da cruz.⁸ Tampouco Paulo o fez, embora aparentemente a batalha já tivesse terminado quando escreveu suas cartas. Jesus foi Messias como o crucificado, ou não foi Messias. O único Cristo que Paulo conheceu ou pelo qual se interessou foi o “Cristo crucificado” (1Cor 1,23-2,2).

O mesmo vale para a cristologia adâmica descrita acima (§8.6). Não há nenhum pensamento de um momento salvífico que seja anterior à cruz. O Filho enviado “na semelhança da carne do pecado” (Rm 8,3) não é evento de sentido independente do que segue. Ele foi enviado, como veremos, para tratar do pecado, isto é, pela sua morte.⁹ De maneira semelhante na passagem paralela de Gl 4,4-5: ele foi enviado, “nascido de mulher, nascido sob a lei, para remir os que estavam sob a lei...”, isto é, precisamente pela sua morte.¹⁰ Igualmente o hino de Filipenses não pensa num papel para aquele que foi “achado em figura de homem”, exceto na obediência que responde à desobediência de Adão: “morte, morte de cruz” (Fl 2,7-8).¹¹ A interação Adão-Cristo é a interação de morte e vida (1Cor 15,22); ou, para ser mais preciso, a interação de uma vida que só termina na morte e uma vida que morre, mas também vence a morte na vida ressuscitada. Até no caso de Hb 2,5-9, se podemos considerar esta passagem como a exposição mais completa da cristologia adâmica que está subjacente ao

⁶Trifão desafia Justino: “Prova-nos que ele [o Messias] tinha que ser crucificado e tinha que morrer de morte tão vergonhosa e desonrosa, maldito pela lei. Não podemos nem pensar em tal coisa” (*Diálogo* 90,1).

⁷M. Hengel, *Crucifixion* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1977).

⁸A primeira fase da apologética cristã provavelmente aparece em passagens como Lc 24,25-27.46; At 8,32-35; 17,2-3; 1Cor 15,3; 1Pd 1,11.

⁹Ver abaixo §9.2.(2).

¹⁰Ver abaixo §9.3c.

¹¹Que a “morte de cruz” fazia parte de um hino original e era central neste foi bem demonstrado por Hofius, *Christushymnus* (§11 n.1) 7-12, 63-67.

uso paulino de Sl 8,4-6,¹² a ligação vital entre “ser feito pouco menos que anjos” e a realização do objetivo adâmico (“todas as coisas sujeitas a ele”) é o “sofrimento da morte”. Cristo segue novamente os passos de Adão “para que pela graça de Deus provasse a morte em favor de todos” (Hb 2,8-9).

Provavelmente o texto mais evocativo desse tema em Paulo é 2Cor 5,14: “O amor de Cristo nos compele, quando consideramos que um só morreu por todos (*hyper panton*) e que por conseguinte todos morreram”. Como tantas vezes, um aforismo é enigmático na sua força precisa e para seu efeito baseia-se mais na impressão do que na precisão. Mas quase certamente o aforismo (“um morreu por todos, por conseguinte todos morreram”) é expressão da cristologia adâmica,¹³ isto é, no estágio intermediário que acabou de ser indicado. “O Cristo” aqui é mais uma vez figura representativa. Mas aqui também está pelo Adão que morre. “Como em Adão todos morrem” (1Cor 15,22), assim aqui a morte de Jesus é a morte de toda a humanidade.

O que Paulo diz? Traduzir o aforismo numa sequência de proposições lógicas seria diminuir-lhe a força. A exposição deve refletir de alguma forma pelo menos a espantosa afirmação visionária que se faz e não ter medo de “refletir” em conformidade com isso.¹⁴ Assim, Paulo presumivelmente convidou os leitores a teologizar mais ou menos conforme as linhas que seguem. Se Jesus morre, então todos estão mortos. Se o Cristo morre então ninguém pode escapar da morte. Quando Paulo diz o “um” (figura adâmica escatológica) morreu, quer dizer que não há outro fim possível para todos os seres humanos. Toda a humanidade morre, como ele morreu, como carne, como fim da carne do pecado (Rm 8,3). Se houvesse uma maneira de a carne do pecado vencer sua tendência para baixo, de escapar da sua sujeição ao poder do pecado, o homem representativo de Deus não precisaria morrer e não teria morrido. O um teria demonstrado a todos como a carne do pecado podia ser vencida. Mas Cristo morreu, um só morreu, porque não há outro caminho para a humanidade, para todo homem e toda mu-

¹²Ver acima §8.6.

¹³Cf. Windisch, 2 *Korintherbrief* 182-83; Kertelge, “Verständnis” 121-22. Ver a análise de várias alternativas em Thrall, 2 *Corinthians* 409-11.

¹⁴Comparar o que segue com a interpretação típica de Hamerton-Kelly: “uma vez que concluímos que um morreu representando todos, segue-se que todos morreram porque vêm na morte dele os efeitos de sua própria rivalidade mimética e por isso podem renunciar livremente a ela e escolher imitar o desejo não-aquisitivo da vítima, e assim ‘crucificar a carne com suas paixões e desejos’ (Gl 5,24)” (*Sacred Violence* 70).

lher seguir. A morte do um significa que não há saída para a carne fraca e corrupta a não ser através da morte, nenhuma resposta ao poder do pecado que age na carne e através da carne, exceto sua destruição na morte. É como disse Karl Barth: “Não havia ajuda para o homem senão através do seu aniquilamento”.¹⁵

Avançando um pouco mais na linha de reflexão, o fato é que isso vale para *toda* a humanidade. Quer reconheçam a Deus (Rm 1,21), quer não, quer escolham viver vida sem referência a Deus (ou seu Cristo) ou não, todos os homens morrem. Podem considerá-la peculiarmente como sua própria morte, como de fato é. Mas é morte, a morte de que cada um morre. A morte de um é a morte de todos.¹⁶ A pergunta-chave à qual o evangelho de Paulo responde é se isso é tudo. A morte é o fim, o fim da história, finis? A resposta de Paulo é que não precisa ser assim. Aqueles que na fé se identificam com Cristo descobrem que a morte de Cristo tem outra significação. Mas para o momento, o fato é que a identificação de Cristo com a humanidade significa que sua morte esclarece a morte de todos. Somente se todos se identificam com a morte do um a história pode continuar.¹⁷

Esta teologia paulina da cruz é, portanto, um tanto enigmática. Na verdade isso reflete um aspecto repetido da maior parte da teologia paulina da morte de Jesus. Pois, como já observamos,¹⁸ Paulo nunca julgou necessário expor minuciosamente a sua teologia de Cristo crucificado. Suas referências são formas de um credo ou fórmulas querigmáticas ou breves alusões.¹⁹ Isso acontece, assim deduzimos, porque o fato não era obscuro ou controverso entre Paulo e seus leitores. Referências formulares ou alusivas eram suficientes para recordar um tema central da sua fé comum.²⁰ O problema para

¹⁵Citado por G.C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) 135.

¹⁶Seria equívoco confinar o “todos” de 2Cor 5,14 aos “crentes” (discordando de Martin, *Reconciliation* 100-101; 2 *Corinthians* 131). A capacidade representativa de Cristo antes da ressurreição (“carne de pecado” – Rm 8,3) é diferente de sua capacidade representativa após a ressurreição (1Cor 15,45; ver abaixo §10.6). Cf. Furnish, 2 *Corinthians* 327.

¹⁷Esta foi a idéia que Ireneu desenvolveu com seu conceito de “recapitulação”; ver, p. ex., J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres: Black, 31960) 170-74.

¹⁸Ver §7.3 acima.

¹⁹Mas devemos notar que a teologia do sofrimento de Paulo em 2Cor (particularmente seu próprio sofrimento como apóstolo) é na verdade a extensão da sua teologia da cruz (ver adiante, especialmente §18.5).

²⁰Mas o fato de existirem tais fórmulas indica que o tema era central, considerando que as fórmulas são produto de “ensinamento repetido”, quando eram fundadas novas

nós é que tal ensinamento comprimido muitas vezes é difícil de desdobrar. Todavia, ainda que a teologia dessas passagens contenha numerosos problemas e esteja entre os elementos mais discutidos da teologia de Paulo, as imagens usadas são bastante mais explícitas.

§9.2 *Um sacrifício pelos pecados*

Uma das mais poderosas imagens que Paulo usa para explicar o sentido da morte de Cristo é a do sacrifício cúltico, ou mais precisamente o “sacrifício pelo pecado”, que podia ser oferecido por indivíduos ou por grupos no templo de Jerusalém (Lv 4), e os sacrifícios do dia anual da expiação (Lv 16,11-19). Este foi igualmente um dos aspectos mais repelentes da teologia de Paulo (e da teologia cristã antiga) para leitores modernos. A idéia de sacrifício sangrento e de relações divino-humanas de algum modo dependentes dele é em geral repugnante para a cultura pós-Iluminismo, algo a ser relegado a um período mais primitivo e rude da conceitualização das relações divino-humanas. Conseqüentemente alguns especialistas usaram o fato de que as referências de Paulo são tão formulares e alusivas para afirmar, injustificadamente, que as imagens sacrificais não fazem parte da teologia distintivamente própria de Paulo e são secundárias nela.²¹ Outros tentaram cortar mais drasticamente o problema pela raiz argumentando que qualquer teologia baseada na violência ou na idéia de sofrimento redentor é fundamentalmente errônea.²² Todavia, não parece possível negar o uso paulino de imagens sacrificais ou a centralidade delas no seu evangelho (por mais breve que seja a sua apresentação). O que *nós* faremos delas é questão que

igrejas. Também o grau de “suposição óbvia” destrói o argumento de, p. ex., Seeley, *Noble Death*, de que certos aspectos são sem importância para Paulo porque ele faz referência tão breve a eles.

²¹P. ex., Käsemann, *Perspectives* 42-45: “A idéia de morte sacrificial, se é que tem alguma importância, é posta em segundo plano” (45); Hengel, *Atonement* 45: “Ele mesmo não estava mais muito preocupado com esse vocabulário cúltico”; Friedrich parece sair do seu caminho para diminuir qualquer significação sacrificial das passagens-chave (*Verkündigung* 42, 66, 70-71, 75, 77). Mas ver a crítica de Cousar a Käsemann (*Theology* 16-18), e a crítica de Stuhlmacher a Friedrich (“Sühne”, especialmente 297-304). Em Ef 5,2 a imagem é explícita: “Cristo nos amou e se entregou por nós, como oferta de suave odor (*prospthora*) e sacrifício (*thysia*) a Deus”.

²²Assim particularmente Hamerton-Kelly, *Sacred Violence*, que lê Paulo através dos óculos fornecidos por René Girard, *Violence and the Sacred* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1977) e *The Scapegoat* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1986); ver, p. ex., sua interpretação de Gl 3,13 (abaixo n. 107). Ver também os citados por Sloyan, *Crucifixion* 190-92.

só pode ser resolvida depois que tivermos esclarecido os dados da conceitualidade de Paulo.

(1) *Rm 3,25*. O ponto de partida óbvio é a breve resposta à acusação de *Rm 1,18-3,20*, que Paulo dá em *Rm 3,21-26*. Tendo reiterado o conceito-chave, “a justiça de Deus” (3,21-22)²³ e lembrado a conclusão da acusação universal (3,22-23 — “pois não há diferença, visto que todos pecaram...”), Paulo escreve o que dificilmente pode deixar de ser considerado o cerne do seu próprio evangelho bem como do seu evangelho compartilhado (3,24-26):²⁴

²⁴São justificados gratuitamente por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus,

²⁵que Deus expôs como expiação (mediante a fé) em seu sangue, para demonstrar sua justiça pelo fato de ter deixado sem punição (*paresin*) os pecados cometidos outrora,

²⁶no tempo da paciência de Deus, para manifestar sua justiça no tempo presente, para mostrar-se justo e aquele que justifica quem crê em Jesus.

O termo-chave é “expiação”, *hilasterion*. O termo deve ter referência sacrificial, pois é usado quase exclusivamente na LXX para a tampa da arca, a “sede da misericórdia”,²⁵ o lugar onde, no dia da expiação, era feita expiação pelo lugar sagrado e por toda a assembléia de Israel (Lv 16,16-17).

A passagem provocou várias discussões, nenhuma das quais é particularmente relevante para o nosso ponto.²⁶ (a) Deve *hilasterion* ser entendido como o *lugar* ou o *meio* de expiação? A primeira opção tem mais apoio.²⁷ Mas um sentido facilmente invade o outro, conforme mostra o uso subsequente.²⁸

²³Ver §14.2 abaixo.

²⁴Sobre a opinião de que 3,24-26 contém formulação pré-paulina ver acima §7.3 e n. 66. Hultgren, *Paul's Gospel* 71, descreve 3,21-25 como “o evangelho paulino em miniatura”.

²⁵Ver especialmente Ex 25,6-21 (7 ocorrências) e Lv 16,2.13-15 (7 ocorrências) traduzindo *kapporeth*; do mesmo modo Ez 43,14.17.20 (5 ocorrências) traduzindo *azarah*; também Am 9,1 (não em todos os manuscritos). Notar também Hb 9,5 (a única outra ocorrência de *hilasterion* no NT). McLean, *Cursed* 43-46 parece equivocado quando nega que a LXX usa *hilasterion* para *kapporeth* (43). Ver também Fílon, *Cher.* 25; *Heres* 166; *Fuga* 100, 101; *Mos.* 2.95,97; e ainda Kraus, *Tbd Jesu* 21-32.

²⁶Kraus, *Tbd Jesu* 4-6 contém extensa bibliografia.

²⁷Particularmente Davies, *Paul* 237-41; Stuhlmacher, *Reconciliation* 96-103; *Theologie* 194; Lyonnet e Sabourin, *Sin* 155-66; Janowski, *Sühne* 350-54; Hultgren, *Paul's Gospel* 55-60, que especula que *Rm 3,23-26a* era a conclusão de homilia feita por Paulo no Dia da Expiação na sinagoga de Éfeso (62-64).

²⁸*Mc* 17,22; Josefo, *Ant.* 16.182. Ver, p. ex., L. Morris, “The Meaning of *hilasterion* in

(b) Devemos traduzir “expição” ou “propiciação”?²⁹ O problema em relação à última é que ela inevitavelmente evoca a idéia de apaziguar Deus, enquanto em Rm 3,25 Paulo diz explicitamente que foi o próprio Deus que providenciou o *hilasterion*. Mais relevante para o nosso caso, o uso hebraico contrasta fortemente com o uso grego comum nesse assunto. Caracteristicamente no uso grego o ser humano é o sujeito ativo e Deus é objeto: a ação humana aplaca Deus.³⁰ Mas no uso hebraico Deus nunca é o objeto do verbo-chave (*kipper*). Propriamente falando, no culto israelita, Deus nunca é “apacado” ou “apaziguado”. O objetivo do ato de expiação é, antes, a eliminação do *pecado* — isto é, seja purificando a pessoa ou o objeto, seja apagando o pecado. A expiação é caracteristicamente feita “por” (em favor de) uma pessoa ou “pelo pecado”.³¹ E pode-se dizer que é Deus mesmo que expia o pecado (ou pelo pecado).³² Naturalmente o ato de expiação assim remove o pecado que provocou a ira de Deus,³³ mas o faz atuando sobre o pecado e não sobre Deus.³⁴ A imagem é mais a da remoção de mancha corrosiva ou da neutralização de vírus que ameaça a vida do que a de ira apaziguada pelo castigo.³⁵

(c) Será que o fundo da questão não é mais o de uma teologia do mártir do que do culto? A questão é provocada pelo uso de *hilasterion* para descrever o significado de expiação dos mártires Macabeus em

Romans 3.25”, *NTS* 2 (1955-56) 33-43; Cranfield, *Romans* 214-17; Williams, *Jesus’ Death* 39-40; Fitzmyer, *Paul* 64; Cousar, *Theology* 63-64; Campbell, *Rhetoric* 107-13, 130-33; Hooker, *Not Ashamed* 43-44. Em trabalho apresentado na NT Conference em Aberdeen (setembro de 1996), D. Bailey assinalou que no grego bíblico (e em Filon e Josefo) o objeto aposicional numa construção de duplo acusativo (aqui “que como expiação”) está quase sempre sem artigo; discordando particularmente de Seeley, *Noble Death* 20-21.

²⁹Este debate clássico entre os especialistas de língua inglesa foi ocasionado pelo estudo de Dodd sobre o grupo da palavra *hilaskesthai* (“expição”) ao qual replicou Morris (*Apostolic Preaching* caps. 5-6). Ver também Hill, *Greek Words* 23-36; Ladd, *Theology* 470-74.

³⁰*Exilaskomai* (a tradução normal da LXX para *kipper*) é usado dessa maneira em Zc 7,2 (cf. 8,22 e Mt 1,9); mas estas são as únicas três passagens da LXX em que *exilaskomai* traduz *chalah* (“apaziguar, aplacar”).

³¹P. ex., Ex 32,30; Lv 4,35; 5,26; Ez 45,17. Ver também Lyonnet, *Sin* 124-46.

³²P. ex., 2Rs 5,18: “Que o Senhor expie (pelo) teu servo”; Sl 24,11 (LXX) – o salmista diz: “Expia (pelo) meu pecado”; Ecl 5,5-6 “...ele expiará a multidão dos meus pecados”. Ver também Dodd, “Atonement”; F. Büchsel, *TDNT* 3. 315-17, 320-21 (sobre Rm 3,25); B. Lang, *kipper*, *TDOT* 7. 290-92.

³³Ver também ocasionalmente no AT (Nm 16,46; 25,11-13).

³⁴Este ponto realmente não foi abordado por Witherington, *Narrative* 163-64.

³⁵Ver também meu “Paul’s Understanding” 48-50. Comparar novamente Hamerton-Kelly: “não é Deus quem tem que ser propiciado, mas a humanidade” (*Sacred Violence* 80).

4 Mc 17,21-22.³⁶ Mas isso faz pouca diferença. A teologia do mártir em questão é simplesmente a aplicação da mesma metáfora sacrificial (ver também Dn 3,40 LXX).³⁷ Se isso diz alguma coisa, a idéia de que foi Deus que apresentou Cristo como *hilasterion* aponta diretamente para o culto. Pois, afinal, o sistema sacrificial foi estabelecido por Deus na Torá, enquanto tal idéia está ausente na teologia do mártir.³⁸

Uma questão de mais consequência é o enigma do que Paulo (e a fórmula) queria dizer ao falar da “tolerância, desculpa (*paresis*) dos pecados cometidos outrora”. *Paresis*, que ocorre só aqui na Bíblia grega, significa “passar por cima”, mas não no sentido de “não tomar conhecimento, desconsiderar”. Tinha, ao contrário, sentido mais estritamente legal de “deixar sem punição, remissão de pena”.³⁹ O que é claro é que a justiça de Deus se expressou nesse “passar por cima” do pecado. Essa abstenção de punir (“paciência de Deus”) era parte da obrigação de Deus pela aliança.⁴⁰ Também é claro que essa justiça foi “demonstrada” pelo *hilasterion*: o ato sacrificial foi, por assim dizer, a justificação legal de Deus para perdoar a pena devida. Mas o que não é claro é se Paulo considerava que o *hilasterion* de Jesus validava o sistema sacrificial ou indicava o caráter apenas provisório. Ou se foi o sistema sacrificial que validou a morte de Jesus como um *hilasterion*, pelo menos ao realizar a remissão da culpa — com a implicação de que a morte e ressurreição de Jesus foram mais eficazes —. A brevidade da formulação de Paulo deixa essas questões sem solução. Qualquer fosse a preocupação da fórmula anterior, o enfoque principal referia-se à segunda “demonstração da justiça de Deus no tempo presente” (3,26).⁴¹

³⁶Ver especialmente Hill, *Greek words* 41-45. Williams, *Jesus' Death* 135, questiona se havia uma teologia do mártir no judaísmo antes de 70; mas ver também Seeley, *Noble Death* cap. 5 e abaixo n. 127.

³⁷H. Riesenfeld, *TDNT* 8.511. Lohse, *Martyrer* 71, sugere que o judaísmo da diáspora desenvolveu essa teologia precisamente porque seria como substituto do culto sacrificial na longínqua Jerusalém. Analogamente mais nuanceado, Kraus, *Tod Jesu* 42-44.

³⁸Kertelge, “Verständnis” 118-19.

³⁹BAGD, *paresis*. Contra W.G. Kümmel, “*Paresis und endeixis*”, *Heilgeschehen* 260-70, que pressiona excessivamente em favor do sentido de “perdão” (262-63), ver particularmente Kraus, *Tod Jesu* 95-104. C.F.D. Moule, numa comunicação privada, prefere “(o que parecia como) ignorância divina” do pecado.

⁴⁰Sobre a frase “na paciência de Deus” ver especialmente Kraus, *Tod Jesu* 112-49. Sobre a justiça de Deus, ver adiante §14.2.

⁴¹Ver também meu *Romans* 173-74; Fitzmyer, *Romans* 351-52.

Antes de tentarmos extrair mais da teologia da expiação, altamente comprimida, de Rm 3,24-26,⁴² temos de considerar os outros textos sacrificais em Paulo.

(2) *Rm 8,3*. Já consideramos parte deste versículo — “Deus enviou seu próprio Filho na semelhança da carne do pecado”.⁴³ Aqui tomamos a frase imediatamente subsequente: “e como sacrifício pelo pecado (*peri hamartias*) e condenou o pecado na carne”. Também aqui há alguma discussão. Alguns acham que *peri hamartias* deve ser traduzida menos precisamente como “pelo pecado”.⁴⁴ Mas é usada com muita frequência na LXX para traduzir o hebraico (*le*)*chatta'th* (“como sacrifício pelo pecado”).⁴⁵ Dada a centralidade da imagem cúlrica na declaração-chave do evangelho de 3,21-26, deve-se julgar altamente provável que Paulo tinha em mente uma alusão semelhante aqui.⁴⁶ Como a frase também leva à oração seguinte (“e condenou o pecado na carne”), é provável que o *peri hamartias* indique o meio pelo qual esta condenação foi realizada. Conforme vimos com relação a 3,25, foi precisamente o sacrifício pelo pecado que fora providenciado por Deus para tratar do pecado.

(3) *1Cor 5,7*. Paulo afirma explicitamente: “Cristo nosso cordeiro pascal foi sacrificado”. Isso é bastante estranho, pois o cordeiro pascal não era, estritamente falando, um sacrifício.⁴⁷ Todavia a Páscoa já é associada com expiação em Ez 45,18-22. E esta ligação provavelmente já foi estabelecida na dupla associação da última

⁴²Adiante §9.3; como a justiça de Deus também é tema central de 3,21-26 teremos de voltar à passagem em §14.2.

⁴³Ver acima §8.6.

⁴⁴Ver, p. ex., Lietzmann, *Römer* 79; Barrett, *Romans* 147; Cranfield, *Romans* 382; e ainda Friedrich, *Verkündigung* 68-71. Grayston, *Dying* 110, prefere “com autoridade em relação ao pecado”.

⁴⁵P. ex., Lv 5,6-7.11 e 16,3.5.9; Nm 6,16 e 7,16; 2Cr 29,23-24; Ne 10,33 (2Esd 20,34 LXX); Ez 42,13; 43,19. Em Is 53,10 a frase traduz o hebraico *asham* (“sacrifício pela culpa”). Sobre o debate em relação à distinção entre *chatta'th* e *asham* ver D. Kellermann, *asham*, *TDOT* 1.431-35.

⁴⁶Wilckens, *Römer* 2.127; Michel mudou sua opinião em favor dessa idéia na quinta edição de seu *Römer*; Hengel, *Atonement* 46; Kraus, *Tbd Jesu* 191-93; Becker, *Paul* 410; Stuhlmacher, *Theologie* 291; ver ainda Wright, “The Meaning of *peri hamartias* in Romans 8.3”, *Climax* 220-25. Contra aqueles que pensam que uma referência sacrificial seria demasiadamente abrupta na sequência do pensamento, Campbell afirma com alguma razão “que um tema do Levítico e da imagem sacrificial perpassa, parcialmente submerso, todo o texto de Romanos” (*Rhetoric* 18, 132).

⁴⁷G.B. Gray, *Sacrifice in the Old Testament* (Londres: Oxford University, 1925) 397: “a vítima pascal não era sacrifício pelo pecado nem era considerada como meio de expiar ou remover pecados”.

ceia com a Páscoa e com o “sangue” de Jesus “derramado (*ekchunno-menon*) por muitos” (Mc 14,24 e paralelos). Ali a linguagem é inevitavelmente sacrificial e significa expiação.⁴⁸ A mesma tendência de reunir diferentes metáforas e descrições da morte de Jesus, obscurecendo assim distinções mais antigas, é claramente evidente em outros lugares das igrejas primitivas.⁴⁹ Aqui a linguagem de Paulo sugere que a mesma evolução de imagem já estava bem avançada na sua teologia.

(4) 2Cor 5,21. — “Aquele que não conhecera o pecado, Deus o fez pecado por causa de nós”. A antítese “sem pecado/fez pecado” torna difícil duvidar que Paulo tivesse em mente a insistência do culto em animais puros e sem mancha para o sacrifício.⁵⁰ A alusão não é tanto ao sacrifício pelo pecado como tal, mas à função do sacrifício pelo pecado — “feito pecado”, não *peri hamartias* (como em Rm 8,3).⁵¹ É provável uma alusão mais específica ao bode expiatório do Dia da Expição (Lv 16,21).⁵² Uma alusão ao servo de Is 53,4-6 também é possível.⁵³ Mas Is 53, por sua vez, está recheado de terminologia e imagens sacrificais e, como a teologia do mártir de 4 Macabeus 17, é simplesmente a aplicação da teologia do sacrifício ao Servo.⁵⁴

(5) De forma semelhante, as várias passagens das cartas paulinas que utilizam a frase “em/através do seu sangue”⁵⁵ só podem ser adequadamente entendidas enquanto referência à morte de Cristo como sacrifício. A ênfase no sangue dificilmente pode ter vindo da tradição da morte de Jesus, uma vez que esta não era lembrada como particularmente sangrenta. A única alusão óbvia é à morte de Jesus entendida como um sacrifício, pois era precisamente a manipulação

⁴⁸Jeremias, *Eucharistic Words* (§22 n. 1) 222-26.

⁴⁹1Pd 1,18-19; Jo 1,29.

⁵⁰Stuhlmacher, *Reconciliation* 59; *Theologie* 195; Hengel, *Atonement* 46; Daly, *Sacrifice* 237, 239. Esta é uma opinião minoritária (ver, p.ex., Furnish, 2 *Corinthians* 340; Breytenbach, *Versöhnung* 202-3; Thrall, 2 *Corinthians* 439-41). Mas ver abaixo n. 82.

⁵¹Mas notar que a LXX traduz o hebraico de Lv 4,24 e 5,12 (“é *chatta'th*”) por “é pecado (*hamartia*)”. Ver também Sabourin em Lyonnet e Sabourin, *Sin* 248-53, e abaixo §9.3.

⁵²Windisch, 2 *Korintherbrief* 198.

⁵³P. ex., Cullmann, *Christology* (§10 n. 1) 76 (McLean, *Cursed* 108, cita erroneamente Cullmann); Martin, 2 *Corinthians* 140, 157. Com referência à n. 50 acima, tanto Furnish como Thrall reconhecem que Paulo pode ter em mente Is 53 (Thrall 442) ou que a linguagem é esclarecida diante do pano-de-fundo de Is 53 (Furnish 357; o autor também compara 1Pd 2,24).

⁵⁴Notar em especial o *peri hamartias* em Is 53,10. Assim, p. ex., Taylor, *Atonement* 190; M. Barth, *Sacrifice* 9-10.

⁵⁵Rm 3,25; 5,9; Ef 1,7; 2,13; Cl 1,20.

do sangue da vítima que era o ato de expiação decisivo.⁵⁶ Da mesma maneira o discurso de Paulo acerca da morte de Jesus como morte “pelos pecados”,⁵⁷ ou “por nós” (ou equivalente),⁵⁸ presumivelmente reflete a mesma imagem, ainda que no último caso possa ter sido mediada pela teologia do mártir.⁵⁹

§9.3 Teologia paulina do sacrifício expiatório

Admitido, pois, que Paulo via a morte de Jesus como um sacrifício expiatório, que luz isso lança sobre a maneira como Paulo entendia a morte de Jesus? Como a morte de Jesus “funcionou” para vencer o poder do pecado entrincheirado na carne humana? O caminho óbvio para encontrar uma resposta seria pesquisar a teologia judaica do sacrifício. Mas aqui deparamos um grande problema. Pois não há nenhuma reflexão clara nas Escrituras ou no judaísmo do Segundo Templo sobre o sacrifício. Dificilmente podemos duvidar que o holocausto cotidiano⁶⁰ tinha profundo sentido para o devoto e o penitente em Israel, e mais ainda os sacrifícios do Dia da Expição. Mas a maneira como o sacrifício realizava a expiação permanece enigma sem solução.⁶¹

Todavia nossa situação não é desesperadora. Pois à luz das passagens acima analisadas (§9.2) parece provável que Paulo tinha uma teoria bastante bem definida do sacrifício. Além disso, enquanto os teólogos judeus já poderiam ter reconhecido outros meios de expiação,⁶² Paulo parece ter-se contentado com manter um lugar importante para a categoria de sacrifício expiatório ao descrever o efeito da morte de Jesus. Portanto poderá ser possível correlacionar a linguagem de Paulo com o que sabemos sobre o ritual de sacrifício pelo pecado em particular e assim deduzir a teologia da expiação do próprio Paulo. É exercício necessariamente especulativo, mas se apare-

⁵⁶Lv 4,5-7.16-18.25.30.34; 16,14-19. Ver, p. ex., Davies, *Paul* 232-37; Schweizer, *Erniedrigung* (§10 n. 1) 74; Lohse, *Martyrer* 138-39; Penna, *Paul* 2.24-44.

⁵⁷Rm 4,25; 8,3; 1Cor 15,3; Gl 1,4.

⁵⁸Rm 5,6-8; 8,32; 2Cor 5,14-15.21; Gl 2,20; 3,13; 1Ts 5,9-20; também Ef 5,2.25.

⁵⁹A teologia do mártir certamente está por trás de Rm 5,7. Ver também H. Riesenfeld, *TDNT* 8.508-11; Schlier, *Grundzüge* 134-35.

⁶⁰Ex 29,38-46; Nm 28,1-8; Josefo, *Ant.* 3.237; regulamentos pormenorizados lembrados no m. *Tamid* 4.1-7.4.

⁶¹Barth, *Sacrifice* 13: “Parece necessário admitir que não sabemos ou entendemos o que o Antigo Testamento e o judaísmo realmente acreditaram e ensinaram sobre o mistério do sacrifício expiatório”. Davies vai mais longe: “É duvidoso se houve alguma explicação do sacrifício no século I” (*Paul* 235). Ver também Moore, *Judaism* 1.500.

⁶²Davies, *Paul* 253-59; Lohse, *Martyrer* 21-25; mas ver também n. 36 acima.

cer uma correlação clara, como acredito que ocorrerá, os resultados poderão ser de algum peso.⁶³

a) Primeiro, o ponto de partida é que o sacrifício pelo pecado era “pelo pecado” (*peri hamartias*), isto é, visando de alguma forma a tratar do pecado, resolver o problema do pecado. Conforme indica o fluxo do pensamento em Rm 8,3, a intenção era fazer um julgamento efetivo do pecado. De uma maneira ou de outra, o ritual de matança da vítima retirava o pecado do pecador. Naturalmente, é verdade que o sacrifício pelo pecado só tratava de pecados inadvertidos ou involuntários;⁶⁴ para pecados deliberados, para a violação deliberada e não arrependida da aliança, propriamente falando, não havia expiação. Todavia, ao mesmo tempo, o fato de que era necessária uma morte para compensar até por um pecado inadvertido, mostrava a gravidade até de tais pecados numa comunidade centrada no culto. Os outros pecados eram graves demais para que se pudesse fazer qualquer compensação. Nesses casos, estritamente falando, a situação do pecador na aliança era de perda ou privação. Nenhuma outra vida podia expiar o pecado.⁶⁵

Um aspecto importante do ritual, particularmente no Dia da Expição, era a purificação do altar e do santuário.⁶⁶ Mas é duvidoso se esta deve ser considerada como o sentido principal ou único do sacrifício pelo pecado.⁶⁷ O objetivo mais constantemente enfatizado do sacrifício pelo pecado é a remoção do pecado e o conseqüente perdão do pecador.⁶⁸ O “mecanismo” pelo qual um ritual de purificação do santuário realiza esse objetivo é mais especulativo e menos fundamentado no texto que do que se sugere aqui.⁶⁹

⁶³No que segue desenvolvo os pontos-chave do meu “Paul’s Understanding”.

⁶⁴Lv 4,2.22.27; 5,15.18; Nm 15,24-29.

⁶⁵De Vaux, *Sacrifice* 94-95; Lyonnet e Sabourin, *Sin* 178. Mas o Dia da Expição tratava de “todas as iniquidades do povo de Israel, e de todas as suas transgressões, de todos os seus pecados” (Lv 16,21). Sobre as normas rabínicas posteriores ver *m. Yoma* 8.8.

⁶⁶Lv 8,15; 16,16.18-20; ver Lang, *TDOT* 7.296.

⁶⁷Assim particularmente McLean, *Cursed* 37-38, seguindo J. Milgrom, que prefere traduzir *kipper* por “purgar, purificar (ritualmente)” (ver, p. ex., “Atonement”, “Day of Atonement”, *IDBS* 78-83; de maneira semelhante Lyonnet e Sabourin, *Sin* 175-80; e Kraus, *Tbd Jesu* 45-70, citando também particularmente Ez 43,13-27; outra bibliografia em McLean 37 n. 50); assim McLean prefere traduzir *chatta'th* por “sacrifício de purificação” e não “sacrifício pelo pecado”. Stowers, *Rereading* 206-13, também segue Milgrom e McLean.

⁶⁸Daqui a repetida fórmula de Lv 4-5: “o sacerdote fará a expiação por ele/pelo seu pecado e ele será perdoado” (4,20.26.31.35; 5,6.10.13.16.18).

⁶⁹Cf. a crítica de Lang a Milgrom (*TDOT* 7.294). A observação de McLean segundo o qual o sangue do sacrifício pelo pecado nunca é aplicado a uma pessoa (*Cursed* 38) parece falar mais contra a tese da purificação que a favor dela.

b) Nessa conexão podemos inserir o que já vimos da cristologia adâmica de Paulo (§9.1). Pois como Jesus de alguma forma encarnou a “carne do pecado” para vencer o pecado na carne (Rm 8,3), assim, presumivelmente, Paulo via o sacrifício pelo pecado como de algum modo encarnando o pecado daquele que o oferecia (“feito pecado” — 2Cor 5,21). Esta foi provavelmente para Paulo a significação da parte do ritual em que o oferente punha a mão sobre a cabeça do animal. Com isso o pecador identificava-se com o animal, ou pelo menos indicava que o animal de alguma forma o representava.⁷⁰ Quer dizer, o animal representava o oferente *enquanto pecador*, de modo que o pecado do oferente era de algum modo identificado com o animal e a vida deste substituíra a sua. A única diferença no caso de Cristo é que a iniciativa vinha de Deus e não do pecador (Rm 8,3; 2Cor 5,21).

Esta leitura da ação do oferente pondo a mão sobre a oferta não tem aceitação geral. A ação geralmente é considerada como uma parte menos significativa do ritual, significando de quem é o animal que é sacrificado.⁷¹ Mas esta dificilmente parece uma explicação adequada da importância atribuída a essa ação nas instruções minuciosas de Lv 4. E se isso fosse tudo o que a ação significava, esperaríamos que se repetisse em todos os sacrifícios, também nos não cruentos. Mas, na verdade, isso só ocorre como parte do ritual para sacrifícios que envolvem sangue.⁷² Também quando a mesma ação é usada fora do ritual sacrificial (o verbo é o mesmo, *samach*), identificação parece ser a razão principal.⁷³ Tampouco parece haver qualquer distinção significativa entre impor uma mão ou as duas.⁷⁴

⁷⁰P. ex., H.H. Rowley, *Worship in Ancient Israel* (Londres: SPCK/Philadelphia: Fortress, 1967) 133; Gese, “Atonement” 105-6; Janowski, *Sühne* 199-221; Merklein, *Studien* 25-8; Hofius, “Sühne” 35-36; K. Koch, *chata*, TDOT 4.317 (“o animal se torna pecado em sentido literal, isto é, a esfera de *chatta'th* se torna concentrada no animal. Pela imposição das mãos... o ato de transferência se torna manifesto”); cf. Lang, TDOT 7.294-95, 296-97.

⁷¹W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (Londres: SCM/Philadelphia: Westminster, 1961) 1.165-66; de Vaux, *Sacrifice* 28,63; Mc Lean, *Cursed* 28 (com outra bibliografia n. 23), 79.

⁷²McLean, *Cursed* 28-32, menospreza a significação expiatória ligada ao holocausto, apesar de Lv 1,4: “Porá a mão sobre a cabeça da vítima e esta será aceita para que se faça por ele a expiação”.

⁷³Nm 27,18.23 e Dt 34,9 — Josué torna-se outro Moisés, Nm 8,10 — os levitas tornam-se representantes das pessoas que impõem as mãos sobre eles; Lv 24,14 — as testemunhas identificam a profanação, que experimentaram ouvindo a blasfêmia da parte do blasfemador (Daube, *Rabbinic Judaism* 226-27).

⁷⁴Nm 27,18 — Moisés recebe a ordem: “Imporás tua mão (singular) sobre Josué”; depois, de fato, (27,23) “ele impôs as mãos (plural) sobre ele”. Em Nm 8,10 e Lv 24,14 (ver n.

O único lugar em que é explicada a significação de impor as mãos sobre um animal sacrificial é Lv 16,21. Aqui o sumo sacerdote impõe as duas mãos sobre o segundo bode na cerimônia do Dia da Expição e com isso “põe-nos [os pecados que acabam de ser confessados] na cabeça do bode”. O fato de que é o primeiro bode que é descrito como o sacrifício pelo pecado, e não o segundo, provavelmente não é consideração decisiva.⁷⁵ Pois provavelmente os dois bodes eram entendidos como dois lados ou duas representações da única realidade: o bode que carregava fisicamente os pecados para fora do acampamento era representação alternativa viva do que o sacrifício pelo pecado devia realizar.⁷⁶ Esta é com certeza a implicação de textos da época próxima da de Paulo, em que a linguagem de expiação é usada para os dois bodes.⁷⁷ Rm 8,3 e 2Cor 5,21 sugerem fortemente que também Paulo tinha em mente tal quadro composto da morte de Jesus como sacrifício.

Também não constitui objeção a consideração de que um animal de pecado teria sido tornado não santo, profano (portanto, impróprio para ser usado no culto), ou de que os sacerdotes podiam comer a carne que restava dos sacrifícios pelo pecado.⁷⁸ O animal devia ser santo, sem defeito, precisamente para que tanto o sacerdote como o oferente pudessem confiar que a morte de que morreu *não foi a dele* (animal). Como 2Cor 5,21 claramente implica, só o sem pecado podia fazer expiação pelo pecador. E o que acontecia com a carne do animal não era importante, pois, como é sabido, a vida do animal era o seu

73) o plural “mãos” provavelmente representa uma mão singular de muitos indivíduos. McLean, *Cursed* 28 questiona a descrição do ritual relacionado com o holocausto em Fílon, *Spec. Leg.* 1.198, mas o texto fala claramente do oferente que põe as mãos (plural) sobre a cabeça da vítima. Mas o autor nota que a Mishnah supunha a imposição das duas mãos para os sacrifícios (p. ex., *Menahoth* 9.7-8).

⁷⁵Discordando de Janowski, *Sühne* 219-20.

⁷⁶Ver também Stuhlmacher, *Theologie* 192-93.

⁷⁷11QT 26-27 – O sumo sacerdote “deverá expiar com ele por todas as pessoas da assembléia (o bode do sacrifício do pecado) e lhes será perdoado... [e ele expiará] por todos os filhos de Israel (o bode expiatório) e lhes será perdoado” (Vermes); *m. Shebuoth* 1.7 – “Como o sangue do bode que é aspergido dentro (do Santo dos santos) fazia expiação pelos israelitas, assim o sangue do boi faz expiação pelos sacerdotes; e como a confissão do pecado recitada sobre o bode expiatório faz expiação pelos israelitas, assim a confissão do pecado recitado sobre o boi faz expiação pelos sacerdotes” (itálico nosso). Notar a suposição de que os pecados são confessados também sobre o boi que serve como sacrifício pelo pecado para os sacerdotes (como em *m. Yoma* 3.8). Esta evidência põe em dúvida a forte distinção entre as funções dos dois bodes, sustentada, p. ex., por Kraus, *Tod Jesu* 45-59.

⁷⁸Eichrodt, *Theology* (acima n. 71) 1.165 n. 2; de Vaux, *Sacrifice* 94; McLean *Cursed* 41, 80-81.

sangue.⁷⁹ Assim, é tanto mais significativo que o sangue foi todo consumido no ritual. De fato o sangue tinha papel mais importante no sacrifício pelo pecado de que em qualquer outro sacrifício.⁸⁰ E afirma-se explicitamente que “é o sangue, isto é, a vida, que faz expiação” (Lv 17,11). Em outras palavras, a equivalência entre oferente e sacrifício estava exclusivamente no *sangue* da vítima, não na vítima toda. E sua função como sacrifício expiatório realiza-se no ritual do sangue.

c) Terceiro, podemos fazer outra dedução de Rm 8,3 e 2Cor 5,14.21. Paulo via a morte do animal sacrificial como a morte do pecador enquanto pecador. Isso é ainda mais claro em Rm 6,6: “nosso velho homem foi crucificado com ele [Cristo], para que fosse destruído/suprimido (*katargethe*)”. Em outras palavras, a maneira pela qual o sacrifício tratava o pecado era pela destruição da vítima carregada com o pecado. A aspersão, a aplicação e o derramamento do sangue sacrificial aos olhos de Deus indicava que a vida fora totalmente destruída, e com ela o pecado do pecador.

Difícilmente podemos deixar de reconhecer aqui o que podemos chamar o quiasmo sacrificial, ou o que Morna Hooker descreveu como uma “troca”.⁸¹

Pelo sacrifício o *pecador* era feito *puro* e vivia *livre daquele pecado*;
Pelo sacrifício *morria* o animal *puro*.

E dificilmente podemos deixar de preencher o resto da segunda linha acrescentando:

Pelo sacrifício o animal *puro* era tornado *impuro* e *morria por aquele pecado* —

pela sua morte destruindo o pecado. Como o pecado foi transferido numa direção, levando a morte ao animal sacrificial, assim sua pureza e continuação de vida foram efetivamente transferidas em sentido inverso. Esta certamente parece ter sido a maneira como Paulo pensou. A expressão mais clara do quiasmo/troca sacrificial é 2Cor 5,21.⁸²

⁷⁹Lv 17,10-12; Dt 12,23.

⁸⁰Davies, *Paul* 235-36, citando A. Büchler, *Studies in Sin and Atonement* (Londres: Jew's College, 1928) 418-19; R. De Vaux, *Ancient Israel* (Londres: Darton/New York: McGraw-Hill, 1961) 418; *Sacrifice* 92; Daly, *Sacrifice* 108.

⁸¹Ver Hooker, *Adam* 13-41. McLean, *Cursed* 143, usa o mesmo termo com referência a Rm 8,3; 2Cor 5,21; e Gl 3,13.

⁸²Para os que duvidam se aqui há uma alusão sacrificial, a alternativa da solidarieda-

Aquele que *não conheceu o pecado*, Deus o fez *pecado* por causa de nós, a fim de que nele *nós* nos tornemos *justiça* de Deus.

Assim também Rm 8,3:

[Deus] enviou o seu próprio Filho numa carne semelhante à do pecado e condenou o *pecado* na carne [de *Jesus*], para que o *preceito da lei* se cumprisse em *nós*.

Igualmente Gl 4,4-5:

Deus enviou o *Filho*,
nascido de mulher,
nascido *sob a lei*,
para remir os que estavam sob a lei,
para que recebêssemos a *adoção*.

A mesma teologia opera em Gl 3,13, ainda que a metáfora não seja diretamente sacrificial:⁸³

Cristo nos remiu da *maldição* da lei
tornando-se *maldição* por *nós*.

Em resumo, dizer que Jesus morreu como representante da humanidade adâmica e dizer que Jesus morreu como sacrifício pelos pecados da humanidade era, para Paulo, dizer a mesma coisa. E ainda que a explicação não possa ser atribuída solidamente a uma teologia hebraica do sacrifício, certamente parece ser a lógica teológica do pensamento de Paulo. A morte de Jesus foi o fim da humanidade sob o poder do pecado e da morte, a destruição do homem e da mulher como pecador (cf. Rm 7,4). Isso evidentemente, no que dizia respeito a Paulo, foi a única maneira como Deus podia resolver o poder do pecado e da morte. A sentença da morte da porção infectada da humanidade foi o meio para a vida do resto da humanidade.

Esta era a boa nova do evangelho de Paulo: os que se identificaram com Cristo na sua morte foram salvos de morrer a sua morte como resultado da sua subserviência ao pecado. Identificando-se com Cristo na sua morte, a morte que podiam experimentar era a sua [de Jesus] morte. A morte ainda era inevitável (2Cor 5,14), mas em vir-

de/identificação adâmica de Cristo com a humanidade pecadora é atraente (Furnish, 2 *Corinthians* 340 e Thrall, 2 *Corinthians* 441-42); ver acima §9.2 (4).

⁸³Ver mais em §9.5; notar também 2Cor 8,9 (abaixo §11.5c).

tude da sua participação na morte de Cristo, nem o pecado nem a morte teriam a última palavra.

Teremos de voltar a esta linha de reflexão teológica e prosseguir-la.⁸⁴ Mas por ora podemos observar um corolário. Isto é, a inadequação da palavra “substituição” para descrever o que Paulo ensinou em tudo isso. Apesar do seu pedigree⁸⁵ de grande estimação, “substituição” conta só a metade da história. Há, naturalmente, um elemento importante em Jesus tomar o lugar de outros, — afinal isso está no centro da metáfora sacrificial. Mas o ensinamento de Paulo *não* é que Cristo morre “em lugar dos” outros para que *escapem* da morte (como implica a lógica da “substituição”).⁸⁶ Mas, sim, que o fato de Cristo participar da morte *deles* torna possível a eles participar da morte *dele*. “Representação”⁸⁷ não é descrição adequada de uma só palavra, como tampouco o é “participação” ou “evento participatório”.⁸⁸ Mas pelo menos elas ajudam a transmitir o sentido de uma identificação contínua com Cristo em, por meio e além da sua morte, o que, como veremos, é fundamental para a soteriologia de Paulo.

§9.4 O Filho amado

Uma variação possível no tema sacrificial é a morte do Filho amado. “Filho de Deus” é forma de referir-se a Jesus que Paulo usa com surpreendente raridade.⁸⁹ Entretanto, característica do seu uso é a associação entre Jesus como Filho de Deus e sua morte na cruz. Rm 5,10: “...fomos reconciliados com Deus pela morte do seu Filho”. Rm 8,3: “Deus enviou seu Filho na semelhança da carne do pecado e como sacrifício pelo pecado...” Gl 2,20: “o Filho de Deus que me amou e se entregou a si mesmo por mim”. Gl 4,4-5: “Deus enviou seu Filho... para remir os que estavam sob a lei...”

Este aspecto da teologia de Paulo pode ser simplesmente o resultado da forte tradição de Jesus como Filho de Deus que pode re-

⁸⁴Ver abaixo particularmente §18.5.

⁸⁵Ver, p. ex., os citados por McLean em relação a 2Cor 5,21 (*Cursed* 110-13); também Ridderbos, *Paul* 188-91; Witherington, *Narrative* 168.

⁸⁶Ver, p. ex., Ladd, *Theology* 468-70.

⁸⁷Como, p. ex., Taylor, *Atonement* 85-90, 196-200, 206; Hooker, *Not Ashamed* 30, 36; cf. O termo alemão *Stellvertretung* (p. ex., Merklein, “Tod”, e Strecker, *Theologie* 114).

⁸⁸Como em Whiteley, *Theology* 145, 147; Cousar, *Theology* 74. Becker fala de “substituição inclusiva”, “união e identificação substancial” (*Paul* 409-10).

⁸⁹Somente 17 ocorrências nas cartas paulinas.

montar ao próprio Jesus.⁹⁰ Possivelmente Paulo pensou numa alusão à parábola dos vinhateiros homicidas (Mc 12,1-9 e paralelos), na qual a morte do “filho amado” recebe alguma ênfase (Mc 12,6-8).⁹¹ Mas também pode refletir o conhecimento e o uso, da parte de Paulo, da tradição de Isaac, o filho amado de Abraão, oferecido em sacrifício pelo seu pai (Gn 22,1-19), a Aqedá.⁹² Certamente em Rm 8,32 Paulo parece deliberadamente refletir Gn 22,16:

Rm 8,32 — “que não poupou o seu próprio filho”;

Gn 22,16 — “não me recusaste teu filho, teu único (TM)/amado (LXX)”.

Até que ponto tinha sido desenvolvida a Aqedá e já era concebida em termos vicários é objeto de discussão.⁹³ Mas a possibilidade de que o próprio Paulo seja testemunho de uma interpretação já vicária da amarração de Isaac deve ser pelo menos considerada.⁹⁴

Todavia, a dinâmica principal na interação de Paulo com as tradições de Abraão provavelmente aponta para conclusão diferente. Pois o sacrifício de Isaac por Abraão foi assunto de considerável importância na reflexão teológica pré-paulina, mas como demonstração da fidelidade de Abraão.⁹⁵ Assim, se Paulo argumentava em Rm 8,32, não foi em termos de a expiação ser recompensa pela Aqedá.⁹⁶ A

⁹⁰Ver meu *Christology* 22-33, e acima §8.3 (4).

⁹¹Ver mais em §11.3a abaixo; notar também o “filho amado” em Mc 1,11 e p. 9,7p. e cf. §8 n. 52 acima.

⁹²Este é o termo pelo qual geralmente é conhecida a tradição da reflexão judaica sobre a “amarração” de Isaac (Gn 22,9).

⁹³De um lado, ver P.R. Davies e B.D. Chilton, “The Aqedah: A Revised Tradition History”, *CBQ* 40 (1978) 514-46. De outro, ver R. Hayward, “The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac”, *JSS* 32 (1981) 127-50; e A.F. Segal, “He Who Did Not Spare His Own Son...: Jesus, Paul and the Akedah”, in Richardson e Hurd, orgs., *From Jesus to Paul* 169-84. O debate gira sobre pontos tais como a significação de Fílon, Abr: 172, e a data das tradições em Pseudo-Fílon (nota 18.5; 32. 2-4; 40.2) e nos Targums. Ver também a discussão apresentada por Penna, “The Motif of the Aqedah Against the Background of Romans 8.32”, *Paul* 1.142-68.

⁹⁴Ver, p. ex., Schoeps, *Paul* 141-49; R. Le Déaut, “La présentation targumique du sacrifice d’Isaac et la sotériologie paulinienne”, *SPCIC* 2.563-74; Hengel, *Atonement* 61-63.

⁹⁵Já implícita em Ne 9,8 e Eclo 44,20 e desenvolvida particularmente em 1Mc 2,52 e *Jub.* 17,15-16. Tg 2,22 atesta a mesma tradição de interpretação. Para o desenvolvimento da tradição no pensamento do Segundo Templo e na primitiva tradição rabínica, por associação com a Páscoa e a teologia do mártir, ver Levenson, *Death* 173-99. Ver também abaixo §14.7c e n. 167.

⁹⁶Discordando de N.A. Dahl. “The Atonement – An Adequate Reward for the Akedah? (Rom. 8.32)”, in E.E. Ellis e M. Wilcox, orgs., *Neotestamentica et Semitica*, M. Black FS (Edinburgh: Clark, 1969) 15-29.

questão era que a Aqedá servia mais como uma figura da fidelidade de Deus (no sacrifício de Cristo) e não a de Abraão (no sacrifício de Isaac).⁹⁷ Em todo caso o peso soteriológico está mais na frase seguinte: “não poupou o seu próprio Filho, *mas o entregou por todos nós*”.

Qualquer seja o fundo desse motivo em Paulo, a poderosa imagem do pai oferecendo o filho em sacrifício dá uma nota de intensidade especial à teologia paulina da morte de Cristo. Portanto, a tradição da morte do Filho amado, e Rm 8,32 em particular, como o Servo sofredor de Is 53 e a teologia do mártir de 4 Mc 17, oferece mais uma variação da metáfora sacrificial como meio de compreender o sentido da morte de Cristo.

§9.5 A maldição da lei

Sacrifício não é a única metáfora que Paulo usa para explicar a significação da morte de Cristo. Ela permaneceu a mais importante, como vemos pela sua alusão freqüente a fórmulas querigmáticas que se referem ao sangue de Cristo ou à sua morte “pelos nossos pecados”.⁹⁸ Mas ele também usou outras, e não faríamos justiça à sua teologia sem abordá-las pelo menos brevemente.

A mais dura é uma já mencionada em Gl 3,13:

Cristo nos remiu da maldição da lei, tornando-se maldição por nós, porque está escrito: Maldito todo aquele que é suspenso no madeiro” (Dt 21,23).

Aqui a condição da humanidade é posta em termos de maldição e não de estar sob o poder do pecado e da morte. Mas dá no mesmo.

A maldição em questão é dupla. Primeiro, Paulo alterou a redação de Dt 21,23 para incluir a alusão ao texto de maldição citado em Gl 3,10, “Maldito todo aquele que não se atém a tudo o que está escrito no livro da lei para ser praticado” (Dt 27,26).⁹⁹ Assim a maldição recai sobre aqueles que não obedecem à lei,¹⁰⁰ isto é, os judeus, ainda que se

⁹⁷Levenson, *Death* 222-23, nota que a alusão dá mais peso à afirmação de 8,28: Abraão permaneceu fiel, mas Isaac viveu, de modo que a vontade de Deus de entregar seu filho se realizou não na sua morte e sim na sua vida pós-morte. Ver mais em §10.3 abaixo.

⁹⁸Ver acima §9.2 (5).

⁹⁹Paulo modifica Dt 21,23 para incluir *epikataratos* (“amaldiçoado”), o termo repetido de Dt 27,21-26 e 28,16-19. Ver também McLean, *Cursed* 134-36.

¹⁰⁰O que Paulo quer dizer com isso é assunto ao qual retornaremos; ver abaixo §14.5c.

deva notar que de fato também os gentios estão incluídos. Pois por definição os gentios estão fora da lei (*anomoí*, “os sem lei, fora da lei”) e conseqüentemente também não obedecem à lei.¹⁰¹ Mas o pensamento primário é o de maldição sobre o pecado judaico.¹⁰²

Isso é mais claro no segundo texto de maldição, Dt 21,23. Pois o que entra em questão ali é o israelita que cometeu um crime punido de morte (Dt 21,22).¹⁰³ Seu corpo suspenso numa árvore é amaldiçoado por Deus e por isso torna impura a terra;¹⁰⁴ por isso deve ser retirado sem demora. Isso se relaciona com a idéia de que a maldição implica rejeição e expulsão;¹⁰⁵ e no contexto deuteronomístico, particularmente com a advertência das maldições divinas aos violadores da aliança, que acarretam sua expulsão da terra da herança da aliança (Dt 29,27-28; 30,1).¹⁰⁶ Mas o fato é que o israelita que violou a aliança e por isso foi amaldiçoado e expulso da terra da aliança, foi na verdade excluído da aliança. Quer dizer, ele é posto na mesma posição que aquele que já está fora da aliança, o gentio. O israelita amaldiçoado é como o gentio sem aliança.¹⁰⁷

Assim, pois, a lógica teológica Gl 3,13 parece ser a de que o Cristo amaldiçoado¹⁰⁸ foi na verdade posto fora da aliança. Na sua morte¹⁰⁹ ele se identificou tanto com o judeu pecador como com o gentio. Assim trouxe a bênção de Abraão aos gentios e tornou possí-

¹⁰¹Ver meu *Galatians* 132-33 (sobre “pecadores gentílicos”); também abaixo §14 n. 101.

¹⁰²Cf. o ligeiro embaraço em que Paulo se encontra em Rm 2,7-16 (acima §§5.4 [3] e 6.3).

¹⁰³Notar que a disposição anterior se referia ao “filho indócil e rebelde”, cuja morte era necessária para “extirpar o mal do teu meio” (Dt 21,18-21).

¹⁰⁴Notar a preocupação com a pureza, a santidade da terra (*tame* [piel]), *miaino*, “pro-fanar, tornar impuro”).

¹⁰⁵McLean, *Cursed* 125, refere-se a Gn 3,16-19 com 23-24; 4,11-14; 49,7; Dt 29,27-28; Jr 17,5-6.

¹⁰⁶Cf. Bruce: “A maldição de Dt 27,26 foi pronunciada ao fim de uma cerimônia de renovação da aliança e por isso tinha especial referência ao violador da aliança” (*Galatians* 164); “A punição de ser suspenso numa árvore até morrer é prescrita no Rolo do Templo para um israelita que... se tornou culpado de violar o vínculo da aliança. Ser exposto ‘no sol’ na época do AT era julgado punição apropriada para israelitas culpados de violação da aliança” (“A maldição da Lei” em Hooker e Wilson, orgs., *Paul and Paulinism* 31). Cf. Grayston, *Dying* 80.

¹⁰⁷Cf. Eckstein, *Verheissung* 152. Comparar mais uma vez Hamerton-Kelly: Gl 3,13 significava “que todo o sistema de vingança sagrada baseado na Lei estava debilitado porque a maldição não é vingança divina, mas, sim, violência humana dissimulada através do Sagrado na vingança do deus” (*Sacred Violence* 79).

¹⁰⁸“Tornar-se maldito” é, naturalmente, apenas a maneira mais viva de dizer “tornar-se maldito” (Mussner, *Galater* 233, compara Jr 24,9; 42,18; Zc 8,13). A idéia é muito próxima da de 2Cor 5,21 – Deus “o fez pecador”; ver acima §9.3.

¹⁰⁹Lembramos que Dt 21,23 já fora referido à crucifixão; ver acima n. 5.

vel a todos receber o Espírito prometido (3,14).¹¹⁰ Pois “em Cristo” a bênção não era mais restrita aos que “se atêm a tudo o que foi escrito no livro da lei para ser praticado” (Gl 3,10).¹¹¹ Tampouco os gentios (como *ananoi*) eram excluídos dela pela barreira da lei. Foi por isso que o evangelho podia ser boa nova para os gentios,¹¹² como também para os judeus que não se agarraram às prerrogativas da aliança.¹¹³

§9.6 Redenção

Entre as metáforas usadas na literatura paulina para a eficácia da morte de Cristo, ocorre algumas vezes “redenção” (*apolytrosis*), e em especial como parte da afirmação central de Paulo em Rm 3,24 — “...justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção que é em Cristo Jesus”.¹¹⁴ A imagem é a do resgate de cativo ou prisioneiro de guerra da escravidão.¹¹⁵ Podia ser usada para a alforria sagrada de escravo,¹¹⁶ uma consideração relevante, dado o extenso uso paulino da metáfora do escravo subsequente em Rm 6.¹¹⁷ Mas a influência mais forte foi certamente a de Israel resgatado (da escravidão) do Egito, eminente na principal mina de Paulo para textos escriturísticos (Deuteronômio, Salmos, Isaías).¹¹⁸ O antigo debate se o conceito de “redenção” incluía a idéia

¹¹⁰A ambigüidade do “nos” em Gl 3,13 é problema bem conhecido (ver, p. ex., meu *Galatians* 176-77), mas está de acordo com a maneira como, ao que parece, Paulo deliberadamente entrelaça (ou até mistura) a história de Israel com a de Adão (ver acima §§4.4, 6,7).

¹¹¹O sentido de “substituição” é mais forte aqui (McLean, *Cursed* 126-27, com bibliografia), mas o “em Cristo” de Gl 3,14.24-29 também sublinha o sentido de participação ou representação.

¹¹²Levenson, *Death* 210-13 relaciona a idéia com a substituição de Isaac por Cristo em 3,16, e assim encontra outro eco da Aqedah (ver acima §9.4). O fato de que a promessa às nações é repetida (Gn 22,18) como consequência direta do sacrifício de Isaac por Abraão (22,16) dá mais plausibilidade à sugestão.

¹¹³Ver acima §5.4 e abaixo §§14.4-5.

¹¹⁴Ver 1Cor 1,30; Cl 1,14; também Ef 1,7 (“pelo seu sangue”).14; Rm 8,23 refere-se à “redenção do corpo”.

¹¹⁵*Ep. Arist.* 12,33; Filon, *Prob.* 114; Josefo, *Ant.* 12,27; ver também BAGD *apolytrosis*.

¹¹⁶Ver Deissmann, *Light* 320-31. A forma típica era “N.N. vendeu a Apolo Pítio um escravo masculino de nome X.Y. ao preço de... minas, para liberdade” (322).

¹¹⁷Campbell, *Rhetoric* 126-30, chama a atenção particularmente para o “contexto da escravidão”.

¹¹⁸P. ex., Dt 7,8; 9,26; 15,15; Sl 25,22; 31,5; Is 43,1.14; 44,22-24; 51,11; 52,3 (mais pormenores em meu *Romans* 169). Ver também Lyonnet e Sabourin, *Sin* 105-15; Fitzmyer, *Paul* 66-67.

de pagar um preço¹¹⁹ foi ocasionado mais pela interpretação anselmiana posterior,¹²⁰ que pela imagem em si ou pelo fundo escriturístico evocado por Paulo.

Menos claro é se o verbo “comprar” (*agorazo*) ou “comprar de/recomprar” (*exagorazo*),¹²¹ tem tons redentores semelhantes. Mas embora seja verdadeiro que os verbos por si mesmos não contêm necessariamente tal implicação,¹²² os contextos trazem tom suficiente. Toda a seqüência de 1Cor 7,21-23 trata de escravidão: “Fostes comprados por um preço; não vos torneis escravos dos homens” (7,23). O preço de que se trata era o preço de compra pelo qual os escravos eram transferidos de um proprietário a outro — comprado para ser livre (7,22).¹²³ E em Gl 3,13 — “Cristo nos remiu da maldição da lei”: a idéia contextual é obviamente a daqueles que foram escravos “sob a lei” (4,1-3.8-10). Numa sociedade escravocrata a imagem de alforria e libertação era imagem que dificilmente podia deixar de atrair o interesse dos proclamadores do evangelho.

§9.7 Reconciliação

Uma imagem alternativa que Paulo usa e que no NT se encontra só nas cartas paulinas é a da reconciliação.¹²⁴ Ela é particularmente marcante em 2Cor 5,18-20.¹²⁵

¹¹⁹Ver, p. ex., Morris, *Apostolic Preaching* 41-46; Hill, *Greek Words* 73-74; e ainda K. Kertelge, *EDNT* 1.138-40. Marshall, “Development” 251-52 n. 4, traz esclarecimento útil sobre a distinção entre “preço” e “custo”. Ver também Lyonnet e Sabourin, *Sin* 79-103.

¹²⁰Anselm, *Cur Deus Homo?* — Cristo realizou a satisfação que a justiça de Deus exigia (ver Aulén, *Christus Victor* 84-92); mas notar Bultmann, *Theology* 1.297 — “pagou àqueles poderes que reivindicavam direitos sobre o homem, que tinha caído em seu poder, primariamente a Lei”.

¹²¹*Agorazo* — 1Cor 6,20; 7,23; *exagorazo* Gl 3,13; 4,5.

¹²²McLean, *Cursed* 127-31.

¹²³Neste contexto, naturalmente, temos que incluir a imagem de “libertação” — Rm 6,18-22; 8,2; 1Cor 7,22; Gl 5,1 (ver mais adiante §§14.9d, 16.5a e 23.6).

¹²⁴*Katallasso* — Rm 5,10; 2Cor 5,18-20 (3 ocorrências), também 1Cor 7,11; *Katallage* — Rm 5,11; 11,15; 2Cor 5,18-19; *apokatallasso* — Cl 1,20.22; Ef 2,16. *Katallasso* de Porter demonstra que o uso de *katallasso* e derivados por Paulo, com Deus como sujeito e os pecadores como objeto, não aparece antes de Paulo.

¹²⁵Sobre a questão como traduzir melhor *hos hoti* no começo do v. 19 ver Furnish, 2 *Corinthians* 317-18, e Thrall, 2 *Corinthians* 431-32. Thrall traduz o segundo *hos* no v. 20 (“como”) por “com a convicção de que” (437). Furnish inclui-se entre os que acham que Paulo aqui usa uma formulação tradicional, pelo menos para a primeira parte do v. 19 — “Deus estava em Cristo... não imputando as suas faltas” (334-35, 351; assim também, p. ex., Martin, *Reconciliation* 93-97).

¹⁸[Deus] reconciliou-nos consigo por Cristo e nos confiou o ministério da reconciliação. ¹⁹Pois era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo, não imputando aos homens suas faltas, e pondo em nós a palavra da reconciliação. ²⁰Sendo assim, em nome de Cristo exercemos a função de embaixadores e por nosso intermédio é Deus mesmo que vos exorta. Em nome de Cristo suplicamo-vos: reconciliai-vos com Deus.

A imagem é óbvia. Pressupõe um estado de afastamento ou hostilidade entre Deus e a humanidade.¹²⁶ A idéia de que a morte pode trazer reconciliação pode em si mesma evocar a idéia da teologia do mártir (implícita também em Rm 5,7).¹²⁷

Há vários aspectos dignos de nota no texto. (a) Um é a forte insistência em que a reconciliação é entre Deus e o mundo.¹²⁸ É a relação fundamental Criador/criatura que é restaurada aqui. Cristo é o meio da reconciliação, não aquele que é reconciliado.¹²⁹ (b) Outro aspecto é a insistência igualmente forte em que Deus estava envolvido no ato de reconciliação, “por Cristo” (v. 18), “em Cristo” (v. 19). A ênfase é equivalente ao que já vimos em Rm 3,25, para não falar de 2Cor 5,21. A imagem não é de Deus como de um oponente irado que precisa ser adulado ou implorado, mas de Deus, o parceiro ofendido, procurando ativamente a reconciliação.¹³⁰ (c) Igualmente digna de nota é a metáfora correlata ou alternativa — “não imputando aos homens suas faltas”.¹³¹ A imagem de perdoar ou optar por ignorar uma hostilidade ativa pode ser tão eficaz quanto a do sacrifício pelos pecados. (d) Não menos interessante é a confirmação de que a mensagem da reconciliação, focalizada na cruz (5,21), é o centro do evangelho. Se Cristo é o representante de Deus ao realizar a reconciliação (“Deus estava em Cristo”), os apóstolos são os representantes de Deus ao proclamá-lo (“por nosso intermédio Deus vos exorta”).

¹²⁶Explicitamente em Rm 5,10; Cl 1,21; Ef 2,16.

¹²⁷Cf. particularmente o uso do termo em 2Mc (1,5; 5,20; 7,33; 8,29), onde é acentuado o contexto da teologia do mártir (5,20; 7,33-38; 8,3-5), ainda que ali a idéia seja a de *Deus* sendo reconciliado (cf. *1 Clemente* 48,1). Mas note-se a insistência de Breytenbach segundo o qual na tradição bíblica os conceitos de reconciliação e expiação não estão ligados um ao outro e que o primeiro não contém o último (*Versöhnung*, mas com alguma qualificação em 215 e 221).

¹²⁸De maneira semelhante Rm 11,15 e Cl 1,20.

¹²⁹O perifrástico “estava reconciliando” ou “reconciliava” pode implicar que o processo de reconciliação não será completo antes da consumação final (cf. Rm 8,19-23; 1Cor 15,26; Cl 1,22).

¹³⁰Ver também Martin, *Reconciliation* 99, 103-7.

¹³¹Provavelmente um eco de Sl 32,2, como em Rm 4,8.

Devemos ainda mencionar que posteriormente, em Cl 1,20, a idéia de Deus reconciliando o mundo por meio de Cristo é elaborada — “reconciliar por ele todos os seres, os da terra e os do céu, realizando a paz pelo sangue da sua cruz”.¹³² A reconciliação dos indivíduos com Deus (1,22), como particularmente também a reconciliação do judeu e do gentio (Ef 2,16), são fases de plano cósmico maior. Presumivelmente é por isso que a Igreja nessas duas cartas pode (ou devia) funcionar como o lugar (ou modelo) do mundo reconciliado (Cl 1,18; Ef 1,22-23).¹³³

§9.8 Vitória sobre os poderes

Há, finalmente, outra imagem que devemos notar, em especial porque se tornou tema importante na teologia posterior: *Christos victor*.¹³⁴ O tema está implícito em Rm 8,31-39. Trata-se aqui claramente da corte celeste em que será dado o julgamento final (8,33-34). Quaisquer acusações apresentadas contra os eleitos de Deus falharão. A morte (8,32.34) e a ressurreição (8,34) de Cristo oferecem resposta suficiente. De fato, nada poderá separá-los do amor de Cristo (8,35), do amor de Deus que é em Cristo (8,39). A morte e ressurreição de Cristo significa que todos e quaisquer poderes celestes perderam todo poder efetivo sobre os que pertencem a Cristo e qualquer palavra efetiva sobre o seu destino.

O mesmo tema aparece implícito já anteriormente na referência aos poderes particulares do pecado e da morte. Cristo tendo morrido, nem o pecado nem a morte não têm mais nenhum poder sobre ele (Rm 6,7-10). O corolário para os que estão “em Cristo” é óbvio (6,11).

Onde o tema da vitória de Cristo sobre os poderes se torna explícito nas cartas paulinas incontestadas (1Cor 15,24-28) a referência é mais à exaltação de Cristo do que à sua morte (15,27). E a vitória sobre a própria morte é evento que aguarda a consumação final de todas as coisas (15,26.28). Esta lembrança de que o processo começou mas ainda tem longo caminho a percorrer é importante, como veremos adiante.¹³⁵

¹³²Que o que está em questão é a reconciliação cósmica (e não apenas a criação humana) está implícito no temático *ta panta* (“todas as coisas”). Cf. Rm 8,19-23 e Fl 2,10-11. Ver ainda especialmente Gnilka, *Kolosserbrie* 74-76.

¹³³Ver também meu *Colossians* 96,103-4.

¹³⁴Refletindo Aulén.

¹³⁵Ver abaixo §18.

Mas aqui devemos observar como, mais uma vez em Colossenses, o tema é enfocado na cruz, numa das vivas metáforas criadas nas cartas paulinas — Cl 2,15: “ele despojou os principados e as autoridades, expondo-os em espetáculo em face do mundo, levando-os em cortejo triunfal”. A imagem final é a do triunfo público, em que os inimigos derrotados são conduzidos cativos no séquito do general triunfante.¹³⁶ A transformação de valores, da cruz como a mais vergonhosa das mortes,¹³⁷ para a cruz como carruagem que conduz os poderes derrotados em algemas atrás de si, é uma das imagens mais audaciosas que se poderia imaginar. Para poder ser cunhada tal imagem, a sensação de libertação de poderes opressivos agora experimentada pelos cristãos recentemente convertidos deve ter sido quase palpável.

§9.9 Conclusões

(1) Paulo usa uma rica e variada série de metáforas na sua tentativa de expressar o sentido da morte de Cristo.¹³⁸ Destacamos as mais importantes: representação, sacrifício, maldição, redenção, reconciliação, vitória sobre os poderes. É importante reconhecer o seu caráter de metáforas: a significação da morte de Jesus só podia ser adequadamente expressa por imagens e metáforas. Como acontece com toda metáfora, esta não é a coisa propriamente dita, mas um meio para expressar o seu sentido. Seria, portanto, imprudente traduzir essas metáforas em fatos reais, como se, por exemplo, a morte de Cristo fosse literalmente um sacrifício preparado por Deus (como sacerdote?) no cosmo, concebido como um templo.¹³⁹

(2) O fato é sublinhado pela variedade dessas metáforas. Paulo não hesita em reuni-las: redenção e sacrifício (Rm 3,25), representação, reconciliação, (não) imputação e sacrifício (2Cor 5,14-21), redenção e maldição (Gl 3,13), e o arco de imagens de Cl 2,11-15. Presumivelmente a razão é que nenhuma metáfora é adequada para desdobrar a significação plena da morte de Cristo. O fato de que nem sempre se ajustam bem entre si (Cl 2,11-15!) indica a mesma razão. Por isso

¹³⁶Cf. 2Cor 2,14, onde, todavia, são provavelmente os apóstolos que são descritos como os prisioneiros de Cristo; ver também meu *Colossians* 168-69.

¹³⁷Ver acima n. 7.

¹³⁸Cf. Becker, *Paul* 407-11; Carroll e Green, *Death* 125-26.

¹³⁹Hebreus é extensão imaginativa da metáfora nessa direção.

seria imprudente tomar uma dessas imagens como normativa e ajustar todas as demais a ela, nem mesmo a metáfora predominante do sacrifício.¹⁴⁰

(3) Um tema comum que pervade a pluralidade das metáforas, embora particularmente sublinhado na da reconciliação, é a iniciativa de Deus: “Deus enviou”, “Deus promoveu”, “Deus fez”, “Deus entregou”, “Deus em Cristo”. Jesus não age de maneira alguma independentemente de Deus ou em oposição a Deus. O ato de Jesus é o ato de Deus. Tampouco a cruz de Jesus constitui a base de uma religião diferente da de Israel, ainda que para os cristãos se torne a expressão culminante da providência de Deus para os pecados do seu povo.¹⁴¹

(4) A variedade de metáforas também atesta o impacto da proclamação da cruz sobre Paulo e em todo o seu evangelho. Dificilmente teriam sido metáforas vivas e frutíferas, se não tivessem correspondido a experiências de consciência tranqüilizada, de livramento e libertação, de reconciliação e assim por diante. Desde o princípio, assim podemos concluir, a doutrina da expiação não foi independente da experiência da expiação. Desde o começo Cristo foi conhecido pelos seus benefícios.¹⁴²

(5) Tudo isso serve para destacar a centralidade da morte de Jesus no evangelho de Paulo e corta decisivamente qualquer tentativa de derivar um esquema alternativo de salvação de Paulo. Paulo não apresenta Jesus como mestre, cujo ensinamento seja a chave de conhecimento e sabedoria salvífica. Tampouco afirma que a encarnação de Jesus foi um evento salvífico, que o Filho, assumindo a carne, salvou-a.¹⁴³ Como demonstram as passagens nas quais facil-

¹⁴⁰Martin corre o risco de fazer isso com a metáfora da “reconciliação”: “Pode-se captar melhor o pensamento de Paulo no termo abrangente ‘reconciliação’; ‘Reconciliação’ é a maneira como Paulo formulou o seu evangelho ao comunicá-lo aos gentios” (*Reconciliation* 46, 153).

¹⁴¹Cf. p. ex., Taylor, *Atonement* 75-77. “Deus em Cristo” é a base da obra de J. Moltmann, *Crucified God* (New York: Harper and Row/Londres: SCM, 1974).

¹⁴²Refletindo mais uma vez Melancthon (citado acima §3.1). Ver também S.B. Marrow, “Principles for Interpreting the New Testament Soteriological Terms”, *NTS* 36 (1990) 268-80.

¹⁴³Observando que os santos Padres “justapunham as duas teorias sobre a salvação (isto é, a salvação pela encarnação e pela ressurreição)”, Cerfaux nota que a “posição de Paulo nunca varia: o ponto de partida da sua soteriologia, que é a morte e a ressurreição, e sua concepção de Cristo segundo a carne, sempre o impedem de atribuir à encarnação uma ação positiva e eficaz na ordem da salvação” (*Christ* 171).

mente se percebem tons da teologia da encarnação, o momento soteriológico concentra-se totalmente na cruz (e ressurreição).¹⁴⁴

(6) Pode bem ter sido Paulo quem assim deu ao evangelho seu enfoque na morte de Jesus, quem “carimbou” a “cruz” tão firmemente no “evangelho”.¹⁴⁵ E podemos especular que foi a influência de Paulo que fez Marcos moldar o seu “evangelho” (Mc 1,1) de modo a culminar na cruz: narrativa da paixão com longa introdução.¹⁴⁶ E como Mateus e Lucas incorporaram outra tradição sobre Jesus (Q) enquadrando-a no evangelho de Marcos, podemos dizer que foi Paulo quem primeiro criou e determinou a categoria característica do cristianismo de “evangelho”.

(7) Certamente é importante notar também que na teologia de Paulo a cruz torna-se determinante para toda sua perspectiva, critério pelo qual julga outros pretensos evangelhos, ponto de apoio a partir do qual investe contra teologias opostas.¹⁴⁷ Isso é evidente em passagens tão variadas como 1Cor 1,18-25; 2Cor 12,1-10 e Gl 6,12-15, onde novamente é importante notar que o fulcro, o momento soteriológico central é a cruz.

(8) Conseqüentemente também é duvidoso se se pode deixar de lado a morte de Cristo em qualquer teologia que se diz cristã — como tentou o docetismo —. É igualmente duvidoso se se pode descartar uma metáfora tão central como “sacrifício”. Ela permanece uma metáfora difícil para os comentadores contemporâneos. Mas a aplicação na teologia do mártir e na evocação de espírito de auto-sacrifício indica quão frutífera podia ser. E sua força para expressar a gravidade do pecado e a alienação experimentada numa sociedade fraturada não diminuiu em nada.¹⁴⁸ Conforme demonstrou o debate sobre

¹⁴⁴Rm 8,3; 2Cor 5,19; Gl 4,4-5; Fl 2,6-8.

¹⁴⁵Ver acima §7.1. Esta questão não se relaciona com a idéia da morte de Cristo como expiação pelos pecados, que, naturalmente, já fora desenvolvida antes de Paulo, como indica suficientemente 1Cor 15,3; ver, p. ex., a discussão em Hengel, *Atonement* 33-75, e acima §7.3.

¹⁴⁶Refletindo uma descrição bem conhecida feita por M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historie Biblical Christ* (1896; Philadelphia: Fortress, 1956) 80 n. 11.

¹⁴⁷Cf. particularmente Käsemann, “Significado salvífico”, com suas afirmações tipicamente categóricas: p. ex., “a cruz faz-nos voltar do heroísmo ilusório para a humanidade da criaturalidade” (41); “perante Deus que se humilha, acaba o homem autotranscendente” (45-46); “só podemos dizer *crux nostra theologia* (Lutero) se quisermos dizer que este é o tema central e em certo sentido o único tema da teologia cristã” (48); “a cruz é a razão e a prova da cristologia” (54). Também Stuhlmacher, “Eighteen Theses”.

¹⁴⁸Ver também Young, *Sacrifice* cap. 6.

mito e demitologização, a metáfora obsoleta precisa ser remetaforizada e não simplesmente descartada, se não se quiser perder a força da sua mensagem para Paulo e os primeiros cristãos.

(9) No final de toda a discussão, a mensagem de Paulo como embaixador de Deus em nome de Cristo é dura. A morte de Cristo oferece resposta efetiva para o poder da morte e seu aguilhão (pecado). Esta resposta é a morte. Aqueles que ignoram esta resposta verificarão que sua morte é sua própria, conforme escolheram e acabou — fim. Mas para aqueles que encontram na morte de Cristo a resposta para o pecado e a morte, que se identificam com ele na sua morte, há a perspectiva de participarem com ele também da sua ressurreição além da morte.

§10 O Senhor ressuscitado¹

§10.1 A ressurreição do crucificado

Se a cruz de Jesus está no centro da teologia de Paulo, da mesma forma também a ressurreição de Jesus. Cristo crucificado é também aquele que Deus ressuscitou dentre os mortos. Mais precisa-

¹**Bibliografia:** Beker, *Paul* 135-81; W. Bousset, *Kyrios Christos* (1921; Nashville: Abingdon, 1970) caps. 3-4; R. E. Brown, *Introduction to New Testament Christology* (Londres: Chapman/New York: Paulist, 1994); Bultmann, *Theology I*, 121-33; D. B. Capes, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (WUNT 2.47; Tübingen: Mohr, 1992); P. M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament Christology* (Cambridge: James Clarke/Louisville: Westminster/John Knox, 1991); L. Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul* (Freiburg: Herder, 1959); O. Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Londres: SCM, 1959); C. J. Davis, *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology* (JSNTS 129; Sheffield: Sheffield Academic, 1996); J. D. G. Dunn "1 Corinthians 15.45 – Last Adam, Life-Giving Spirit", in B. Lindars e S. S. Smalley, orgs., *Christ e Spirit in the New Testament*, C. F. D. Moule FS (Cambridge: Cambridge University, 1973) 127-42; "Christology as an Aspect of Theology", in A. J. Malherbe and W. A. Meeks, orgs., *The Future of Christology* L. E. Keck FS (Minneapolis: Fortress, 1993) 202-12; G. D. Fee, "Christology and Pneumatology in Romans 8.9-11", in J. B. Green e M. Tumer, orgs., *Jesus of Nazareth, Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology I*. H. Marshall FS (Grand Rapids: Eerdmans/Carlisle: Paternoster, 1994) 312-31; J. A. Fitzmyer, "The Semitic Background of the New Testament *kyrios*-Title", *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Missoula: Scholars, 1979) 115-42; *Paul* 51-58; Goppelt, *Theology* 2.79-87; Hahn, *Titles* (§8 n. 1) 68-135; M. J. Harris, *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1992); M. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion* (Londres: SCM, 1976); *Studies in Early Christology* (Edinburgh: Clark, 1995); I. Hermann, *Kyrios*

mente, o significado do um não pode ser compreendido isoladamente do do outro. Sem a ressurreição a cruz seria um motivo de desespero. Sem a cruz, a ressurreição seria uma fuga da realidade. Se o um não tivesse morrido a morte de todos, os todos teriam pouco a celebrar na ressurreição do um, além de alegrar-se com sua justificação (julgado como justo) pessoal.

Certamente, como vimos, temos que levar a sério o fato de que Paulo concentra a resposta do evangelho à acusação de Rm 1,18-3,20 na morte de Cristo (3,21-26), sem qualquer referência imediata à sua ressurreição. É verdade que Paulo lembra sua pregação do evangelho aos gálatas simplesmente como o retrato aberto de Jesus Cristo como crucificado (Gl 3,1). Concentra sua arrasadora crítica à sabedoria humana em 1Cor na loucura da pregação da cruz (1Cor 1,18-25).²

Mas precisamos lembrar também que a afirmação inicial de Paulo em Romanos fala de Jesus como “estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos” (Rm 1,4). E seu eco formular subsequente traz a ressurreição de Cristo ao centro do pro-

und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe (Munich: Kösel, 1961); **L. W. Hurtado**, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988); **K. T. Kleinknecht**, *Der leidende Gerechtfertigte. Die alttestamentlich-jüdische Tradition vom “leidenden Gerechten” und ihre Rezeption bei Paulus* (WUNT 2.13; Tübingen: Mohr, 1984); **L. J. Kreitzer**, *Jesus and God in Paul's Eschatology* (JSNTS 19; Sheffield: Sheffield Academic, 1987); **D. R. de Lacey**, “One Lord” in Pauline Theology”, in H. H. Rowdon, org., *Christ the Lord: Studies in Christology*, D. Guthrie FS (Leicester: Inter-Varsity, 1982) 191-203; **Morris**, *Theology* 46-50; **C. F. D. Moule**, *The Origin of Christology* (Cambridge: Cambridge University, 1977); **C. F. D. Moule**, org., *The Significance of the Resurrection for Faith in Jesus Christ* (Londres: SCM/ Naperville: Afenson, 1968); **G. W. E. Nickelsburg**, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge: Harvard University, 1972); **G. O'Collins**, *Christology: A Biblical, Historical and Systematic Study of Jesus* (Londres: Oxford University, 1995); **P. Pokorny**, *The Genesis of Christology: Foundations for a Theology of the New Testament* (Edinburgh: Clark, 1987); **K. Rahner e W. Thüsing**, *A New Christology* (Londres: Burns and Oates, 1980); **P. A. Rainbow**, “Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology: A Review Article”, *NovT* 33 (1991) 78-91; **N. Richardson**, *Paul's Language about God* (JSNTS 99; Sheffield: Sheffield Academic, 1994); **Schlier**, *Grundzüge* 140-54; **E. Schweizer**, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zurich: Zwingli, 1962), antiga *ET, Lordship and Discipleship* (Londres: SCM/ Naperville: Allenson, 1960); **D. M. Stanley**, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (AnBib 13; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1961); **Strecker**, *Theologie* 87-98, 118-24; **Stuhlmacher**, *Theologie* 305-11; **V. Taylor**, “Does the New Testament call Jesus ‘God’?” *New Testament Essays* (Londres: Epworth, 1970) 83-89; **W. Thüsing**, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Münster: Aschendorff, 1965); **Whiteley**, *Theology* 99-123; **Witherington**, *Narrative* 169-85; **Wright**, “Monotheism, Christology and Ethics: 1 Corinthians 8”, *Climax* 120-36; **Ziesler**, *Pauline Christianity* 35-48.

²Ver mais em §9.9 acima.

cesso redentor: como Abraão creu naquele “que faz viver os mortos” (4,17),³ assim os primeiros cristãos creram “naquele que ressuscitou Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue pelas nossas faltas e ressuscitado para nossa justificação” (4,24-25). A distinção entre “entregue pelas nossas faltas” e “ressuscitado para nossa justificação” é retórica.⁴ Paulo dificilmente quis dizer que foram feitos dois julgamentos distintos e independentes com base nos dois eventos.⁵ Mas deve-se notar que ele não considerava o efeito da morte sacrificial de Cristo como completo em si mesmo. A primeira parte necessitava da ratificação da segunda. A justificação de Cristo também era a justificação dos que ele representou.

De maneira semelhante em 5,9-10, nas primeiras duas das suas frases repetidas *pollo mallon* (“quanto mais”),⁶ duas vezes Paulo põe a ressurreição no lado “quanto mais” da equação:

⁹Quanto mais, então, agora, justificados por seu sangue, seremos por ele salvos da ira. ¹⁰Pois se quando éramos inimigos fomos reconciliados com Deus pela morte do seu Filho, quanto mais agora, uma vez reconciliados, seremos salvos por sua vida.

Assim também em Rm 6,3-11, o “assim-como” da morte e ressurreição é determinante tanto para Cristo (6,7.9-10) como para os que estão unidos “com ele” (6,3-6.8.11). A aplicação da analogia da mulher casada tem em vista mudança semelhante de status de duas fases — uma morte que liberta da lei pelo enviuvamento, “para pertencerdes a outro, àquele que ressuscitou dentre os mortos” (7,1-4).⁷ Na visão culminante da corte celeste sentada para o julgamento final, a morte de Jesus conjuntamente com sua ressurreição é o que oferece a resposta definitiva a qualquer acusação que possa ser apresentada contra “os eleitos de Deus”: Quem condenará? Cristo Jesus

³Ver acima §2 n. 58-59.

⁴O termo usado aqui, *dikaiosis* (“vindicação, justificação, absolvição”) é um membro insólito do grupo de palavras *dikai-*. Paulo usa-o mais uma vez só em Rm 5,18, provavelmente como variação estilística, para evitar uma repetição inadequada (*dikaiosisyne* – 5,17.21; *dikaionia* – 5,16.18). Cranfield, *Romans* 251-52, nota uma possível influência de Is 53,11, onde a LXX usa *dikaiosisai* (diferentemente do hebraico).

⁵Ver mais em meu *Romans* 224-25. As duas frases paralelas *dia* (“por causa de”) salientam o caráter formular do versículo, mas com certo prejuízo da precisão do sentido. Cf. Rm 8,10.

⁶Rm 5,9.10.15.17; outras passagens ICor 12,22; 2Cor 3,9.11; Fl 1,23; 2,12.

⁷A analogia é, naturalmente, forçada, mas a sua aplicação é clara; ver meu *Romans* 361-62.

aquele que morreu, ou melhor, que ressuscitou...” (8,34). E ecoando a (provavelmente) mais antiga profissão de fé baptismal, “Jesus é Senhor”, a fé salvífica assim professada é simplesmente “que Deus o ressuscitou dentre os mortos” (Rm 10,9-10).⁸

Quanto a outras passagens, podemos lembrar particularmente o sumário do evangelho que Paulo recebeu primeiro e depois continuou a transmitir às igrejas que fundou: “que Cristo morreu por nossos pecados, segundo as Escrituras, foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras” (1Cor 15,3-4). A expansão que segue é ocupada exclusivamente pelas aparições da ressurreição de Cristo (15,5-8),⁹ e a exposição subsequente exclusivamente pela “ressurreição dos mortos” provada pela ressurreição de Cristo (15,13-20).¹⁰ Paulo pode até dizer: “Se Cristo não ressuscitou, vazia é nossa pregação, vazia também é vossa fé” (15,14); “e se Cristo não ressuscitou, ilusória é vossa fé; ainda estais nos vossos pecados” (15,17). Dificilmente poderia haver uma declaração mais clara de que, quanto ao que tange ao evangelho, a morte de Cristo sozinha não é evangelho. Se urgirmos a lógica do motivo sacrificial sugerida acima (§9.3), poderíamos dizer que a destruição do pecador não é evangelho sem ressurreição. Alternativamente, que o escravo libertado do domínio do pecado deve ter outro senhor, caso contrário o antigo retomará o domínio (Rm 6,12-13). Ou que a analogia da mulher de Rm 7,1-3 precisa não só ter enviuvado, mas também casado novamente (7,4). Não é só o poder do pecado que precisa ser vencido, mas também a morte. E só o ressuscitado (1Cor 15,25-26), só a ressurreição (15,51-57) pode fazer isso.

Portanto, não pode haver dúvida quanto à centralidade da ressurreição de Jesus para Paulo,¹¹ isto é, da ressurreição de Jesus como ato de Deus.¹² Mais uma vez não é questão de quantas vezes fala explicitamente do tema.¹³ Trata-se, antes, do fato de que as referên-

⁸Ver acima §7.3

⁹Apesar de, p. ex., Conzelmann, *Outline* 204, pode haver pouca dúvida de que Paulo concebia a ressurreição de Jesus como um evento acontecido, por mais que possamos querer especular sobre o seu caráter “histórico”; ainda que o ressuscitado tivesse, por assim dizer, saído do tempo, Paulo ainda pensava nele como alguém interagindo com os que ainda estavam presos na rede do tempo.

¹⁰Ver mais em §3.2 acima.

¹¹Sobre a teologia do NT como um todo (Stuhlmacher, *Theologie* 169-75).

¹²Schlier, *Grundzüge* 142-43.

¹³*Anastasis* (“ressurreição”) de Cristo – Rm 1,4; 6,5; 1Cor 15,21; Fl 3,10; *anistemi* (“levantar, ressuscitar”) – 1Ts 4,14; *egeiro* (“erguer”) – Rm 4,24.25; 6,4.9; 7,4; 8,11 (2).34; 10,9; 1Cor 6,14; 15,4. 12.13-14.15 (2).16.17.20; 2Cor 4,14; 5,15; Gl 1,1; Ef 1,20; Cl 2,12; 1Ts 1,10; 2Tm 2,8.

cias que faz a ela mostram quão fundamental era para o seu evangelho e para a sua fé.¹⁴

E não apenas para a teologia de Paulo. Era a rocha sobre a qual fora fundada a fé comum dos primeiros cristãos. A ressurreição de Cristo por Deus foi onde e como tudo começou.¹⁵

Já antes da conversão de Paulo estabelecera-se como verdade de um credo que Cristo fora “ressuscitado no terceiro dia de acordo com as Escrituras (*kata tas graphas*)” (1Cor 15,4). Quais eram as Escrituras em questão, sempre foi algo enigmático. O primeiro *kata tas graphas* (15,3) sempre foi mais fácil de explicar que o segundo (15,4). Os candidatos mais prováveis para o segundo são Os 6,1-2 e Jn 1,17-2,2 (o último lembrado por Mt 12,40):

Vinde, retornemos ao Senhor,
Porque ele despedaçou, ele nos curará;
Ele feriu, ele nos ligará a ferida.
Depois de dois dias nos fará reviver,
No terceiro dia nos ressuscitará (LXX *anasthesometha*),
Para que vivamos na sua presença (Os 6,1-2).

Jonas permaneceu nas entranhas do peixe três dias e três noites. Então orou Jonas ao Senhor, seu Deus, das entranhas do peixe, dizendo: “De minha angústia clamei ao Senhor, e ele me respondeu; do seio do Xeol pedi ajuda, e tu ouviste a minha voz” (Jn 2,1-2).

Como nenhum dos dois textos sugeria particularmente interpretação messiânica, é provável que “o terceiro dia” surgiu inicialmente do testemunho cristão primitivo (as primeiras aparições da ressurreição),¹⁶ e que foi “o terceiro dia” que deu a sugestão para a interpretação dos textos de Oséias e Jonas.¹⁷ Mais pertinentes ao nosso caso, esses textos podiam ser vistos como parte de tema substancial que pervade as Escrituras as quais coerentemente prometiam

¹⁴Ver também Stanley, *Christ's Resurrection*.

¹⁵Ver particularmente Pokorny, *Genesis*.

¹⁶Ver, p. ex., Lindars, *Apologetic* (§7 n. 1) 59-63; Hahn, *Titles* 180. Podemos comparar a maneira como na tradição sinótica uma esperança mais vaga de justificação (“depois de três dias” – Mc 8,31; 9,31; 10,34) parece ter recebido maior precisão no decorrer da transmissão (“no terceiro dia” – Mt 16,21/Lc 9,22; Mt 17,23; Mt 20,29/Lc 18,33), presumivelmente também com base nos eventos recordados.

¹⁷Para uma análise das explicações alternativas ver Fee, *1 Corinthians* 727-28. Em sentido oposto Pokorny: “Como interpretação pode de fato conter uma reminiscência histórica, mas esta é apenas uma possibilidade hipotética. A afirmação sobre o terceiro dia tem acima de tudo uma função teológica” (*Genesis* 145-46).

justificação para os justos após seus sofrimentos.¹⁸ Em outras palavras, um importante fundo histórico para a dupla ênfase de Paulo na cruz e na ressurreição foi a fusão dos dois temas do Messias crucificado e do justo vingado feita pelos primeiros cristãos. Em cada caso, o elemento inesperado (Messias *crucificado*, justo *já ressuscitado*) confirma que o impulso por trás do desenvolvimento teológico veio do fato *novo* que a sexta-feira santa e o domingo de Páscoa revelaram, e não da expectativa judaica tradicional. Mas é igualmente evidente que este dado primordial da fé cristã rapidamente evocou vários textos escriturísticos e tornou-se o núcleo em torno do qual não tardaram a ser construídos a nova apologia cristã e o querigma.

As fórmulas de credo já notadas (§7.3) também confirmam que a ressurreição de Cristo fazia parte da fé característica (credo) dos nazarenos bem antes que Paulo ditasse sua primeira carta. Um fator importante na formação da teologia de Paulo, podemos presumir, foi a correlação da sua própria experiência na estrada de Damasco com os testemunhos do credo que depois lhe foi ensinado.¹⁹ Do testemunho do próprio Paulo podemos notar em particular 1Ts 4,14: “cremos que Jesus morreu e ressuscitou”. Pois esta é provavelmente a primeira declaração de fé registrada de Paulo, e ele a apresenta precisamente como já sendo profissão comum, que podia supor que os leitores compartilhavam com ele.

Portanto, a reflexão teológica de Paulo acerca deste assunto considera a ressurreição do crucificado como um fato dado da fé e reflete com base nisso, — mais obviamente em 1Cor 15. Isso significa que não devemos procurar em Paulo uma discussão filosófica se e como tal coisa fosse possível. Não que tal discussão fosse estranha à sua época. Pois na filosofia platônica o mundo dos sentidos estava tão separado da realidade numênica quanto o mundo da causa e efeito da física newtoniana estava fechado para o divino. Paulo, como os primeiros cristãos, supunha uma realidade na qual o espiritual e o

¹⁸Incluindo especialmente Jó, Salmos 18 e 30, Is 53, Dn 7, Sb 1-5 e 2Mc 7. Ver também Nickelsburg, *Resurrection* e Kleinknecht, *Gerechtfertigte*. Notar também At 2,23-24; 3,13-14; 4,10; 5,30; 8,32-35; 13,27-30.

¹⁹O acréscimo que Paulo aduz “em último lugar, apareceu também a mim...” (1Cor 15,8) à sequência de testemunhos de que soubera depois (15,5-7) e no mesmo formato (*óphthe*, “ele apareceu a mim”) deve ter sido aceitável aos seus predecessores na fé. Caso contrário, a concordância de Gl 2,7-9 (cf. 1Cor 15,9-11) teria sido impossível. Não temos nenhuma indicação de que o testemunho de Paulo foi questionado antes de Pseudo-Clemente, *Homilia* 17,18-19 (ver Schneemelcher 2.535-37).

material interagiam, especialmente nos seres humanos, em que a morte não era o fim de tudo, e em que a corporificação era intrínseca à existência humana.²⁰ Assim, para eles a ressurreição de Cristo não era idéia impensável.

Todavia, ela veio a Paulo (como, sem dúvida, àqueles que o precederam) por força da revelação.²¹ Como pressuposto central da experiência da sua conversão, tornou-se o termo-chave que redefiniu toda a sua linguagem, o evento paradigmático pelo qual devia ser conjugada toda a realidade — primeiro a morte de Jesus e depois tudo o mais à luz da ressurreição do crucificado. Sem uma consideração desse fato dado da ressurreição do crucificado para Paulo, dificilmente será possível apreciar seu evangelho ou sua teologia.

O mais espantoso de tudo é que a ressurreição de Jesus Paulo a entendia (e também os que vieram antes dele) como o anúncio de uma nova era, ou mesmo dos últimos dias.²² Na fórmula citada em Rm 1,4 fala-se da ressurreição de Jesus como “ressurreição *dos* mortos” e não de “ressurreição *dentre* os mortos”.²³ E em 1Cor 15,20 e 23 faz-se referência à ressurreição de Jesus como “as primícias” da ressurreição geral, isto é, o primeiro feixe da colheita em andamento da humanidade morta (15,22).²⁴ Esse significado escatológico não dependia de uma suposta brevidade dos “últimos dias”.²⁵ O que era importante era que os últimos dias haviam começado. E não simplesmente que a ressurreição marcou mudança quântica para uma nova época ou era, mas que essa nova era estava marcada como fi-

²⁰Ver acima §3.2.

²¹Ver acima §7.4. Como alguém provavelmente experiente em estados visionários (2Cor 12,7; ver acima §2.6), Paulo não tinha dúvida de que a aparição na estrada de Damasco foi de natureza diferente — “em último lugar” (1Cor 15,8). O passivo *ophthe* (“foi visto por, apareceu a”) também indica um entendimento da visão como dada e de alguma coisa/ alguém que foi visto.

²²Cf. At 2,17 (uma frase surpreendente em Atos), Hb 1,2; Tg 5,3; 1Jo 2,18. Em Paulo a idéia é menos explícita. Mas notar 1Cor 4,9 (os apóstolos em último lugar no anfiteatro); 10,11 (“os fins dos tempos”); 15,45 (ver abaixo §10.2); 1Ts 2,16 (“até o fim?”). Ver mais em §§12.4 e 18.1 abaixo).

²³Este modo de entender a frase é questionado por Fitzmyer, *Romans* 236-37. Mas em outros lugares Paulo fala invariavelmente da ressurreição de Cristo como “dentre os mortos” (Rm 4,24; 6,4.9; 7,4; 8,11 (2).34; 10,7.9; Gl 1,1; Cl 1,18; 2,12; 1Ts 1,10; Ef 1,20; 2Tm 2,8). Não menos digna de nota é a maneira cuidadosa como em 1Cor 15 Paulo distingue “a ressurreição *dos* mortos (ao falar da ressurreição geral 15,12.13.21.42) da ressurreição de Cristo “*dentre* os mortos” (15,12.20). Notar também At 4,2.

²⁴Sobre a metáfora das primícias ver abaixo §13.4 n. 68.

²⁵Ver abaixo §12.4. Cerca de vinte anos depois da morte e ressurreição, a metáfora da primícia ainda estava muito viva.

nal, culminante, do desígnio de Deus em realização.²⁶ Que sentido essa fé pode ter dois mil anos mais tarde, é questão que nos ocupará em capítulos subseqüentes, uma vez que não se resolve só em termos de cristologia, mas depende também, em grande parte, da soteriologia e eclesiologia que ainda discutiremos.²⁷

O significado teológico do fato fundamental da ressurreição de Cristo desdobrou-se em duas direções para Paulo. Primeiro, na sua relação com o próprio Cristo. A ressurreição nunca foi menos que a ressurreição de Jesus, algo que aconteceu com *ele*.²⁸ Segundo, na sua relação com os que se entregarem a esse Jesus ressuscitado. As duas são entrelaçadas, conforme veremos,²⁹ mas é a primeira que enfocaremos neste ponto.

§10.2 O último Adão

Começamos nossa análise do significado cristológico da ressurreição de Jesus pela cristologia adâmica de Paulo. Esta é a terceira parte do tema já discutido em §8.6 e §9.1. A questão propõe-se em termos bastante simples: na ressurreição e pela ressurreição Cristo tornou-se o “último Adão”. Conforme vimos em §8.6, a lógica teológica da cristologia adâmica podia ser estendida para trás de modo a incluir toda a vida de Jesus. Mas o enfoque da cristologia adâmica está claramente na morte e ressurreição de Cristo. E se a exposição do tema em Rm 5 se concentra na morte de Cristo (5,15-19),³⁰ a exposição de 1Cor 15 certamente se concentra na ressurreição de Cristo. Como Adão representa a morte, assim Cristo representa a ressurreição — 1Cor 15,21-22:

²¹Visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. ²²Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida.

²⁶Cf. particularmente Beker, *Paul*: “A cruz... é a virada apocalíptica da história” (205); “A morte e ressurreição de Cristo na sua posição apocalíptica constituem o núcleo coerente do pensamento de Paulo” (207); “Segundo Paulo, as dimensões cósmicas da morte e ressurreição de Cristo significam que a cruz é o julgamento de Deus sobre o mundo e que a ressurreição é o começo da renovação ontológica da criação que chegará à plenitude na nova era de Deus” (211). Ver também §2.4 acima e §18.6 abaixo.

²⁷Ver também §12.5 e 18 abaixo.

²⁸Corretamente sublinhado por O’Collins, *Christology* 87-90.

²⁹Particularmente §18.

³⁰Também Rm 8,3 e Gl 4,4-5.

Neste caso poderíamos combinar, sem forçar, a idéia da morte e da ressurreição: como Adão representa a humanidade através da vida para a morte, assim Cristo representa a humanidade através da morte para a vida.

De maneira semelhante respeitante ao uso de Sl 8,4-6 na continuação da cristologia adâmica de 15,27: Deus “pôs tudo debaixo dos seus pés” (Sl 8,6). Ainda que a alusão a Sl 8,4-5 também possa implicar a referência à vida de Cristo (como em Hb 2,6-9),³¹ em 1Cor 15,27 o pensamento está exclusivamente na exaltação do Cristo ressuscitado. É o Cristo ressuscitado e exaltado que cumpre e completa o plano divino para a humanidade (a responsabilidade da humanidade de dominar o resto da criação).

O que mais chama a atenção é o terceiro recurso à cristologia adâmica no mesmo capítulo, 1Cor 15,45:³²

⁴⁴Se há um corpo anímico, há também um corpo espiritual. ⁴⁵Assim está escrito: o primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente; o último Adão [tornou-se] espírito que dá a vida.

O texto escriturístico citado é evidentemente Gn 2,7: “o Senhor Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida; e o homem se tornou uma alma vivente”.³³ Convém lembrar que o texto é citado como parte da discussão de Paulo sobre a ressurreição de corpo, parte da sua distinção entre o corpo presente e o corpo diferente da ressurreição após a morte (1Cor 15,35-50). O primeiro é o corpo vitalizado e caracterizado pela *psyche* (“alma”), donde *psychikos* (“anímico”); o último pelo *pneuma* (“espírito/Espírito”), donde *pneumatikos* (“espiritual”). Adão representa o primeiro — a raça da humanidade que termina na morte, a corporificação que não pode fazer a transição pela morte sem transforma-

³¹Ver novamente acima §8.6. Notar como a cristologia adâmica de Hb, 2,6-9 é exposta em termos do sofrimento de Jesus como representante e ao mesmo tempo como “pioneiro” que leva muitos para a glória através da morte à liberdade (2,9-15).

³²No texto seguinte traduzo *psychikos* por “anímico” para mostrar a alusão a Gn 2,7 – “tornou-se alma (*psyche*) vivente – e *anthropos* por “homem”, pois a idéia é de Adão e Cristo como dois indivíduos representativos.

³³Não tem importância se Paulo acrescentou “primeiro” e “Adão” a Gn 2,7: estas são meras elaborações explicativas; e Adão foi “primeiro” homem independentemente do fato se Cristo foi “último”. Também pouco importa se v. 45b é tratado como parte do texto citado ou como elaboração de Paulo. Sobre a discussão ver Koch, *Schrift* 134-37, e Stanley, *Paul* 207-9 (ambos em §7 n. 1).

ção. Cristo representa o último — a raça da humanidade que começa da ressurreição dos mortos, a corporificação da ressurreição. Como há uma disjunção entre a semente que morre e a vida da nova planta que “nasce para a vida” na próxima primavera (15,36), assim há mais disjunção entre Adão e Cristo aqui que em Rm 5. O primeiro Adão representa a humanidade da criação até a morte. O último Adão representa a humanidade escatológica, a vida da nova criação, a partir da ressurreição.³⁴ Portanto, estritamente falando, como o primeiro Adão começou (“tornou-se”) com a criação (Gn 2,7), assim o “último Adão” começou (implícito “tornou-se”) com a ressurreição de Jesus.³⁵

Assim, a ressurreição de Cristo abre uma realidade totalmente nova de existência, equivalente à existência que Adão representa. A existência de Adão foi existência dominada pelo pecado e pela morte. Ao contrário, a existência corporificada pelo Cristo ressuscitado é existência na qual a morte gastou seu agulhão e agora está sem agulhão (1Cor 15,54-57). Entre elas Adão e Cristo abarcam toda a história do “primeiro” ao “último”. Mas se a eficácia do primeiro foi marcada pela morte universal, a eficácia do segundo realmente começa a partir da ressurreição de Cristo. O que significa esta linguagem altamente mitológica ou simbólica na realidade é tópico ao qual deveremos voltar.³⁶

§10.3 *Filho de Deus com poder*

Já assinalamos que Paulo fala relativamente pouco de Jesus como Filho de Deus.³⁷ Aqui desejamos apenas observar que em numerosos casos é o Cristo ressuscitado e exaltado que está em consideração.

É notável a primeira afirmação escatológica em Romanos: o evangelho de Deus “diz respeito a seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade” (Rm 1,3-4). A fórmula, pelo menos conforme usada por Paulo, parece referir-se a uma filiação divina que incluía toda a vida de Jesus (também como filho de Davi), mas uma filiação que também foi realçada pela res-

³⁴Ver também Scroggs, *Adam* (§4 n. 1) 82-100.

³⁵Ver mais em §§11.4-5 e 10.6 abaixo.

³⁶Ver §§12.5 e 15.5 abaixo.

³⁷Acima §9.4.

surreição (“estabelecido Filho de Deus com poder”).³⁸ Não devemos falar aqui de cristologia “adocionista”, pois o “adocionismo” propriamente dito afirma a adoção como filho de alguém que antes não era “filho”.³⁹ Mas dificilmente podemos deixar de ver a ressurreição de Cristo como um momento cristológico de importância. É certo que o texto só fala de uma filiação dada (“em poder, com poder”). Mas também fala de um “estabelecer”,⁴⁰ e diz que Jesus passou a ter uma posição ou status ou função que não tivera ou exercera antes.

Quase com certeza o que se reflete aqui é o impacto da ressurreição de Jesus.⁴¹ Jesus não havia simplesmente morrido — e fim da história! Fora ressuscitado. Algo totalmente novo e até então sem precedentes havia-lhe acontecido. Jesus, e não apenas os discípulos, havia começado novo capítulo, nova era, nova existência. Como isso não poderia ser expresso em termos de um novo status ou função?

Esta linha de reflexão ajuda a explicar o uso paulino da linguagem de “Filho”, quando fala da sua própria conversão. Esta foi revelação, e revelação do Filho de Deus (Gl 1,16). Assim, o mesmo sentido de mudança quântica de perspectiva da realidade é relacionado com o entendimento de Cristo como Filho de Deus. De forma semelhante, naquele que geralmente é considerado o resumo que Paulo faz da pregação aos gentios (1Ts 1,9-10),⁴² o pensamento principal é

³⁸A tese segundo a qual “em poder” foi um acréscimo de Paulo a uma fórmula pré-formada pode ser rejeitada com certeza: esta posição dependia em parte da idéia segundo a qual o Messias davídico não era concebido como filho de Deus (tese agora decisivamente destruída pelos Manuscritos do mar Morto — ver acima §8 n. 78) e ignorava a improbabilidade de que Paulo modificou significativamente a fórmula compartilhada citada para demonstrar sua “boa fé” a igrejas desconhecidas. A sugestão segundo a qual “em poder” deve ser ligado ao verbo e não ao objeto (“declarou com poder ser o Filho de Deus pela sua ressurreição dentre os mortos” — NIV) envolve uma distorção da sintaxe grega (cf. p. ex., Fitzmyer, *Romans* 235).

³⁹O termo pode ser usado de maneira demasiado leve (como por Gaston, *Paul* [§6 n. 1] 113; Gnika, *Theologie* 25), um estreitamento que se aplica também à fórmula pré-paulina que Paulo anexou à sua própria frase “diz respeito a seu Filho”. Mas o questionamento da aplicabilidade do termo não depende de pressupor aqui uma cristologia da preexistência (como Stuhlmacher, *Theologie* 187-88). Ver também meu *Christology* 34-35; *Romans* 6,14.

⁴⁰O particípio “estabelecido” (*horisthentos*, o único caso do verbo *horizo* em Paulo) freqüentemente é tomado no sentido de “designado” (NJB), “declarado” (NRSV), “proclamado” (REB). Mas “estabelecido” expressa melhor a força do verbo que denota ato que levou Jesus ao seu status (“Filho de Deus em poder”), como os comentaristas concordam predominantemente (além dos citados em meu *Romans* 13, ver, p. ex., Fitzmyer, *Romans* 235, e Moo, *Romans* 47-48).

⁴¹“A confissão ‘Filho de Deus’ é primariamente a expressão explícita da exaltação de Jesus” (Hengel, *Son* 66).

⁴²P. ex., Bruce, *1 and 2 Thessalonians* 18.

o do Filho de Deus, por ele ressuscitado dentre os mortos, e sua vinda do céu esperada por aqueles que creram nele.

Um pouco diferente na ênfase é a idéia do domínio celeste de Cristo como Filho em 1Cor 15,28. O contexto novamente tem em vista um papel e um status que começaram com a ressurreição de Cristo (15,25). Mas, contrariamente ao usual, é papel temporário, cujo ponto culminante é a sujeição do próprio Filho a Deus, “para que Deus seja tudo em todos” (15,28). Presumivelmente, está de alguma maneira correlacionada à teologia posterior de Cl 1,13 — Deus “nos transportou para o Reino do seu Filho amado” — em que mais uma vez a idéia é a do filho amado.⁴³ A ressurreição era, sem dúvida, entendida como o estabelecimento de Cristo na realeza, embora devamos lembrar que o motivo do filho amado se relaciona mais com a morte de Cristo⁴⁴ do que com sua ressurreição.

Neste ponto não é necessário dizer mais nada. Outra linha do mesmo motivo focaliza mais a idéia da filiação de Cristo como algo compartilhado com seus seguidores,⁴⁵ e a este tema teremos de voltar mais adiante.⁴⁶ Mas por ora é suficiente notar que para Paulo a filiação divina de Jesus era em certo sentido função da sua ressurreição.

§10.4 O Senhor

No tocante aos títulos cristológicos e considerando o uso como critério de avaliação, a maneira mais significativa de falar de Cristo para Paulo é o título *kyrios*, “Senhor”.⁴⁷ Na grande maioria das ocor-

⁴³“Filho do seu amor” é visto mais adequadamente como a forma semítica equivalente a “filho amado” (BDF §165).

⁴⁴Ver §9.4 acima.

⁴⁵Rm 8,29; Gl 4,6-7; Cl 1,18b; Cf. Hb 2,10-17.

⁴⁶Ver §§16.5c e 18.2 abaixo.

⁴⁷Nas cartas paulinas incontroversas (excluindo Efésios e as pastorais) *kyrios* é usado para Jesus cerca de 200 vezes. A estatística não pode ser precisa por causa das variações textuais e a incerteza sobre a referência (a Deus ou a Cristo).

Senhor Jesus Cristo (em ordem variada)	55
Senhor Jesus	21
No Senhor Jesus	2
Senhor Cristo	2
O Senhor	82
No Senhor	33
<i>Kyrios</i> = Deus (citações do AT)	19
<i>Kyrios</i> = Deus ou Jesus?	6

Os seis textos a que se refere a última linha são Rm 10,12-13; 1Cor 1,31; 2,16; 2Cor 10,17-18, discutidos abaixo.

rências desta palavra trata-se simplesmente de referências a Cristo, com a teologia do título do Senhor quase tão implícita quanto a teologia da messianidade. Mas o fato de que “Senhor” vem tão regularmente junto a “Jesus Cristo”, particularmente na linguagem formal das aberturas e conclusões das cartas, é lembrete de que o título *kyrios* é o que denota o status e a dignidade especial do Senhor Jesus Cristo.⁴⁸ Igualmente o fato de Paulo falar tantas vezes de Cristo simplesmente como “o Senhor”⁴⁹ indica atitude já arraigada em relação ao Cristo exaltado simplesmente como “o Senhor”, tanto para Paulo como para todos os cristãos.

Que o título de Senhor de Jesus era central para Paulo e o seu evangelho indicam-no suficientemente várias passagens. Ele resume o seu evangelho como a pregação de “Jesus Cristo como Senhor” (2Cor 4,5).⁵⁰ Muito semelhante é a recordação da proclamação do evangelho em Cl 2,6 — “assim como recebestes a tradição de Cristo Jesus, o Senhor...”.⁵¹ E em 1Cor 12,3 usa a profissão “Jesus é Senhor” como prova que decide se a inspiração é do Espírito Santo ou não.⁵²

Nas passagens em que a teologia de Jesus Senhor é explícita, aparece claramente que a ressurreição era entendida como o evento decisivo para este seu tornar-se Senhor.⁵³ A exaltação como Senhor, poderíamos dizer, era o outro lado da moeda do estabelecimento como Filho “em poder” (Rm 1,4).⁵⁴ Assim Rm 10,9: a confissão segundo a qual “Jesus é Senhor” era a expressão pública da fé de que “Deus o ressuscitou dentre os mortos”. “Jesus é o Senhor” em virtude da sua ressurreição dentre os mortos. Ou, também, Rm 14,9: “Cristo morreu e reviveu para ser o Senhor dos mortos e dos vivos”.

⁴⁸P. ex., Rm 1,4-7; 16,20; 1Cor 1,2,3; 2Cor 1,2,3; 13,13; Gl 1,3; 6,18.

⁴⁹Este uso é particularmente destacado nas cartas aos Coríntios e aos Tessalonicenses, que contêm 67 das 82 ocorrências. Por outro lado, Romanos contém 5, Gálatas 1, Filipenses 2, e Filêmon 0. Por que isso ocorre é enigma menor. Também devemos lembrar que Paulo se refere a Jesus simplesmente como “Cristo” (ou “o Cristo”) mais freqüentemente (acima §8 n. 76) e que “em Cristo” ou “em Cristo Jesus” é mais comum que “no Senhor” (ver mais em §15 n. 29 e 37 abaixo).

⁵⁰Ver, p. ex., Furnish, *2 Corinthians* 223.

⁵¹Ver meu *Colossians* 139-40.

⁵²Ver mais em §§16.4 e 21.6a abaixo.

⁵³Referências ao Jesus terreno como “o Senhor” (como em 1Cor 9,14 e 11,23) não constituem contra-evidência; era natural usar o título agora familiar, embora referindo-se a fases anteriores (como na Grã-Bretanha as pessoas podem falar da “Rainha” ao referir-se à sua infância).

⁵⁴Daqui o que parece como uma complementação que Paulo faz da fórmula que ele cita (Rm 1,4), acrescentando “Jesus Cristo nosso Senhor”.

O que mais chama a atenção é o clímax de Fl 2,6-11, geralmente considerado hino pré-paulino que Paulo cita:

⁹Por isso Deus o sobrexaltou grandemente
e o agraciou com o Nome que é sobre todo nome

¹⁰para que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho dos seres celestes,
dos terrestres e dos que vivem sob a terra

¹¹e, para glória de Deus, Pai, toda língua confesse:
Jesus Cristo é o Senhor.

O nome conferido é presumivelmente “Senhor”, pois é a confissão deste título de Senhor que constitui o culto culminante de toda a criação.⁵⁵ Embora a ressurreição como tal não seja mencionada aqui, logo segue a exaltação, sendo a resposta divina à cruz (2,8). Assim a idéia é efetivamente a mesma: Cristo recebeu o status de “Senhor” de Deus como o título formal da sua justificação de justo sofredor, ou, mais claramente, uma variante da terceira fase da cristologia adâmica (§10.1). Mas a última é tese que exigirá reflexão ulterior.⁵⁶

A afirmação segundo a qual Jesus é Senhor é afirmação que podemos fazer remontar pelo menos aos primeiros dias da reflexão cristã sobre a ressurreição de Cristo.⁵⁷ Uma das passagens escriturísticas que rapidamente se tornou luminosa para os primeiros crentes foi evidentemente Sl 110,1: “Disse o Senhor ao meu Senhor: ‘Senta-te à minha direita até que eu ponha teus inimigos como escabelo de teus pés’”. Agora os primeiros cristãos sabiam quem era “meu Senhor”, que assim era tratado pelo Senhor Deus. Só podia ser o Messias Jesus.⁵⁸ Ele era agora o “vice-regente de Deus”.⁵⁹ O texto

⁵⁵Assim a maioria; ver, p. ex., Hawthorne, *Philippians* 91-92. Moule, “Further Reflexions” (§11 n. 1), sugere que o nome é “Jesus” (270); mas é difícil ver em que sentido este foi dado a Jesus na sua exaltação. O’Brien, por outro lado, afirma que o nome é “Yahweh” (*Philippians* 237-38); mas tal sutilidade dificilmente é sugerida pela frase final (“para a Glória de Deus Pai”); enquanto a relação de Jesus a Deus como “Senhor” a “Deus” é normal em Paulo (ver abaixo §10.5a).

⁵⁶Ver mais em §11.4 abaixo.

⁵⁷Ver abaixo a respeito de 1Cor 16,22 (n. 66).

⁵⁸No tocante a uma discussão completa do uso de Sl 110,1 na apologética cristã, inclusive sua aplicação inicial a Jesus, ver particularmente D.M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBLMS 18; Nashville: Abingdon, 1973); M. Gourgues, *À la droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110.1 dans le Nouveau Testament* (ÉB; Paris: Gabalda, 1978); M. Hengel, “‘Sit at My Right Hand!’ The Enthronement of Christ at the Right Hand of God and Psalm 110.1”, *Studies* 119-225.

⁵⁹Cerfaux, *Christ* 466. “A (mão) direita” denota poder (p. ex., Ex 15,6.12; Dt 33,2; Jô 40,9; Sl 17,7; 18,35 etc.). Consequentemente um assento à mão direita é assento de honra especial (1Rs 2,19; Sl 45,9).

estava claramente na base de diversas passagens paulinas.⁶⁰ Em todo caso a elevação ao senhorio coincide com a ressurreição de Cristo ou é corolário imediato dela. “É Cristo que morreu, ou melhor, que ressuscitou, que também está à direita de Deus” (Rm 8,34). A ressurreição (1Cor 15,23), evidentemente, começou o reinado de Cristo como Senhor (15,24-25). Ressurreição significava ser elevado a um lugar à direita de Deus (Cl 3,1). Deus “ressuscitou-o dentre os mortos e fê-lo assentar à sua direita nos céus” (Ef 1,20).

A significação desta atribuição do senhorio ao Cristo ressuscitado também é bastante clara, embora pudesse ser exagerada. (a) No mínimo, *kyrios* denotava dominação declarada ou reconhecida e direito de disposição de um superior sobre um inferior — seja simplesmente de um senhor sobre um escravo, de um rei sobre o súdito, seja, por extensão, de um deus sobre o adorador.⁶¹ Professar alguém como senhor expressava uma atitude de submissão e um sentido de pertença ou dedicação àquele que era assim denominado.⁶² E se a profissão foi usada no batismo (como parece provável em Rm 10,9), também indicava uma transferência de fidelidade e mudança de propriedade reconhecida. Portanto, no mínimo, professar Jesus como Senhor expressava uma vida agora dedicada ao seu serviço.

(b) Há um bom número de provas de que o título *kyrios* já era uma das formas principais de falar do deus e deusa de cultos específicos — particularmente de deuses egípcios e outros do Oriente (notadamente Ísis). Também dos soberanos divinizados do Egito, por exemplo, Ptolomeu XIV e Cleópatra). Igualmente os imperadores romanos eram chamados *kyrioi*.⁶³ Até que ponto estes últimos títulos tinham conotação cúltica não é claro. O culto do imperador nessa fase apenas começava a difundir-se através do império a partir do Oriente, e tinha função primariamente política e não tanto religiosa.⁶⁴ Na cultura helenística, diferentes tipos de senhores po-

⁶⁰Rm 8,34; 1Cor 15,25; Cl 3,1; também Ef 1,20. Fora do corpus paulino — Mc 12,36p; At 2,34-35; Hb 1,3.13; 8,1; 10,12; 12,2; 1Pd 3,22.

⁶¹BAGD, *kyrios*; Lietzmann, *Römer* 97-101; W. Foerster, TDNT 3.1041-58; Hahn, *Titles* 68-70.

⁶²Paulo faz importante uso deste ponto em Rm 14,4-8.

⁶³Sobre os dados ver LSJ, *kyrios* B; BAGD, *kyrios* 2cg; NDIÉC 3.33, 35-36. Em At 25-26 faz-se referência ao imperador simplesmente como “o Senhor”.

⁶⁴Ver também Cullmann, *Christology* 215,220. Hahn, *Titles* 111-12, e Moule, *Origin* 35-43, contra a idéia mais antiga segundo a qual o título *kyrios* era aplicado a Jesus em oposição ao culto do imperador.

diam ser reconhecidos em diferentes esferas sem implicar conflitos de lealdade. A forte antítese entre “César é Senhor” e “Cristo é Senhor” (*Kyrios Kaisar* e *Kyrios Christos*), atestada mais tarde no *Martírio de Policarpo* 8.2 ainda não está em evidência no tempo de Paulo.

Mas, quaisquer tenham sido precisamente os fatos, está claro que Paulo tinha consciência dos “muitos senhores” venerados em muitos cultos na sua época (1Cor 8,5).⁶⁵ Também é claro que a atribuição do título de Senhor a Jesus não podia ter sido derivada da adoração cúltica do seu ambiente helenístico ou modelada de acordo com este. Independentemente de qualquer outra coisa, a evidência de 1Cor 16,22 mostra com clareza suficiente que Jesus já fora denominado Senhor (*mar*) em aramaico.⁶⁶ E a transferência da forma aramaica para as igrejas de língua grega indica a consciência da sua origem.⁶⁷ Mais pertinente ao nosso caso, e diretamente em oposição ao pluralismo tolerante do helenismo, Paulo afirma: “para nós, contudo... existe um só Senhor, Jesus Cristo” (1Cor 8,6). Para Paulo o Cristo ressuscitado era simplesmente o Senhor. E ele estava pessoalmente convencido de que este título de Senhor seria finalmente reconhecido por todos.⁶⁸ Como o próprio texto de 1Cor 8,5-6 implica, esta era expressão não tanto de intolerância,⁶⁹ porém, antes, de fé no caráter único de Cristo (em consequência da sua ressurreição), e corolário do equivalente inflexível monoteísmo judaico. Jesus é o *único* Senhor exatamente como, e exatamente porque, Deus é o *único* Deus. O que tudo isso significava para a veneração cúltico-litúrgica do Senhor Jesus é assunto ao qual voltaremos adiante.⁷⁰

⁶⁵O contexto de 1Cor 8,5 é claramente o da adoração cúltica. Temos boas provas arqueológicas de muitos santuários em Corinto: Apolo, Atena, Afrodite, Esculápio etc. Ver, p. ex., Murphy-O'Connor, *Corinth* (§22 n. 8).

⁶⁶Esta formulação preservada em aramaico (*maranatha*) em igrejas de língua grega foi o calcanhar de Aquiles da tese de Bousset (*Kyrios Christos*) de que o título “Senhor” só foi usado nas igrejas helenísticas (seguido por Bultmann, *Theology* 1.124-25). Fitzmyer sustenta que o hino de Fl 2,6-11 originou-se em aramaico (*According to Paul* 89-105). O fato de que a confissão de Rm 10,9 tem a forma “Jesus é Senhor” em vez de “Jesus Cristo é Senhor” sugere que o título de Senhor foi primeiro atribuído ao indivíduo historicamente lembrado, antes de “Jesus Cristo” se tornar o referente mais estabelecido.

⁶⁷Ver também o uso antigo de Sl 110,1 indicado acima.

⁶⁸1Cor 15,24-27; Fl 2,9-11.

⁶⁹Lembramos que Paulo parece deixar deliberadamente ambíguo o status dos outros deuses e senhores (acima §2.3c).

⁷⁰Ver mais em §10.5c abaixo.

(c) Um aspecto interessante do uso de Sl 110,1 em referência à ressurreição de Jesus é a maneira como este texto parece ter sido combinado com Sl 8,6. Indicamos o uso de ambos acima.⁷¹ O fato é que a idéia de Sl 110,1b (“até que eu ponha teus inimigos como escabelo de teus pés”) parece ter sido fundida com a de Sl 8,6b (“tendo posto tudo sob seus pés”). Ou o Sl 8,6b é usado para complementar o Sl 110,1 (como em 1Cor 15,25-27),⁷² ou a citação de Sl 110,1b é modificada incorporando o fraseado de Sl 8,6b.⁷³ Se isso aconteceu consciente ou inconscientemente faz pouca diferença. De qualquer maneira, o fato é que o título de Senhor para Cristo era entendido também como a realização do desígnio de Deus ao criar Adão/humanidade. Jesus como Senhor é também o último Adão. Enquanto o título de Senhor dado a Cristo não é qualificado em relação a outros “muitos senhores” (1Cor 8,5-6), seu título de Senhor em relação a Deus como Criador é qualificado. Isso presumivelmente ajuda a explicar por que a afirmação mais completa do título de Senhor dado a Cristo por Paulo (1Cor 15,24-28) culmina com o Senhor sujeitando-se ao único Deus de todos (15,28).⁷⁴

(d) A maior importância no uso paulino do termo *kyrios* para Jesus está no fato de que “(o) Senhor” já era a maneira habitual de falar de Deus em círculos judaicos. Isso pode ser estabelecido com certeza quanto ao uso aramaico nos dois séculos anteriores.⁷⁵ Mas é menos claro nas traduções gregas das Escrituras, pois *kyrios* aparece para o hebraico YHWH só em exemplares cristãos tardios da LXX. Nos exemplares pré-cristãos YHWH é copiado ou transcrito em letras gregas.⁷⁶ Mas quase com certeza *kyrios* foi o termo falado quan-

⁷¹Ver acima n. 60 (Sl 110,1) e §8 n. 96 (Sl 8,4-6).

⁷²1Cor 15,25-27; Ef 1,20-22; Hb 1,13-2,8.

⁷³Mc 12,36/Mt 22,44; 1Pd 3,22. O fato de que o aspecto (a fusão de Sl 110,1 e 8,6) é tão difundido no NT sugere que não foi criado por Paulo, mas reflete um aspecto já estabelecido da primitiva apologética cristã (Dunn, *Christology* 109).

⁷⁴Kreitzer, *Jesus* 152-53 vê um contraste entre 1Cor 15,27-28 (ênfatizando o papel de Deus em submeter todas as coisas) e Fl 2,31 (é o próprio Cristo que sujeita todas as coisas) “um passo enorme” (153). Mas 1Cor 15,25 mostra que Paulo podia falar de Cristo realizando a submissão (Sl 110,1), evidentemente, sem prejudicar o papel primário de Deus. Tampouco devemos falar de um “reino interino” ou de um reino de Cristo distinto do de Deus; Deus compartilha seu domínio real com Cristo, que no fim “entrega o reino de Deus ao Pai” (15,24).

⁷⁵Ver Fitzmyer, “Semitic Background”, particularmente 119-23; brevemente em EDNT 2.330 e *Romans* 112-13.

⁷⁶Ver particularmente G. Howard, “The Tetragram and the New Testament”, *JBL* 96 (1977) 63-83.

do tais textos eram *lidos* nas sinagogas da diáspora. Isso é confirmado não só pelo uso paulino de *kyrios* em citações escriturísticas,⁷⁷ mas também pelo uso de Fílon e Josefo.⁷⁸

O que mais chama a atenção na cristologia do *kyrios* de Paulo é o fato de ele referir algumas das citações escriturísticas de *kyrios* = Yahweh ao *kyrios* Jesus. A seqüência de Rm 10,9-13 é particularmente notável:

⁹Se confessares com tua boca que Jesus é Senhor e creres em teu coração que Deus o ressuscitou dentre os mortos, serás salvo...¹¹Com efeito, a Escritura diz: “Quem nele crê não será confundido” (Is 28,16).¹²Pois não há distinção entre judeu e grego, pois ele é o Senhor de todos, rico para todos os que o invocam.¹³Porque “todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo” (Jl 2,32).

Como Paulo acabara de enfatizar a confissão “Jesus é Senhor” (10,9), seria surpreendente se ele não pensasse que seus leitores entenderiam o “Senhor” de 10,12 e 13 também como Jesus. “Crer nele” (10,11) é, evidentemente, equivalente⁷⁹ a “invocá-lo” (10,12). Portanto, o Senhor cujo nome é invocado em 10,13 dificilmente poderia ser outro que não o Senhor Jesus. Mas 10,13 cita Jl 2,32 (3,5 em hebraico), onde se trata do resto de Israel invocando a Deus.⁸⁰ Agora o Senhor Jesus é visto como exercendo a função do Senhor Deus.⁸¹ Em resumo, Paulo parece não ter tido escrúpulos em transferir o papel de Deus na salvação escatológica a Jesus ressuscitado.⁸²

Paulo pode fazer algo semelhante em outras passagens.⁸³ Em 1Cor 2,16: “Quem conheceu o pensamento do Senhor, quem o ins-

⁷⁷Rm 4,8; 9,28.29; 10,16; 11,3.34; 12,19; 14,11; 15,11; 1Cor 3,20; 10,26; 14,21; 2Cor 3,16.17 (duas vezes); 6,17.18. Sobre 2Cor 3,16-18 ver abaixo §16.3 e n. 51.

⁷⁸Fílon, *Leg. All.* 1.48,53,88,90,95-96; 2.1,47, 51-53, 71,78,88,94,101,106 etc. Josefo, *Ant.* 13.68; em *Ant.* 5.121 Josefo nota que “Adoni na fala dos hebreus significa ‘senhor (*kyrios*)’”. Ver também Moule, *Origin* 39-41; de Lacey, “One Lord” 191-95; Capes, *Yahweh Texts* 39-43.

⁷⁹Notar o explicativo “para”. O “nele” na citação de Is 28,16 não aparece no hebraico, mas é atestado nas versões gregas e consequentemente não deve ser considerado um acréscimo paulino (ver meu *Romans* 583; Stanley, *Paul* [§7 n. 1] 124).

⁸⁰Jl 2,32 foi muito usado na autocompreensão cristã primitiva, seja com modificação cristológica (1Cor 1,2; At 9,14.21; 22,16), seja sem (At 2,17-21.39; com outros ecos em Rm 5,5; Tt 3,6; Mc 13,24p; Ap 6,12).

⁸¹Fitzmyer, *Romans* 593, observa que o título “Senhor de todos” (10,12) é uma fórmula judaica, usada para Javé em 1 Qap Gen 20.13 e 4Q 409 1.6; cf. Josefo, *Ant.* 20.90.

⁸²Concluir da reutilização do texto que “Paulo identificou Jesus com Javé” (Capes, *Yahweh Texts* 123) é simplificar demais a hermenêutica de Paulo; ver mais em §10.5 abaixo.

⁸³Além daquelas discutidas abaixo, Capes, *Yahweh Texts* 140-49, cita 1Cor 10,26 e 2Tm 2,19. Ver também Whiteley, *Theology* 107-8.

truiu? (Is 40,13). Nós, porém, temos o pensamento de Cristo”. Não está claro a que corresponde exatamente a equivalência ou sinonímia neste caso. Paulo poderia subentender que “o pensamento de Cristo” é “o pensamento do Senhor”.⁸⁴ Mas também poderia querer dizer que “o pensamento de Cristo” é melhor. Naturalmente, a resposta à pergunta de Isaías é: “Ninguém!” Mas o pensamento de Cristo dá uma compreensão mais clara do pensamento de Deus do que seria possível em caso contrário (cf. Fl 2,5). Isso se enquadraria bem no contexto imediato, onde a função de fazer conhecer “as profundezas de Deus” é atribuída ao Espírito (1Cor 2,9-12),⁸⁵ e também como função revelatória atribuída ao Cristo crucificado e ressuscitado em outras passagens das cartas aos Coríntios.⁸⁶ Dado que nas citações escriturísticas de Paulo *kyrios* usualmente denota Deus, e também que Is 40,13 é novamente citado em Rm 11,34, onde a referência a Deus é indiscutível, não se pode tirar muita coisa de 1Cor 2,16 na presente discussão.

Há uma ambigüidade semelhante em 2Cor 10,17-18. A citação: “Quem se gloria, glorie-se no Senhor” (Jr 9,24 [LXX 9,23]), é adaptação do hebraico e do grego.⁸⁷ Em outros casos presumivelmente se aplicaria sem mais a regra habitual (em citações *kyrios* se refere a Deus). Mas a seguir Paulo acrescenta: “Pois não aquele que se recomenda a si mesmo é aprovado, mas aquele que Deus recomenda”. E a regra normal é que fora das citações escriturísticas “o Senhor” é Cristo. Paulo evidentemente não via nenhum problema em deixar a ambigüidade não resolvida. Isso, por sua vez, deixa aberta a questão se a citação do mesmo texto que Paulo faz (na mesma forma) em 1Cor 1,31 tinha Cristo em mente.⁸⁸

O que mais chama a atenção é Fl 2,9-11, já citado no início desta seção: “ao nome de Jesus se dobre todo joelho... e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor” (2,10-11). Ninguém que conhecesse as

⁸⁴Cf. Kreitzer, *Jesus* 19,224 n. 68.

⁸⁵O hebraico de Is 40,13 lê “Espírito (*ruah*) do Senhor”; a LXX “a mente (*nous*) do Senhor”.

⁸⁶1Cor 1,23-24.30; 2Cor 4,4-6. Discordando de Capes, *Yahweh Texts* 134-35, 138-40, se Cristo é a “sabedoria de Deus” (1,24), então o paralelismo é com “a mente do Senhor”, não com “a mente do Senhor” (2,16a).

⁸⁷“No Senhor” substituiu “neste”; Stanley, *Paul* (§7 n. 1) 187-88, atribui a adaptação ao próprio Paulo.

⁸⁸Bousset, *Kyrios Christos* 149; Furnish, *2 Corinthians* 474; Fee, *1 Corinthians* 87; Capes, *Yahweh Texts* 134-36.

Escrituras podia deixar de reconhecer a alusão a Is 45,23: “diante de mim se dobrará todo joelho, e toda língua confessará”.⁸⁹ Mas o que é surpreendente é que estas palavras em Isaías são faladas por Deus, e numa das passagens monoteístas mais inflexíveis de toda a Bíblia.

²¹Não há outro Deus fora de mim,
Deus justo e salvador não existe, a não ser eu.

²²Voltai-vos para mim e sereis salvos
todos os confins da terra!

Porque eu sou Deus e não há nenhum outro!

²³Eu juro por mim mesmo,
o que sai de minha boca é a justiça,
uma palavra que não voltará atrás:

“Diante de mim se dobrará todo joelho,
toda língua jurará por mim” (LXX acrescenta “a Deus”).

No mínimo temos de reconhecer que o hino de Filipenses (2,6-11) tinha em vista a aclamação de Cristo e a reverência perante ele, a qual, segundo Isaías, Deus reivindicava só para si. De qualquer modo é uma transferência espantosa para qualquer judeu fazer ou assumir.⁹⁰

Todavia, ao mesmo tempo temos de notar a linha final do hino: “toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai” (2,11). Isso significa que a aclamação de Jesus Cristo como Senhor não envolvia um golpe ou tomada do poder celestial, nenhuma substituição de Deus por Cristo. Pelo contrário, Deus é que é glorificado na confissão de Jesus. E não porque um era identificado ao outro (Jesus é Senhor, Deus é Pai). Mas, obviamente, porque o Deus único (de Is 45) havia decidido compartilhar sua soberania com o Cristo exaltado. Em outras palavras, estamos mais uma vez de volta ao cenário de 1Cor 15,24-28. O título de Senhor universal conferido a Jesus Cristo foi determinado e realizado por Deus, mas a glória suprema é de Deus.⁹¹

A exaltação ao título de Senhor que a ressurreição trouxe para Jesus dificilmente poderia ser declarada em termos mais completos que os de Fl 2,10-11. Mas isso só nos introduz na questão ainda mais intrigante se Paulo de fato supunha que o Cristo ressuscitado foi dei-

⁸⁹O fraseado concorda totalmente com a LXX.

⁹⁰Dos estudos recentes cf., p. ex., Kreitzer, *Jesus* 116, e Capes, *Yahweh Texts* 159.

⁹¹Cf. Thüsing, *Per Christum* 46-60.

ficado ou, se esta formulação da questão choca, se o Cristo ressuscitado fora reconhecido como divino.

§10.5 *Jesus como Deus?*

É melhor discutir esta questão em três seções: (a) a significação do título de Senhor dado a Cristo em relação a Deus como uno;⁹² (b) se Paulo alguma vez falou de Jesus como *theos* (“Deus/deus”); (c) a significação da veneração oferecida ao Cristo exaltado. O quarto aspecto, a preexistência de Cristo, será tratado separadamente em §11.

(a) *A significação do senhorio de Jesus no contexto do monoteísmo.* No pensamento judaico houve muita especulação sobre heróis que foram exaltados. Por exemplo, Enoc e Elias foram levados ao céu.⁹³ Os justos mártires de Sb 5 esperavam confiantemente ser contados entre os filhos de Deus/anjos (5,5.15-16). Uma geração depois de Paulo, obras judaicas escrevem que Esdras e Baruc haviam sido elevados ao céu.⁹⁴ Segundo Eclo 45,2 Deus igualou Moisés “em glória aos santos (anjos)”.⁹⁵ Às vezes se dizia dessas figuras exaltadas que participavam de funções divinas, em especial no julgamento. O papel de Enoc no juízo final foi objeto de alguma especulação.⁹⁶ Em *T. Abr.* (A) Adão é apresentado sentado num trono glorioso (cap. 11) e depois Abel aparece exercendo o julgamento sobre toda a criação (13.2-3).⁹⁷ E há uma tradição rabínica posterior em que o famoso rabi Akiba (duas gerações depois de Paulo) especulava que o outro trono (implícado no plural de Dn 7,9) era para o Messias.⁹⁸

⁹²A questão não se propõe da mesma maneira com “Filho de Deus”, por razões óbvias, ainda que enfatize a intimidade da relação entre Jesus e Deus (Hengel, *Son* 10,63).

⁹³Gn 5,24; 2Rs 2,11.

⁹⁴Esdras 14,9; 2 Baruc 13,3 etc.

⁹⁵Josefo também informa acerca de uma especulação concernente a Moisés levado (ou voltou) “à divindade” (*Ant.* 3.96-97; 4.326; cf. *Filon, Sac.* 8-10; *Mos.* 2.290).

⁹⁶*Jub.* 4.22-23; *1 Enoc* 12-16; *T. Abr.* (B) 11. Nas *Similitudes de Enoc* o Filho do Homem “julgará as coisas secretas” (*1 Enoc* 49.4; 61.9) e aparentemente depois é identificado como Enoc (71.14).

⁹⁷Na Recensão B só Abel é destacado (*T. Abr.* 11). Notar também o papel atribuído à misteriosa figura de Melquisedec em 11 Q Melch (abaixo n. 120).

⁹⁸*b. Hagigah* 14a; *b. Sanhedrin* 38.b. Ver também meu *Partings* 186-87,224; Casey, *Jewish Prophet* 81-82; Hurtado, *One God* cap. 3. A crítica de Rainbow a Hurtado recai na sugestão de que o próprio Jesus pode ter convencido os seus seguidores “que ele como o Messias haveria de participar do incomparável status do Deus único” (“Jewish Monotheism” 90); mas ver abaixo §11 n. 34.

Este material é citado não como prova de paralelos à exaltação de Cristo ou para demonstrar a fonte de reflexão cristã sobre o assunto. É citado para indicar que a fé monoteísta judaica era capaz de acomodar a idéia de alguém altamente exaltado, sem (aparentemente) qualquer idéia de que o monoteísmo judaico ficava comprometido ou teria de ser repensado.⁹⁹

Isso nos leva ao fato de que Paulo não parece ter nenhum constrangimento ao falar do senhorio de Cristo e de Deus como uno ao mesmo tempo. Assim particularmente em 1Cor 8,5-6:

Se bem que existam aqueles que são chamados deuses, quer no céu, quer na terra — e há, de fato, muitos deuses e muitos senhores — para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos.

Numa adaptação surpreendente do *Shemá* (Dt 6,4),¹⁰⁰ Paulo atribui o título de Senhor do Deus único a Jesus Cristo. Contudo sua confissão de Deus como único ainda continua sendo afirmada. Evidentemente, ele não concebia o senhorio de Cristo como uma usurpação ou substituição da autoridade de Deus, mas expressava-a. O único Senhor atesta o único Deus. Isso também nos leva a Fl 2,10-11. Conforme foi observado acima, a confissão universal do senhorio de Jesus era entendida como glorificando Deus Pai.

Chama igualmente a atenção a fórmula repetida das cartas paulinas na qual se fala de Deus como “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”.¹⁰¹ O aspecto notável é que Paulo fala de Deus não simplesmente como o Deus de Cristo, mas como “o Deus... de nosso Senhor Jesus Cristo”. Mesmo como Senhor, Jesus reconhece seu Pai como seu Deus. Aqui se torna claro que *kyrios* não é tanto uma maneira de *identificar* Jesus com Deus, ou se é alguma outra coisa, uma

⁹⁹O senso de ameaça à convicção básica da unicidade de Deus evidencia-se primeiramente nas tradições joaninas (Jo 5,18; 10,30-33) e na assim chamada heresia dos “Dois poderes” (A.F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* [Leiden: Brill, 1977]; ver também meu *Partings* 215-29).

¹⁰⁰Dunn, *Christology* 180; também *Partings* 180,182; Wright, *Climax* 121, 128-32 (“Christological monotheism” – exposição mais completa em 114-18). Rainbow, “Jewish Monotheism” 83, nota o notável passo dos judeus usando uma fórmula “um” para qualquer outro que não Deus. Mas é correto dizer que “para Paulo o título de Senhor dado a Jesus quase pode ameaçar a divindade do Pai” (de Lacey, “One Lord” 200-201)? Sobre o monoteísmo judaico ver acima §§2.2-3.

¹⁰¹Rm 15,6; 2Cor 1,3; 11,31; Cl 1,3; Ef 1,3,17; também 1Pd 1,3.

maneira de *distinguir* Jesus de Deus. Também podemos notar 1Cor 3,23 — “vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus”; e 11,3 — “a cabeça de Cristo é Deus”.¹⁰² E novamente em 1Cor 15,24-28: o Senhor de tudo (cf. Rm 10,12)¹⁰³ recebeu o seu senhorio de Deus. É senhorio que realiza o desígnio de Deus ao criar a humanidade (para ser responsável pelo domínio do resto da criação).¹⁰⁴ E é senhorio que no fim será totalmente submetido a Deus. Portanto, a única solução óbvia da tensão criada pelo discurso paulino sobre Jesus como Senhor é seguir a lógica sugerida pela sua referência de textos de Javé a Jesus como Senhor (§10.4d). Isto é, que o senhorio de Jesus é status concedido por Deus, uma participação da sua autoridade. Não é que Deus cedeu seu lugar e Jesus o assumiu. Não. Deus compartilhou o seu senhorio com Cristo, sem que deixasse de ser só de Deus.¹⁰⁵

À luz disso, não surpreende muito que Paulo fale do “tribunal de Deus” (Rm 14,10) e, equivalentemente, do “tribunal de [o] Cristo” (2Cor 5,10). Cristo é visto atuando como representante de Deus.¹⁰⁶ No último dia Deus julgará as ações ocultas da humanidade “por Cristo Jesus” (Rm 2,16). Em outras palavras, o Senhor na sua vinda “porá às claras o que está oculto nas trevas e manifestará os desígnios dos corações”; mas o louvor resultante será de Deus (1Cor 4,5).¹⁰⁷ De maneira semelhante, o discurso de Paulo sobre “o dia do Senhor” é obviamente modelado segundo a expectativa escatológica tradicional.¹⁰⁸ Mas evidentemente Paulo o via focalizado em Cristo. Daqui as variantes, “o dia de nosso Senhor Jesus Cristo”, “o dia do Senhor”, “o dia de Jesus Cristo”, “o dia de Cristo”.¹⁰⁹ É em Cristo que o desíg-

¹⁰²Sobre 3,23 e 11,3 ver também Thüsing, *Per Christum* 10-29.

¹⁰³Ver acima n. 81.

¹⁰⁴Ver acima §10.4c.

¹⁰⁵Mas em Paulo é sempre Deus que é descrito como aquele que dá o Espírito (1Cor 2,12; 2Cor 1,21-22; 5,5; Gl 3,5; 4,6; 1 Ts 4,8; Ef 1,17; cf. os “passivos divinos” de Rm 5,5 e 1Cor 12,13), em algum contraste com At 2,33 e a expectativa original do Batista (Mc 1,8). A questão é omitida por Turner, *Holy Spirit* (§16 n. 1) 174-78.

¹⁰⁶Esta é uma participação mais substancial no juízo final que aquela conferida a Enoc ou Abel acima. Ao mesmo tempo devemos notar a tradição de que também os santos receberão papéis no juízo final (Mt 19,28/Lc 22,30; 1Cor 6,2-3).

¹⁰⁷Ver também 2Ts 1,7-10; 2Tm 4,1; e mais em §§12,2-3 abaixo.

¹⁰⁸Am 5,18-20; Jl 2,1-2.11.31; Sf 1,7.14.18 etc.

¹⁰⁹“O dia de nosso Senhor Jesus (Cristo)” — 1Cor 1,8; 2Cor 1,14

“o dia do Senhor” — 1Cor 5,5; 1Ts 5,2; 2Ts 2,2

“o dia de Jesus Cristo” — Fl 1,6

“o dia de Cristo” — Fl 1,10; 2,16

“o dia” — Rm 2,5.16; 1Cor 3,13; 1Ts 5,4; 2Ts 1,10; 2Tm 1,12.18; 4-8.

nio de Deus atinge o clímax.¹¹⁰ Da mesma forma em Rm 11,26, a esperança de um libertador final (Is 59,20) é transferida de Javé para Cristo, ainda que o enfoque nos versículos restantes seja unicamente em Deus (Rm 11,28-36).¹¹¹ Esta “cristologização” da escatologia teística tradicional é o melhor exemplo de um fenômeno mais difuso em que a “linguagem de Deus” se torna implicitamente cristológica,¹¹² sem que a cristologia deixe de ser teocêntrica.¹¹³

Em tudo isso aparece claro que o modo de Paulo entender o desígnio de Deus e a revelação de Deus mudou radicalmente, mas não o seu modo de entender Deus como soberano único e final. Jesus como Senhor participa dessa soberania e a exerce pelo menos em parte. Se o Cristo exaltado é concebido pelo menos em parte como vice-regente de Deus, não é claro a que corresponde o implicado “mais que (vice-regente)”.

(b) *Paulo fala de Jesus como “Deus/deus”?* Aqui o debate gira em torno de um texto em particular — Rm 9,5. A lista de bênçãos dadas a Israel (9,4-5) culmina “no Cristo”:

⁴Deles é a adoção, a glória, as alianças, a lei, o culto, as promessas;

⁵deles são os patriarcas e deles veio o Cristo segundo a carne. Deus, que é acima de tudo, bendito pelos séculos. Amém.

O que está em discussão é se é melhor traduzir a cláusula final: “deles, segundo a carne, vem o Messias, que é acima de tudo, Deus bendito para sempre. Amém” (NRSV).¹¹⁴ Esta é estilisticamente a

¹¹⁰Kreitzer, *Jesus* cap. 2 focaliza o tema da parusia e do juízo final ao defender que há uma “sobreposição conceitual entre Deus e Cristo com respeito à execução do juízo final” (93,111). Nas cartas aos Tessalonicenses ele chama especial atenção para 1Ts 3,13; 4,14; e 2Ts 1,7-10 vindo em todas estas passagens uma alusão a Zc 14,5, também 2Ts 1,6-12 (Is 66,4-6,15) e 2Ts 1,9 (Is 2,10; *Jesus* 117-22). Ver mais em §12.2 abaixo.

¹¹¹É digno de nota o fato de que a tradição rabínica posterior não via nenhuma dificuldade em referir a passagem ao Messias (b. *Sanhedrin* 98a). Ver mais em §19 n. 140 abaixo).

¹¹²Esta é a tese principal de Richardson, *Paul's Language*. Mas ele também observa que “a linguagem sobre *Christos* de Paulo está gramaticalmente subordinada à sua linguagem acerca de *theos*” (304-5, 311). “Se é verdade que Paulo usa a linguagem acerca de Deus para interpretar e definir Cristo, também é verdade que a linguagem sobre Cristo, por sua vez, redefine a identidade de Deus” (307).

¹¹³A tese de Thüsing em resumo: “A cristocentricidade paulina está intrinsecamente dirigida para Deus (*von innem heraus ausgerichtet auf Gott*), porque já a cristologia de Paulo é teocêntrica” (*Per Christum* 258).

¹¹⁴Aqui a NRSV é uma revisão do RSV. Assim também NIV e NJB. Ver também especialmente Cranfield, *Romans* 464-70; B.M. Metzger, “The Punctuation of Rom. 9.5” in B. Lindars e S.S. Smalley, orgs., *Christ and Spirit in the New Testament*, C.F.D. Moule FS (Cambridge: Cambridge University, 1973) 95-112; e Harris, *Jesus as God* 143-72. A tradu-

leitura mais natural¹¹⁵ e está de acordo com o estilo de Paulo em outras passagens.¹¹⁶ E numa doxologia independente esperaríamos que “bendito” viesse primeiro.¹¹⁷

Por outro lado, a teologia implícita em referir a declaração de bendito ao Messias quase com certeza chocaria qualquer pessoa sensível ao contexto. A lista é seqüência de benditos a Israel e naturalmente terminaria com um bendito ao Deus de Israel (cf. Rm 1,25), da mesma forma como a discussão inteira (Rm 9-11) culmina com uma doxologia só a Deus (11,33-36). De maneira semelhante, a justaposição de “o Messias” e “aquele que está acima de tudo, Deus” obviamente sugeriria referentes diferentes e não a mesma pessoa em condições diferentes.¹¹⁸ É verdade que mais adiante, na mesma seção, Paulo fala de Jesus como “Senhor de todos” (10,12). Mas, como vimos, “Senhor” não deve ser igualado *simpliciter* a “Deus”. E é igualmente notável que são precisamente as outras bênçãos paulinas que bendizem “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus (Cristo)”.¹¹⁹

Em outras palavras, concluir que em Rm 9,5 Paulo quis declarar bendito Cristo como “Deus” implicaria que ele abandonou a reserva que marca tanto o seu discurso sobre o Cristo exaltado em outras passagens. E isso não seria algo insignificante. Pois não permitiria nenhuma qualificação apresentada acima no sentido de que Deus compartilha sua soberania com o Cristo exaltado. Pois “que é acima de tudo, Deus” dificilmente pode ser outro que não o Deus único, o Criador,¹²⁰ que Paulo descreve em outras passagens (em suas

ção alternativa é: “...o Cristo segundo a carne, Deus que é acima de tudo, seja bendito para sempre”. Esta é a leitura dos manuscritos A, B e C. REB não revisou NEB neste ponto. Ver também Kuss, *Römer* 678-96; Dunn, *Romans* 528-29; e O’Collins, *Christology* 144. Como mostra a lista de opiniões opostas de Fitzmyer, os comentadores estão quase igualmente divididos sobre a questão.

¹¹⁵A intervenção de *to kata sarka* entre o antecedente (“o Cristo”) e o pronome relativo (“que”) é menos problemática do que começar uma sentença separada por “quem”.

¹¹⁶Rm 1,25; 2Cor 11,31; Gl 1,5; também 2Tm 4,18. Podemos notar que em 1Cor 11,31 “ele que é bendito pelos séculos” também se articula mal no contexto.

¹¹⁷Como em 2Cor 1,3; Ef 1,3; também 1Pd 1,3 e Lc 1,68. Na LXX do Sl 67,19 (hebraico 68,18), todavia, temos “O Senhor Deus é bendito”; mas ver Fitzmyer, *Romans* 549.

¹¹⁸Kümmel, *Theologie* 164. Se *kata sarka* sugere algum contraste – mas isso não é de forma alguma certo (cf. Rm 4,1; 9,3; 1Cor 1,26; 10,18) – tal aconteceria mais naturalmente numa frase contrastante, habitualmente *kata pneuma*. Cf. 2Cor 10,3-4 (ou *sarkika alla dynata to theo*).

¹¹⁹2Cor 1,3; 11,31; também Ef 1,3; 1Pd 1,3.

¹²⁰Cf. particularmente Ef 4,6. Aliás, a ausência do artigo definido (*theos* e não *ho theos*) poderia sugerir uma distinção facilmente expressa em nossa língua entre “deus” e “Deus”. Mas isso, por sua vez, sugeriria mais uma cristologia angélica, o Messias exaltado como

declarações de bendito!) como “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”. A formulação de Paulo é, sem dúvida, solta e uma interpretação do texto no sentido de declarar bendito Cristo dificilmente pode ser rejeitada como leitura legitimada pelo teor da frase. É até possível que a reserva de Paulo sobre a questão lhe tenha escapado neste ponto. Mas se assim for, para reconstrução da teologia de Paulo, seria mais prudente ouvirmos o bendito como um momento de grande exultação (pelas bênçãos de Israel) e não como uma expressão ponderada da sua teologia.

Não precisamos discutir outras possíveis referências no corpus paulino. Essas dependem de leituras do texto que, ou são controversas, ou têm pouco apoio¹²¹ ou são posteriores.¹²² No que tange à teologia de Paulo, a questão depende de Rm 9,5.

(c) *A significação da veneração oferecida ao Cristo exaltado.* O uso de *kyrios* para Cristo sugere por si mesmo que de fato era oferecida veneração ao Senhor exaltado no mais antigo culto cristão.¹²³ Certamente, há evidência de que Jesus era invocado no culto e na oração cristã.¹²⁴ 1Cor 1,2 e Rm 10,13 indicam que desde muito cedo os crentes se identificavam como “aqueles que invocam o nome do Senhor (Jesus Cristo)”.¹²⁵ Conforme já foi observado, 1Cor 16,22 ob-

anjo supremo (“acima de tudo”). Cf. particularmente 11Q Melch (Melquisedec é descrito como *elohim*) e especialmente a oração de José, em que o histórico Jacó/Israel é identificado como “anjo de Deus”, “primogênito de todo ser vivo”, “arcanjo do poder do Senhor e comandante entre os filhos de Deus” e “o primeiro-ministro perante a face de Deus.” Mas o último é quase certamente posterior a Paulo (ver meu *Christology* 21). Em At 8,9-10 Lc relata que os samaritanos consideravam Simão como “o Grande Poder”, isto é, como uma espécie de manifestação ou incorporação de poder divino ou angélico supremo. Mas agora já estamos a certa distância de Rm 9,5.

¹²¹Gl 2,20; Cl 2,2; 2Ts 1,12. Ver Cullmann, *Christology* 313; Brown, *Introduction* 177, 179-80; Harris, *Jesus as God* 259-68.

¹²²Particularmente Tt 2,13 – “aguardando a bendita esperança e a manifestação da glória do nosso grande Deus e Salvador, Jesus Cristo”. Esta é a tradução mais provável, ainda que seja possível uma interpretação diferente; ver p. ex., Cullmann, *Christology* 313-14; Harris, *Jesus* 185; Brown, *Introduction* 181-82; J.D. Quinn, *The Letter to Titus* (AB 35; New York: Doubleday, 1990) 155-57. Ao mesmo tempo devemos lembrar as rigorosas afirmações monoteístas nas cartas pastorais, particularmente 1 Timóteo (1Tm 1,17; 2,5; 6,15-16). E é “Jesus Cristo” um aposto de “nosso grande Deus e Salvador” ou de “a glória do nosso grande Deus e Salvador” (cf. particularmente Jo 1,14 e 12,41)?

¹²³“O tratamento de Jesus como Senhor tem o seu contexto vital... no culto”; Fl 2,9-11 torna “necessário falar de uma adoração de Jesus” (Hahn, *Titles* 102,110). A tese central de Hurtado é que foi “a veneração cultica de Jesus como uma figura divina” (e experiência religiosa) que ocasionou a “mutação” cristã do monoteísmo judaico (*One God* 11, 123-24).

¹²⁴Hurtado, *One God* 104-8; “este lugar regularizado de Cristo em tal oração é sem paralelo em grupos judaicos” (107).

¹²⁵Davies, *Name* 129-39 (notar a conclusão anterior em 106); Strecker, *Theologie* 94-

viamente já é invocação bem estabelecida, fixada e preservada em aramaico: “*Maranatha* (Nosso Senhor, vem!)”.¹²⁶ E Paulo atesta que ele mesmo “suplicou ao Senhor três vezes” para que lhe fosse retirado o espinho na carne (2Cor 12,8). Pelo menos no último caso está implícito que o Senhor exaltado podia realizar uma alteração das circunstâncias pessoais de Paulo. De significado semelhante é a maneira como a forma regular da saudação de Paulo se refere a “Deus nosso Pai e o Senhor Jesus Cristo” como os doadores conjuntos de graça e paz.¹²⁷ Igualmente as bênçãos de encerramento supõem uma autoridade conjunta, particularmente em 1Ts 3,11-13: “Deus, nosso Pai, e nosso Senhor Jesus aplinem o nosso caminho até vós; a vós, porém, o Senhor faça crescer e ser ricos em amor mútuo...”.¹²⁸ Tudo isso, finalmente, concorda com uma elevada cristologia de Jesus como Senhor altamente exaltado.

Ao mesmo tempo uma precaução equivalente à notada em (a) e (b) acima deve-se observar também aqui. Isso é indicado pelo cuidado que Paulo parece tomar no seu uso dos termos normais do culto. Suas ações de graça (*eucharistein*, *eucharistia*) são sempre dirigidas a Deus e nunca a Cristo ou “ao Senhor”.¹²⁹ Isso não ocorre apenas porque é usada uma formulação tradicional, pois Paulo modifica a formulação em várias ocasiões, acrescentando “por Jesus Cristo” ou “por ele”.¹³⁰ Portanto, o ponto está em que Cristo não é nem simplesmente o conteúdo da ação de graças,¹³¹ nem o seu destinatário. Nesse estado exaltado ele é visto como de algum modo mediando o louvor a Deus. É igualmente digno de nota que os termos normais para oração (*deomai*, *deesis*) geralmente sejam dirigidos a Deus e nunca a Cristo.¹³² O mes-

95. Mas a fórmula “em nome de” como tal não implica uma autoridade necessariamente exaltada (cf. 1Cor 1,13.15).

¹²⁶Ver acima n. 66.

¹²⁷Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gl 1,3; Ef 1,2; Fl 1,2; 2Ts 1,2; Fm 3.

¹²⁸Dirigir o caminho de uma pessoa é prerrogativa divina (Bruce, *1 and 2 Thessalonians* 71, referindo-se a Sl 32,8; 37,23; Pr 3,6b; 16,9). Notar também 2Cor 13,14: “A graça de nosso Senhor Jesus Cristo e o amor de Deus e a comunhão do Espírito Santo estejam com todos vós”; e 2Ts 2,16. Davies, *Names* 153, nota que “não há exemplos dessa oração trinitária no monoteísmo pré-cristão”.

¹²⁹*Eucharisteo* – Rm 1,8; 7,25; 14,6; 1Cor 1,4 (e 14); 14,18; Fl 1,3; Cl 1,3.12; 3,17; 1Ts 1,2; 2,13; 2Ts 1,3; 2,13; Fm 4; *eucharistia* – 1Cor 14,16; 2Cor 4,15; 9,11.12; Fl 4,6; 1Ts 3,9; também 1Tm 2,1-3; 4,3-5.

¹³⁰Rm 1,8; 7,25; Cl 3,17.

¹³¹A frase é *dia* com genitivo (“através de”) e não *dia* com acusativo (“por causa de”).

¹³²*deomai* – Rm 1,10; 1Ts 3,10; *deesis* – Rm 10,1; 2Cor 1,11; 9,13-14; Fl 1,4.19; 4,6; também Ef 6,18; 1Tm 2,1; 5,5; 2Tm 1,3.

mo acontece com o termo *doxazo*, “glorificar”.¹³³ Para Paulo, propriamente falando, só Deus deve ser glorificado.¹³⁴ A mesma coisa se aplica a *latreuo*, “servir (religiosamente, culticamente)”, e *latreia*, “serviço, adoração”, e o uso único de *proskyneo*, “adoração, reverência” em Paulo (1Cor 14,25).¹³⁵ É igualmente digno de nota que Cristo esteja ausente da passagem que fala mais explicitamente do culto nas igrejas paulinas. Em 1Cor 14, aquele que fala em línguas fala a Deus (14,2.28); graças são dadas a Deus (14,18); a adoração é a Deus (14,25). Esta uniformidade no uso paulino certamente nos poderia fazer hesitar antes de afirmar que Paulo “adorava” Cristo, uma vez que a evidência nos indica claramente o contrário.

Em outras passagens o pensamento é mais de Jesus como conteúdo do culto. Isso está implícito em qualquer uso feito em passagens (hinos) como Fl 2,6-11 e Cl 1,15-20, pois elas não são dirigidas a Cristo, mas louvam a Deus *por* Cristo.¹³⁶ De maneira semelhante, a morte de Jesus é o tema da Ceia do Senhor em 1Cor 11,26. Da mesma forma, Paulo serve a Deus no evangelho do seu Filho (Rm 1,9). Reconhecer o evangelho de Cristo é glorificar a Deus (2Cor 9,13). A confissão de Jesus Cristo como Senhor é para a glória de Deus Pai (Fl 2,11). O pensamento da “riqueza” de Deus “na glória em Cristo Jesus” evoca a doxologia: “Ao nosso Deus e Pai seja a glória pelos séculos dos séculos” (Fl 4,19-20). E em Cl 3,16-17 “a palavra de Cristo” fornece o tema para o culto, e o culto é oferecido “em nome do Senhor Jesus”, mas a ação de graças é dada a Deus.¹³⁷ De não menor interesse é o que Paulo diz da ação de graças antes da refeição em Rm 14,6: aquele que come ou não come “o faz para o Senhor e dá

¹³³Rm 1,21; 3,7; 4,20; 11,36; 15,6.7.9; 1Cor 6,20; 10,31; 2Cor 1,20; 4,15; 9,13; Gl 1,5.24; Fl 1,11; 2,11; 4,20; Ef 1,6; 3,21; 1Tm 1,17. Notar também 2Cor 4,4 – “a glória de Cristo, que é a imagem de Deus”; 2Cor 8,19 – “para a glória do Senhor”; Ef 1,12.14; 2Tm 4,18.

¹³⁴Conforme assinala Beker (*Paul* 362-63), *doxa* em Paulo refere-se predominantemente à glória de Deus (Rm 1,23; 3,23; 5,2; 6,4; 9,23; 15,7 etc.). As referências em número relativamente menor à “glória de Cristo” (1Cor 2,8; 2Cor 4,4; cf. 2Cor 3,18; 8,19.23; 2Ts 2,14) devem ser consideradas ou como antecipações da glória final de Deus ou em termos de Cristo manifestando o que é perceptível de Deus à vista humana (cf. Tt 2,13 e n. 122 acima). Notar, p. ex., 2Cor 1,20 – “dizemos ‘Amém’ por ele [Jesus Cristo] à glória de Deus”; Fl 1,11; e o acréscimo de “por meio de Jesus Cristo” em Rm 16,27.

¹³⁵*latreuo* – Rm 1,9; Fl 3,3; 2Tm 1,3; *latreia* – Rm 12,1.

¹³⁶O hino em Colossenses (1,15-20) é uma extensão do agradecimento ao Pai iniciado em 1,12. Hengel fala muito acidentalmente de “hinos a Cristo” (“Hymns and Christology”, *Between Jesus and Paul* 78-96).

¹³⁷Mas notar a adaptação de Cl 3,16-17 em Ef 5,19-20: “cantando e louvando ao Senhor em vosso coração”, bem como os hinos tardios no Apocalipse (Hurtado, *One God* 102-3).

graças a Deus". E em Rm 15,5-6 a glorificação culminante do "Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo" deve ser "a exemplo de Cristo Jesus", não compartilhada por ele.¹³⁸

Tudo isso sugere que necessitamos de uma formulação mais cuidadosamente nuanceada ao falarmos da veneração cúltica de Jesus no cristianismo primitivo. Se observarmos a antiga distinção entre "culto" e "veneração",¹³⁹ temos que falar da veneração de Cristo significando com isso algo menos que o culto pleno. Ou, se observarmos a distinção equivalente entre "culto" e "adoração",¹⁴⁰ podemos dizer que Jesus foi cultuado, significando com isso algo menos que a adoração reservada unicamente a Deus.¹⁴¹ De qualquer maneira, a reserva de Paulo não tardou a ser perdida de vista.¹⁴² Se o próprio Paulo estava consciente de uma transição constante no culto e se esta era uma tendência que Paulo teria aprovado, não sabemos. Mas a conclusão é que o grau de precaução notado em (a) e (b) acima sai antes fortalecido que diminuído e que a avaliação da cristologia de Paulo tal como a encontramos nas suas cartas principais deve ser expressa de acordo com isso.

§10.6 O Espírito que dá vida

O aspecto final da cristologia da ressurreição em Paulo que exige consideração aparece em apenas uma passagem, 1Cor 15,45:

"O primeiro homem, Adão, tornou-se alma vivente (Gn 2,7); o último Adão [tornou-se] espírito que dá vida".

A segunda cláusula (45b) pretende claramente ser o corolário ou expressão da cristologia adâmica de Paulo. O Cristo ressuscitado é o equivalente escatológico do Adão terreno.¹⁴³ Mas o que é sur-

¹³⁸Notar também como as duas seções culminam (14,10-12; 15,9-13); ver Thüsing, *Per Christum* 30-45. E cf. novamente Fl 2,11 e 1Cor 15,24-28.

¹³⁹O segundo concílio de Nicéia (787) determinou que adoração (*latreia*, *adoratio*) deve ser oferecida somente a Deus. Aos santos é devida veneração (*douleia*, *veneratio*). Para o culto de Maria, entrou em uso o conceito de *hyperdouleia* (sem equivalente latino). (K. Hausberger, "Heilige/Heiligenverehrung", TRE 14.651).

¹⁴⁰Ver meu *Partings* 318 n. 69.

¹⁴¹Harris procede desinibidamente neste ponto: nas cartas paulinas Jesus "é o objeto de fé e adoração humana" (*Jesus as God* 171).

¹⁴²Jo 20,28; Plínio, *Cartas* 10.96.7.

¹⁴³O "tornou-se" pode ser implícito e determinado por Gn 2,7, que acabou de ser citado (Fee "Christology" 321), mas presumivelmente se refere de novo ao "tornar-se" que ocorreu na ressurreição/exaltação (cf. §§10.3-4 acima). Ver mais em §11,5a abaixo.

preendente aqui é o paralelo ou a antítese que Paulo escolhe em relação a “alma vivente” de Gn 2,7. No contexto esperaríamos *soma pneumatikon*, “corpo espiritual”, pois este é o tema do versículo 44, retomado no versículo 46. Ou poderíamos ter esperado também *pneuma zon*, “espírito vivo”, pois este seria um paralelo/antítese melhor com o versículo 45a. Mas em vez disso, Paulo escreveu *pneuma zoopoion*, “espírito que dá a vida”.

O que Paulo queria dizer ao usar esta frase? Conforme já observamos (§6.6) a função de “tornar vivo, vivificar” no uso bíblico é quase exclusivamente de Deus ou do seu Espírito.¹⁴⁴ Por isso, Paulo dificilmente podia esperar que o leitor bem informado pensasse em outra coisa que não o poder vivificador de Deus. Em outras palavras, aqui a idéia não é tanto a do último Adão como *modelo* de existência, como se todos os corpos espirituais dos quais Cristo era a “primícia” (15,23) seriam igualmente “vivificadores”. A idéia é, antes, a do último Adão como o *progenitor* de novo tipo de humanidade — a humanidade ressuscitada. O que se tem em vista é a *unicidade* da função do Cristo ressuscitado como “vivificador”.

Deveríamos então usar a facilidade que nos dá o uso inglês [no caso também português], e traduzir “Espírito que dá a vida”, em vez de “espírito que dá a vida”? Isto é, Paulo queria que seus leitores pensassem no Espírito Santo? Esta seria de fato a leitura sugerida pelo próprio termo (*zoopoion pneuma*). Pois o Espírito de Deus é a manifestação óbvia do poder de Deus que dá a vida. E ainda que *zoopoio* como tal não seja usado em relação ao Espírito nas Escrituras judaicas, uma associação entre “Espírito (de Deus)” e “vida” estava ligada com a própria palavra, uma vez que o hebraico *ruah*, como o grego *pneuma*, também denota “hálito”, o hálito da vida. A associação remonta ao próprio Gn 2,7: “Deus insuflou nas narinas de *adam* um hálito de vida”. Mas isso é mais claro em outras passagens: notadamente Jó 33,4 — “Foi o Espírito de Deus que me fez e o sopro do Onipotente dá-me vida”; Sl 104,29-30 — “Quando retiras sua respiração, eles expiram e voltam ao seu pó. Quando envias o teu Espírito, eles são criados”; e a maravilhosa visão de Ez 37, em que o profeta profetiza ao *ruah* para soprar sobre os ossos (representando Israel) “para que vivam” (37,9-10). Em especial, devemos notar que

¹⁴⁴Ver as referências em §6 n. 130 e 131. Ver também Penna, “Academic Christology and Anthropological Optimism in 1 Corinthians 15.45-49”, *Paul* 1.206-31 (aqui 218-22).

em Rm 8,11 e 2Cor 3,6 o próprio Paulo fala da função de dar a vida (*zoopoieo*) do Espírito e em Rm 8,2 fala do Espírito como “o Espírito da vida”.¹⁴⁵

Pode-se concluir, portanto, que Paulo queria representar o Cristo ressuscitado como, em certo sentido, assumindo o papel ou até, de alguma maneira, identificando-se com o Espírito de Deus que dá a vida.¹⁴⁶ Dificilmente se pode dizer que a idéia seja forçada. Há outras maneiras de falar da presença ativa e da automanifestação de Deus, como glória e sabedoria, que em outras passagens Paulo identifica com Cristo.¹⁴⁷ E já observamos o impacto da ressurreição ao provocar a revisão radical no modo de os primeiros cristãos entenderem como Deus interagia com este modo. Mas o Espírito era uma das maneiras mais eminentes de ver essa interação. Assim dificilmente surpreende que a focalização paulina dessas automanifestações de Deus em Cristo incluíssem a identificação do Espírito também com Cristo.

Ao mesmo tempo 1Cor 15,45 é único nos escritos paulinos.¹⁴⁸ Na verdade seria tão único quanto Rm 9,5, se este último fosse lido atribuindo o bendito a Cristo como “Deus acima de tudo” (§10.5b). Conseqüentemente, devemos tratá-lo com reserva semelhante.

Em outras passagens Paulo revela certa relutância ao falar da relação do Espírito com a ressurreição de Cristo. Não tem escrúpulos em atribuir a futura ressurreição do corpo ao Espírito: Deus “dará vida aos vossos corpos mortais mediante seu Espírito que habita em vós” (Rm 8,11).¹⁴⁹ Mas no mesmo texto ele parece quase recuar para evitar dizer que Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos pelo Espírito.¹⁵⁰ A vida da ressurreição de Jesus não devia ser

¹⁴⁵Conseqüentemente acho difícil imaginar que qualquer leitor deste texto, bem informado na tradição bíblica e no uso paulino em outras passagens, leria *pneuma zoopoion* diferentemente que não como uma referência ou pelo menos uma alusão ao Espírito de Deus (discordando de Fee, “Christology” 321). O argumento de Fee levaria logicamente a distinguir “o Espírito de Cristo” do “Espírito de Deus”.

¹⁴⁶Ver minha exposição anterior mais audaz de “1 Corinthians 15.45”.

¹⁴⁷“Glória” – ver 1Cor 2,8; 2Cor 4,4; Cl 1,27; “Sabedoria” – ver abaixo §11.2.

¹⁴⁸Discordando de, p. ex., Hermann, *Kyrios*, e Strecker, *Theologie* 97, não considero 2Cor 3,17 como equivalente; ver meu “2 Corinthians 3,17 – ‘The Lord is the Spirit’”, *JTS* 21 (1970) 309-20, e abaixo §16.3.

¹⁴⁹Fee prefere a leitura “por causa do seu Espírito que habita em vós” (*Empowering Presence* [§16 n. 1] 543); mas Paulo pensava no Espírito mais como meio de salvação que razão dela.

¹⁵⁰Rm 8,11 é sentença muito embaraçosa. Teria sido muito mais fácil dizer simplesmente “Se o Espírito que habita em vós deu vida a Jesus, o Espírito também dará vida a vós”. Ver também meu *Christology* 144, referindo-se também a Rm 1,4; 6,4; 1Cor 6,14; 2Cor 13.4.

entendida simplesmente como criação do Espírito, como tampouco o último Adão devia ser entendido simplesmente como um corpo espiritual ou espírito vivente. Isso presumivelmente se relaciona com outro fato provavelmente relevante: que enquanto a identificação com a Sabedoria divina para Paulo remonta à eternidade,¹⁵¹ a identificação sugerida em 1Cor 15,45 vem da ressurreição. Evidentemente, a transição da ressurreição envolveu uma espécie de realinhamento da interação de Deus com este mundo bem como do seu domínio no céu.

Outro fator relevante é a maneira como o Espírito na teologia de Paulo agora parece ser determinado pela relação com Cristo ou definido por Cristo. A presença do Espírito é indicada pela invocação “Abba! Pai!” eco característico da oração de Jesus e indicativo de uma participação na sua filiação (Rm 8,14-17).¹⁵² A inspiração do Espírito é marcada pela confissão “Jesus é Senhor” (1Cor 12,3). A obra do Espírito é transformar os cristãos na semelhança divina (2Cor 3,18), que é Cristo (4,4).¹⁵³ Conseqüentemente, agora o Espírito também é conhecido como o “Espírito de Cristo” (Rm 8,9), “o Espírito do Filho [de Deus]” (Gl 4,6), “o Espírito de Jesus Cristo” (Fl 1,19).¹⁵⁴ Presumivelmente, o que está implícito é que o Espírito de Deus, conceito anteriormente um tanto nebuloso, era entendido como relacionado com Cristo. Jesus Cristo passara a ser visto como a definição do Espírito. E como Paulo se mostrou tão relutante em atribuir a ressurreição de Jesus ao Espírito, o Espírito de Cristo em questão deve ser o Espírito que distinguiu todo o seu ministério. Em outras palavras, o caráter do ministério de Jesus tornara-se o caráter que definia o Espírito. Numa tradição que aprendera a ser cautelosa em atribuir inspiração ao Espírito de Deus, isso deve ter fornecido um teste de inestimável valor: só devia ser reconhecido como Espírito de Deus aquele poder que manifestasse o caráter de Jesus.¹⁵⁵

Outros textos que devemos ter presentes são os textos “triádicos”, em que Paulo fala de Deus, de Cristo e do Espírito agindo conjuntamente ou como maneiras equivalentes de denotar a fonte e o

¹⁵¹Ver abaixo §§11.1-2.

¹⁵²Ver abaixo §8.3 (4).

¹⁵³Ver mais adiante §18.2.

¹⁵⁴Não é apenas Paulo. Ver também At 16,7 e 1Pd 1,11.

¹⁵⁵Ver mais adiante §16.4; também §21.6.

caráter da graça divina.¹⁵⁶ O fato de Paulo poder supor Cristo agindo dentro da concepção tradicional de Deus imanente no seu povo, através do Espírito ou como Espírito, é outra indicação notável da transformação realizada na teologia de Paulo (e na teologia cristã primitiva) pela ressurreição.¹⁵⁷

À luz de tudo isso talvez possamos ter um pouco mais de clareza sobre o significado de 1Cor 15,45 para a teologia de Paulo. Provavelmente a verdade é que Paulo via todo o desígnio de Deus para a humanidade e o meio de realizá-lo, focalizado na ressurreição do crucificado e recebendo sua definição pela ressurreição do crucificado. Como o Adão do desígnio de Deus é o Cristo ressuscitado, assim este também concentra o poder do Espírito que dá a vida, pelo qual esse desígnio deve ser estendido de modo a abranger os que são representados pelo último Adão. Isso, por sua vez, significaria que, com relação a dar a vida, Cristo não é concebido como operando separadamente do Espírito. Pelo contrário, Cristo é experimentado no Espírito que dá a vida e através dele e até *como* o Espírito que dá a vida, do mesmo modo como o Espírito que não é experimentado como o Espírito de Cristo para Paulo não é o Espírito de Deus. Dito de outro modo, usando uma imagem diferente, como o homem e a mulher no casamento se tornam uma só carne, assim o crente e o Senhor na união do compromisso são um Espírito (1Cor 6,17). O Espírito é o meio da união de Cristo com os seus.¹⁵⁸ Mais uma vez, porém, comecemos a passar para outro tópico.

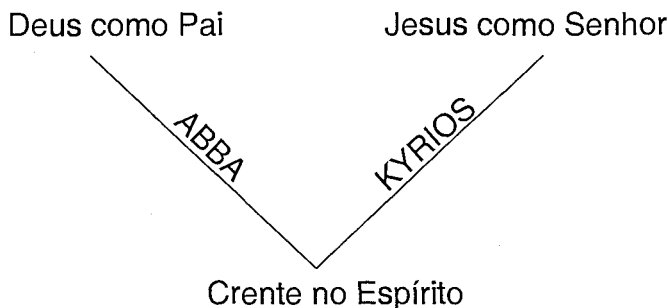
Todavia, antes de concluirmos, vale a pena destacar um corolário possível e interessante. Pois essa linha de reflexão começa a sugerir que a experiência cristã primitiva pode ter representado papel significativo no desenvolvimento da concepção trinitária de Deus. Era, efetivamente, pelo Espírito que os crentes clamavam:

¹⁵⁶Particularmente Rm 8,9-11; 1Cor 12,4-6; 2Cor 1,21-22; 13,13; Gl 4,6; 2Ts 2,13; cf. 1Cor 1,4-7; posteriormente Ef 4,4-6.

¹⁵⁷Cf. Schlier, *Grundzüge* 181-83: o Espírito é “o poder da auto-expressão de Deus em Jesus Cristo”. Fee está demasiadamente certo de que Paulo era “pressupostamente trinitário” e fez claras distinções entre... os papéis específicos das três pessoas divinas” (“Christology” 330-31), importando categorias analíticas que levaram vários séculos de debates sofisticados para serem formuladas.

¹⁵⁸Por mais que o fraseado seja determinado pelo modelo de Gn 2,24 (“uma carne”, “um espírito”), Paulo parece dizer mais que simplesmente o “Espírito forjou uma relação de ‘unificação’ entre o crente e o Senhor” (Fee, “Christology” 322). Não vejo problema em relação à minha formulação, considerando também que Paulo pôde falar tanto do Espírito que habita no crente como do crente “no Espírito” (ver abaixo §15.4c).

“Abba! Pai!” (Rm 8,15). E pelo mesmo Espírito confessavam: “Jesus é Senhor” (1Cor 12,3). Em outras palavras, os crentes das igrejas de Paulo experimentavam o culto como dupla relação — com Deus como Pai e com Jesus como Senhor — e atribuíam essa experiência ao Espírito.



Acrescentamos a isso o discurso um tanto enigmático de Paulo sobre a relação do Senhor ressuscitado com Deus (intimamente correlacionados, mas distintos) e a concepção igualmente embaraçosa de Paulo quanto à relação do Cristo ressuscitado com o Espírito (intimamente identificados, mas não completamente), e podemos ver pelo menos alguma coisa da dinâmica da concepção e do culto (ou, assim poderíamos dizer, concepção no culto), que finalmente encontraram sua expressão mais duradoura na compreensão trinitária de Deus.¹⁵⁹

§10.7 Conclusões

As conclusões mais plenas terão de esperar a conclusão de §11. Entretanto, já podemos tirar algumas conclusões que começam a integrar os resultados das várias seções anteriores.

(1) Em termos do status de Jesus e o lugar que, conseqüentemente, ocupa na teologia de Paulo, não cabe nenhuma dúvida que Paulo julgava que a ressurreição de Jesus era decisiva. Foi através e por meio da ressurreição que Cristo se tornou o último Adão, Filho

¹⁵⁹Cf. Fee, *Empowering Presence* (§16 n. 1) 841-45.

de Deus em poder, Senhor, unido com Deus na veneração, Espírito que dá a vida.

(2) Seria difícil fazer qualquer distinção real entre a ressurreição de Jesus e sua exaltação no pensamento de Paulo.¹⁶⁰ A ressurreição foi a exaltação que instalou Jesus no novo status. No NT Paulo não está sozinho nisso; apenas At 1 oferece esquema diferente.

(3) Paulo já estabelece a bilateralidade da cristologia subsequente e clássica. Pois, por um lado, o Cristo ressuscitado é o último Adão, o protótipo da nova criação humana, de acordo com o plano original. Por outro lado, ele está do lado de Deus, co-regente com Deus, co-doador da vida com o Espírito. E no meio disso, é Filho de Deus, cuja filiação é compartilhada com os que crêem nele, o irmão mais velho de uma nova família, primogênito dos mortos. Mas ele também é Filho de Deus em poder. E é Senhor, cujo título completa o domínio planejado para Adão e exerce prerrogativas divinas.

(4) Neste complexo um tanto confuso de imagens, de terminologia em transformação, de conceitualização em desenvolvimento, de visão em fase de ampliação e esclarecimento, devemos reconhecer não só a importância do pensamento criativo, mas também o impacto da experiência. A experiência foi primariamente a de Cristo como ressuscitado: experiência de significação dramática e profunda para Paulo. Mas também estava em vista a experiência, em desenvolvimento, do seu Senhor no culto, na vida cotidiana como ponto de referência constante, bem como no Espírito e através dele.

(5) Ao mesmo tempo, a reflexão cristológica evidente na teologia de Paulo mantém-se nos limites do monoteísmo que herdou. Jesus como Senhor não prejudicou a Deus como único, e até a maior elevação dada ao Cristo exaltado é “para a glória de Deus o Pai”.

(6) Todos esses fatores e o puxar para cá e para lá das diferentes tendências envolvidas ajudam a explicar como Paulo às vezes podia expressar-se em linguagem sem precedentes, fazer associações surpreendentes e sugerir ligações e equações insólitas. Aqui não é menos evidente o impacto da ressurreição, seja liberando estruturas mais antigas da teologia, seja indicando formas novas.

¹⁶⁰Ver, p. ex., Schlier, *Grundzüge* 144-47.

§11 O preexistente¹

§11.1 Sabedoria divina

Há outro aspecto importante da cristologia de Paulo, que requer tratamento separado. Isso ocorre em parte porque tal aspecto só parcialmente pode ser incluído sob o título da ressurreição. Também é um

¹**Bibliografia:** Barrett, *Paul* 105-14; Cerfaux, *Christ* (§10 n. 1) 247-74, 419-38; R. B. Craddock, *The Pre-Existence of Christ in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1968); C. E. B. Cranfield, "Some Comments on Professor J. D. G. Dunn's *Christology in the Making*", in L. D. Hurst e N. T. Wright, orgs., *The Glory of Christ in the New Testament*, G. B. Caird FS (Oxford: Clarendon, 1987) 267-80; Davies, *Paul* cap. 7; J. D. G. Dunn, *Christology*; "Pauline Christology: Shaping the Fundamental Structures", in R. F. Berkey e S. A. Edwards, orgs., *Christology in Dialogue* (Cleveland: Pilgrim, 1993) 96-107; "Why Incarnation? A Review of Recent New Testament Scholarship", in S. E. Porter, et al., orgs., *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation*, M. D. Goulder FS (Leiden: Brill, 1994) 235-56; Eichholz, *Theologie* 132-63; A. Feuillet, *Le Christ sage de Dieu d'après les épîtres Pauliniennes* (ÉB; Paris: Gabalda, 1966); S. E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (JSNTS 36; Sheffield: Sheffield Academic, 1990); R. H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology* (Londres: Lutterworth/New York: Scribner, 1965); D. Georgi, "Der vorpaulinische Hymnus Phil. 2.6-11", in E. Dinkler, org., *Zeit und Geschichte*, R. Bultmann FS (Tübingen: Mohr, 1964) 263-93; Goppelt, *Theology* 2.72-79; J. Habermann, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament* (Frankfurt: Lang, 1990); R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament* (SNTSMS 21; Cambridge: Cambridge University, 1973); A. T. Hanson, *The Image of the Invisible God* (Londres: SCM, 1982); O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2.6-11* (Tübingen: Mohr, 1976, 1991); M. D. Hooker, "Philippians 2.6-11", *Adam* 88-100; M. de Jonge, *Christology in Context: The Earliest Response to Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1988); J. Knox, *The Humanity and Divinity of Christ* (Cambridge: Cambridge University, 1967); Kümmel, *Theology* 151-72; K.-J. Kuschel, *Born before All Time? The Dispute over Christ's Origin* (Londres: SCM, 1992); Ladd, *Theology* 457-63; E. Larsson, *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikonkontexten* (Uppsala: Almqvist and Wiksefs, 1962) 2. Teil; H. von Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990); J. Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought* (Londres: SCM/Philadelphia: TPI, 1990) 48-68; I. H. Marshall, "Incarnational Christology in the New Testament", *Jesus the Saviour: Studies in New Testament Theology* (Londres: SPCK, 1990) 165-80; R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (SNTSMS 4; Cambridge: Cambridge University, 1967); Merklein, "Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes", *Studien* 247-76; Morris, *Theology* 42-46; C. F. D. Moule, "Further Reflexions on Philippians 2.5-11", in W.W. Gasque e R. P. Martin, *Apostolic History and the Gospel*, F. F. Bruce FS (Exeter: Paternoster/Grand Rapids: Eerdmans, 1970) 264-76; J. Murphy-O'Connor, "Christological Anthropology in Phil. 2.6-11", *RB* 83 (1976) 25-50; "1 Cor. 8.6: Cosmology or Soteriology?" *RB* 85 (1978) 253-67; C. C. Newman, *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric* (NovTSup 69; Leiden: Brill, 1992); O'Collins, *Christology* (§10 n. 1); J. A. T. Robinson, *The Human Face of God* (Londres: SCM/Philadelphia: Westminster, 1973); J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (SNTSMS 15; Cambridge: Cambridge University, 1971); E. J. Schnabel,

tanto incerto se ele aparece em Romanos, nossa principal matriz para expor a teologia de Paulo. Este último dado não tem muito peso para o nosso objetivo, embora a presença ou ausência de um tema naquela que Paulo certamente via como a sua exposição mais cuidadosamente trabalhada do evangelho sempre mereça alguma consideração, quando se classifica a importância de vários elementos da sua teologia, especialmente quando há alguma tensão entre eles.

O tema em questão é a preexistência de Cristo. Algum tipo de preexistência certamente parece ser cogitado em várias passagens. Destas, duas em particular tornam o nosso ponto suficientemente claro: 1Cor 8,6 e Cl 1,15-20. 1Cor 8,6:

para nós existe um só Deus, o Pai,
de quem tudo procede e para quem nós somos.
E um só Senhor, Jesus Cristo,
por quem todas as coisas existem e por quem nós somos.

Já tratamos deste versículo em outros contextos.² Aqui é a segunda metade que pede atenção. Pouca dúvida pode haver que ele fala da criação. “Todas as coisas” (*ta panta*) era a maneira familiar de falar acerca de “tudo, o universo, a totalidade das entidades criadas”.³ E a seqüência de preposições “de quem”, “para quem” e “por quem” era igualmente familiar na fala sobre Deus e o cosmo.⁴ Os leitores de Paulo não podiam ter muitas dúvidas que ele atribuía um papel na criação a “um só Senhor Jesus Cristo”.⁵ O que chama a atenção aqui é que a seqüência de preposições foi dividida entre o único Deus e o único Senhor. Como Paulo efetivamente dividiu o

Law and Wisdom from Ben Sira to Paul (WUNT 2.16; Tübingen: Mohr, 1985); E. Schweizer, “Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der ‘Sendungsformel’ Gal. 4.4f, Röm. 8.3f., John 3.16f., 1 John 4.9”, *ZNW* 57 (1966) 199-210 = *Beiträge* 83-95; Stuhlmacher, *Theologie* 287-93; C. A. Wanamaker, “Philippians 2.6-11: Son of God or Adamic Christology?” *NTS* 33 (1987) 179-93; B. Witherington, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress/Edinburgh: Clark, 1994); *Narrative* 94-128; N. T. Wright, “Jesus Christ Is Lord: Philippians 2.5-11”, e “Poetry and Theology in Colossians 1.15-20”, *Climax* 56-98, 99-119.

²Ver acima §§2.3 e 10.5a.

³BAGD, *pas* 2ad e 2 bb. No NT cf., p. ex., 1Cor 15,27-28; Ef 3,9 e Jo 1,3.

⁴Os exemplos usuais são pseudo-Aristóteles, *De mundo* 6, Sêneca, *Epistulae* 65,8; Marcos Aurélio, *Meditationes* 4.23; Filon, *Cher.* 125-26. Em Paulo, notar Rm 11,36 e Cl 1,16 abaixo; também Hb 2,10.

⁵Discordando de Murphy O'Connor, “1 Cor 8.6”, seguido por Kuschel, *Born* 285-91, que só vêem uma referência à nova criação. O fato de que a confissão é feita em relação a Jesus Cristo como o Senhor exaltado não altera o conteúdo da confissão.

Shemá entre o único Deus e o único Senhor,⁶ assim a mesma fórmula dividiu o papel de Deus como criador entre o Pai e Jesus Cristo. O “único Senhor Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas”, claramente existiu antes da criação de “todas as coisas (*ta panta*)”.

A questão é ainda mais clara em Cl 1,15-20. A carta situa-se no fim das cartas paulinas incontroversas,⁷ mas a passagem é amplamente considerada como hino citado e adaptado pelo autor.⁸ E de qualquer modo, seu tema principal, quanto ao que nos interessa aqui, já foi apresentado em 1Cor 8,6. Portanto, pode ser considerado como a expressão da teologia paulina, sem forçar as coisas. A passagem hínica é introduzida por um pronome relativo, “que”; mas é totalmente claro que o antecedente é “o Filho do seu [de Deus] amor” (1,13):⁹

¹⁵que é a imagem do Deus invisível,
o primogênito de toda a criação,

¹⁶porque nele foram criadas todas as coisas
nos céus e na terra,
as visíveis e as invisíveis

.....

todas as coisas foram criadas por ele e para ele.

¹⁷Ele é na frente de todas as coisas
e todas as coisas nele subsistem.

Notamos novamente o repetido “todas as coisas (*ta panta*)”, e a sequência preposicional semelhante “nele”, “por ele”, “para ele”. Que o que se tem em vista é a criação está explicitamente indicado em (1,16). E ainda que “primogênito de toda a criação” (1,15) possa ser considerado equivalente a primeiro ser criado, o contexto deixa bem claro que o sentido primário é o de precedência em relação à criação. Ele no qual e pelo qual todas as coisas foram criadas evidentemente é concebido como “na frente de todas as coisas”, isto é, antes de todas as coisas.¹⁰ Há pouca dúvida de que o hino louva o Cristo exaltado; a

⁶Ver acima §10.5a.

⁷Ver, p. ex., meu *Colossians* 35-39. Um comentário apropriado é o de E. Käsemann – “A data da carta apresenta duas alternativas: se for autêntica, então, por causa do conteúdo e do estilo, o mais tarde possível; se não for autêntica, então o mais cedo concebível” (“Kolossierbrief”, *RGK*³ 1728, citado em meu *Colossians* 19).

⁸A discussão é brevemente analisada, com mais bibliografia, em meu *Colossians* 83-86.

⁹A segunda metade da passagem também se refere claramente à ressurreição de Cristo (1,18 – “primogênito dentre os mortos”) e morte reconciliadora na cruz (1,20).

¹⁰Ver discussão e bibliografia em meu *Colossians* 90 e 93 n. 24.

lógica teológica vai do fim para o começo, da salvação para a criação.¹¹ Mas também não cabe dúvida que é atribuído um papel na criação original do cosmos ao Filho de Deus, o Cristo Jesus.

O que fazer com este texto? Como esta linguagem pode ser usada para Cristo? Quais são suas implicações cristológicas? Felizmente não precisamos ir muito longe, pelo menos para resposta inicial. Efetivamente, poucas questões na teologia neotestamentária recente receberam tanta unanimidade quanto à fonte da linguagem e das imagens usadas nessas duas passagens.¹² Segundo o consenso comum, foram tiradas da reflexão judaica anterior acerca da Sabedoria divina. A linguagem era atraente para os primeiros cristãos porque fora muito usada para a figura da Sabedoria celeste. O que temos nessas passagens, em outras palavras, são expressões clássicas de cristologia da Sabedoria.¹³

Podemos ilustrar brevemente o tema. A Sabedoria é a “imagem de Deus”.¹⁴ Isto é, o Deus invisível tornou-se visível na sua sabedoria e por meio dela (Cl 1,15). A Sabedoria é o “primogênito” de Deus na criação.¹⁵ Deus “fez todas as coisas pela Sabedoria”,¹⁶ “por meio da qual o universo (*to pan*) foi concluído”.¹⁷ A Sabedoria era “antes de todas as coisas”¹⁸ e “mantém coesas todas as coisas”.¹⁹ Esta sequência de correlação dificilmente pode ser mera coincidência. Mesmo no caso do texto mais breve de ICor 8,6 não nos surpreendemos ao ler Fílon fazendo uma divisão semelhante na formulação “por, de e por meio de”,

¹¹Ver, p. ex., Kuschel, *Born* 331,335 e os autores citados no meu *Colossians* 879 n. 16. Habermann, *Präexistenzaussagen* trata do caso repetidamente (p. ex., 260,421).

¹²Ver particularmente os três estudos mais recentes, de Habermann, *Präexistenzaussagen* 86-87, 169-71, 240-51; von Lips, *Traditionen* 295-97, 299-301, 306-7; e Kuschel, *Born* 291, 331-33.

¹³Outras passagens do NT incluem pelo menos Hb 1,1-4 e Jo 1,1-18; e ver abaixo §11.3.

¹⁴Sb 7,26; Fílon, *Leg. All.* 1.43. Fílon fala de maneira semelhante do Logos divino, sua imagem favorita; ver meu *Colossians* 88.

¹⁵Pr 8,22.25; Fílon, *Ebr.* 30-31; *Qu. Gen.* 4,97; “um lugar comum da sinagoga helenística” (Knox, *St Paul* 159 n. 3).

¹⁶Sl 104,24; Pr 3,19; Sb 9,2; “Sabedoria que tudo opera (*ta panta*)” – Sb 8,5. Notar a equivalência de sabedoria e palavra em Sb 9,1-2, e de palavra de Deus e Espírito/sopro de Deus em SI 33 (LXX 32),6. O “nele” (Cl 1,16) provavelmente reflete a idéia judaico-helenística do Logos como o “lugar” em que o mundo existe (particularmente Fílon, *Som.* 1.62-64); ver meu *Colossians* 91 n. 20.

¹⁷Fílon, *Det.* 54; de maneira semelhante *Heres* 199 e *Fuga* 109.

¹⁸Eclo 1,4; Aristóbulo (séc. II a.C.) em Eusébio, *Praeparatio evangelica* 13.12.11 (OTP 2.841).

¹⁹Sb 1,6-7. Também da palavra divina (Eclo 43,26) é Logos em Fílon (*Heres* 23, 188; *Fuga* 112; *Mos.* 2.133; *Qu. Exod.* 2.118).

entre a função originante de Deus (“por quem”), Deus como causa última, e a função instrumental do Logos (“por meio dele”) (*Cher.*125-27). Portanto, podemos ter certeza de que os que escreveram esta linguagem e pelo menos muitos dos seus leitores sabiam de onde ela vinha. Ela proveio de uma larga corrente da reflexão judaica sobre a obra de Deus como Criador por meio da sua sabedoria ou palavra.

Portanto, Paulo atribuía claramente a Cristo o papel anteriormente atribuído à Sabedoria divina. Na verdade é inteiramente coerente com a evidência concluir que Paulo tacitamente identificou Cristo com a Sabedoria ou até considerou Cristo *como* Sabedoria. Pensando na Sabedoria preexistente, Paulo agora pensava em Cristo. Mas o que significava isto? Quem ou o que era Sabedoria? Antes de podermos perguntar acerca das implicações cristológicas da linguagem na sua aplicação a Cristo, temos que esclarecer a identidade da Sabedoria divina.²⁰

Nesta altura, infelizmente, o consenso começa a fragmentar-se. Em termos gerais as opiniões dividem-se em três caminhos.²¹ Alguns supõem que a linguagem deve ser tomada simplesmente como indicação de que o monoteísmo judaico não estava tão claramente delimitado como dão a entender o *Shemá* e o Dêutero-Isaías. Esta é opinião que já descartamos.²² Um ponto importante aqui é que a mesma linguagem funcionaria diferentemente e seria entendida diferentemente num sistema monoteísta do que num sistema politeísta ou sincretista. Neste último caso, a Sabedoria poderia ser facilmente concebida como um ser divino e receber honras divinas. Mas no judaísmo a Sabedoria não tinha templo nem sacerdotes. Em um judaísmo sensível à constante ameaça representada pelo politeísmo e o sincretismo circundante não há qualquer indício de que se pensasse que a Sabedoria representava qualquer ameaça à confissão israelita de Deus como um só.²³

²⁰Deixar de estudar tais questões é a principal fraqueza de Habermann, *Präexistenzaussagen* 87-89, 178-80, 219, 420-21. Observar que as passagens do NT não mostram nenhum interesse especulativo pela natureza da preexistência da Sabedoria (246,416) é simplesmente fugir da questão.

²¹No que segue utilizo resumidamente minhas discussões mais completas em *Christology* 168-76 (também 230-39) e *Partings* 197-99.

²²Ver acima §2.3b.

²³Conseqüentemente no debate recente esta tem sido a opção menos favorecida das três. Ver também Casey, *Jewish Prophet* (§10 n. 1) 88-90; Hurtado, *One God* (§10 n. 1) 42-50; Kuschel, *Born* 20-27. Ver também acima §2.3b.

A solução oposta é ler o discurso sobre a Sabedoria como uma extensão do uso israelita de metáforas vivas e de personificação ao falar da interação de Deus com o mundo e o seu povo.²⁴ Por exemplo, o Sl 85,10-11 representa “a justiça” e “a paz” beijando-se. Is 51,9 apela ao braço do Senhor para que “desperte [e] e se muna de força”. Em José e Aseneth 15.7-8 o “Arrependimento” é retratado como “a filha do Altíssimo... a guardiã de todas as virgens... uma virgem, muito bela, pura, casta e meiga”. Portanto, a Sabedoria pode ser vista simplesmente como uma maneira mais forte de expressar a idéia de que todos os atos de Deus em relação à criação e Israel são sábios, a Sabedoria de Deus em ação. Isso é particularmente claro na Sabedoria de Salomão 10-11, em que é representada a proteção divina a Israel como Sabedoria e só Deus é louvado (10,20; 11,10.13.17.21-26) e em que a “mão” e o “Espírito” de Deus são imagens alternativas (11,17; 12,1).

Tal alternância de imagens também está de acordo com o que encontramos em outras passagens, com a Sabedoria funcionando de maneira semelhante a Palavra de Deus, o Espírito de Deus, a Glória de Deus e o Nome de Deus.²⁵ Todos estes eram meios para falar do Deus totalmente diferente e apesar disso próximo. O pensamento judaico antigo evidentemente resolvia o problema de juntar a transcendência e a imanência de Deus usando essas circunlocuções para a última. Assim, a Palavra de Deus denota o que poderíamos chamar a racionalidade das ações de Deus em relação à humanidade, da mesma forma como Sabedoria denota a sabedoria das suas ações. O Espírito de Deus expressa a vitalidade dinâmica da presença de Deus. A Glória de Deus é aquilo que pode ser visto de Deus pelo olho humano. E assim por diante. Em resumo, a Sabedoria de Deus não é algo diferente de Deus, mas a sabedoria de Deus, Deus na sua sabedoria.²⁶

A alternativa principal a esta segunda opinião é considerar a Sabedoria como uma “hipostatização” de atributos divinos, isto é, algo que ocupa “uma posição intermediária entre personalidades e

²⁴P. ex., B.L. Mack e R.E. Murphy, “Wisdom Literature”, in *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, org. R.A. Kraft e G.W.E. Nickelsburg (Atlanta: Scholars, 1986) 377 (“uma personificação poética para a atividade íntima de Deus e para suas mensagens pessoais”), citando J. Marböck, *Weisheit im Wandel, Untersuchungen zur Weisheitstheologie bei ben Sira* (Bonn: Hanstein, 1971); outros em meu *Christology* 326 n. 22.

²⁵P. ex., Sb 18,15; Sl 139,7; *1 Enoc* 39.7.9.13; *m. Aboth* 3.2. Sobre a glória de Deus ver meu *Christology* 315 n. 10; e sobre o nome de Deus cf. Davis, *Name* (§10 n. 1) 110-18.

²⁶P. ex., Pr 2,6; Eclo 1,1; Sb 7,15.

seres abstratos”, ou, como poderíamos dizer, a meio caminho entre uma pessoa e uma personificação.²⁷ Essa idéia mostrou-se atraente para aqueles que se impressionam com tudo o que é atribuído à Sabedoria como tal e que acham o discurso sobre “personificação” demasiadamente canhestro e inadequado.²⁸ Em relação ao último ponto, pode-se conceder facilmente que “personificação” é inadequado para descrever a vivacidade da poesia e das imagens de Israel. Mas “hipóstase” introduz um conceito que só ganhou uma nuance técnica teológica (para o que o seu uso é proposto aqui) nos séculos III e IV da era cristã, e isso só como meio de resolver um dilema peculiarmente cristão.²⁹ O seu uso na presente discussão é anacrônico e importa uma distinção que, pelo que sabemos, nunca ocorreu aos judeus do século I.

Seria, então, correto dizer que a substância de “hipostatização” já estava presente no discurso dos judeus antigos acerca da Sabedoria, embora ainda não dispusessem de termo técnico apropriado? Talvez.³⁰ Mas quando se aprecia o vigor da metáfora judaica e sua vontade de reconhecer que a Sabedoria funciona como uma metáfora estendida — e quando se observa que o grosso das opiniões judaicas não vê dificuldade em identificar o discurso sobre a glória de Deus e a sabedoria de Deus como discursos sobre a imanência de Deus³¹ — é realmente necessário recorrer a um termo como “hipostatização”? Se “personificação” é insatisfatória, falemos simplesmente da “metáfora” da Sabedoria. Mas acima de tudo, qualquer seja o termo usado, é difícil fugir

²⁷Aludo à clássica definição de “hipóstase” dada por W.O.E. Oesterley e G.H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (Londres: Pitman, 1911) 195.

²⁸Ver, p. ex., Craddock, *Pre-existence* 32-33; Gese, *Biblical Theology* 192-93; Hengel, *Judaism* 1.153-55, 2.98 n. 294; outros em meu *Christology* 325 n. 21.

²⁹Reproduzo os protestos de G.F. Moore “Intermediaries in Jewish Theology”, *HTR* 15 (1922) 41-85 (aqui 55), e G.L. Prestige, *God in Patristic Thought* (Londres: SPCK, 1952; 1964) XXViii. De maneira semelhante Marböck, *Weisheit im Wandel* (acima n. 24) 129-30, e Kuschel, *Born* 195-96.

³⁰Witherington sugere que o pensamento de Provérbios e Ben Sirac nunca vai além da personificação (*Sage* 38-43, 92-93), mas que na Sabedoria de Salomão “vê-se o começo de uma tentativa de avanço além da simples personificação de um atributo de Deus para uma hipóstase” (*Sage* 109). Cf. Whiteley, *Theology* 111-12. Von Lips opta por uma solução que envolve tanto personificação como hipóstase (*Traditionen* 153-66), sem perguntar se “hipóstase” é termo apropriado para descrever, por exemplo, a representação do “arrepentimento” ou da “sabedoria” como uma mulher.

³¹Ver, p. ex., os citados, entre outros, no meu *Christology* 315 n. 10 e 326-27 n. 22, 37-41; acrescente-se de Jonge, *Christology* 197, e Kuschel, *Born* 192-99, 205-7, com mais bibliografia. Kuschel resume: “Personificação e preexistência são meios poéticos, estilísticos para dar forma ao que não tem forma, para tornar tangível o intangível, para retratar o que não tem imagem: Deus na sua revelação aos seres humanos” (*Born* 207).

do fato de que, pelas provas que temos, a Sabedoria era universalmente entendida no judaísmo antigo como sabedoria de Deus, como o Deus imanente na sua sábia interação com a sua criação e o seu povo.

Com este grau de esclarecimento, tal como acaba de ser apresentado, podemos propor novamente a pergunta: quais são as implicações cristológicas da aplicação desta linguagem da Sabedoria a Cristo? O que significou identificar Jesus com a Sabedoria?

§11.2 *Jesus como Sabedoria*

O que significava isso para Paulo? Se houver uma resposta, ela provavelmente se encontra nas duas passagens já citadas, 1Cor 8,6 e Cl 1,15-17.

a) 1Cor 8,6. Uma resposta óbvia poderia ser que Paulo simplesmente supôs que o Cristo que foi crucificado estava com Deus no começo e desde o começo de todas as coisas. É certo que a idéia do Messias como preexistente é idéia que o pensamento judaico abraçará subsequente e já estavam em voga textos que facilmente poderiam ser interpretados nesse sentido.³² Mas aqui a idéia não é simplesmente a de figura histórica, cujo papel histórico foi determinado por Deus, de sorte que se poderia dizer que era apocalipticamente preexistente junto a Deus.³³ Provavelmente foi dessa maneira que o conceito se desenvolveu da preexistência ideal para a preexistência real.³⁴ Mas aqui a idéia é de participação nos atos da criação, e a identificação se houver, é com a Sabedoria divina. E enquanto a Sabedoria como maneira de falar do ato criador de Deus, como o meio pelo qual ele criou, parece ter sido inteiramente normal na teologia judaica da Sabedoria, é mais questionável se as expressões mais antigas da preexistência do Messias foram tão longe.

³²Ver meu *Christology* 70-72.

³³O modelo óbvio para isso seria Ex 25,40.

³⁴Sobre a questão da preexistência ideal, ver, p. ex., J. Klausner, *The Messianic Idea in Israel* (New York: Macmillan, 1955 = Londres: Allen and Unwin 1956) 460: "Que o Messias existiu antes da criação não se afirma em nenhuma passagem da literatura tanaítica... 'o nome do Messias' é a idéia do Messias, ou, mais exatamente, a *idéia de redenção através do Messias*. Esta idéia precedeu a criação". Sobre a crença rabínica em sete coisas "criadas antes de ser criado o mundo", inclusive o nome do Messias, ver b. *Pesahim* 54a; *Nedarim* 39b; Targum Pseudo-Jônatas Zc 4,7. Stuhlmacher toma demasiadamente como óbvio um conceito já estabelecido do Filho do Homem/Messias preexistente (*Theologie* 187), supondo que as *Semelhanças de Enoc* já eram bem conhecidas. Ver também Davies, *Paul* 158-63, e meu *Christology* 69-81, 294 n. 37 e 296 n. 64.

Um paralelo mais óbvio é a identificação da Sabedoria divina com a Torá. Esta identificação já é feita, e muito mais explicitamente, em Eclo 24,23 e Br 4,1. O grande hino de Ben Sirac à Sabedoria (Eclo 24,1-22) é expressão clássica da teologia judaica da Sabedoria e demonstra bem a riqueza da imagem visual envolvida no discurso sobre a Sabedoria.³⁵ Mas para Ben Sirac o clímax está na identificação com a Torá:

Tudo isto [as várias descrições da Sabedoria] é o livro da aliança do Deus altíssimo, a lei que Moisés promulgou, a herança para as assembléias de Jacó. Como o Fison, ela está cheia de sabedoria...

Muito semelhante é o grande hino de Br 3,9-37, que culmina com a idéia do aparecimento da Sabedoria na terra e, novamente, com a identificação imediata com a Torá. “Depois disso ela apareceu na terra e no meio dos homens conviveu. Ela é o livro dos preceitos de Deus, a lei que subsiste para sempre...” (3,38-4,1).³⁶

Nos dois casos seria igualmente fácil falar da preexistência da Torá, e muitos de fato o fazem.³⁷ Mas seria mais exato dizer que a Sabedoria oculta de Deus foi posta à disposição de Israel na lei e através da lei. Agora Israel tinha acesso à Sabedoria que fora o modo de operar de Deus desde o princípio (Eclo 24,9), a Sabedoria que era o segredo da vida virtuosa (Br 3,14; 4,4). Ela estava na lei. Era a lei. Em outras palavras, não era tanto que a lei era preexistente, mas, sim, que a Sabedoria preexistente agora devia ser reconhecida como a lei.

Na verdade o que Paulo e outros entre os primeiros cristãos faziam era pôr Cristo no lugar da Torá nessa equação. E o raciocínio era provavelmente o mesmo: não que Cristo como Jesus de Nazaré tivesse preexistido como tal, mas que a Sabedoria preexistente agora devia ser reconhecida em Cristo e como Cristo. Ligada com a teologia de um senhorio que de algum modo participava da soberania

³⁵A Sabedoria é assemelhada a uma seqüência de árvores e plantas aromáticas, doce mel e bebida refrescante (Eclo 24,13-21).

³⁶Ver também Schnabel, *Law and Wisdom* 69-92 (Eclesiástico), 98-99 (Baruc), 109-12 (1 *Enoc*), 117-18 (*Salmos de Salomão*), 122-24 (*Ep. Arist.*), 127-28 (*Or. Sib.* 3), 132-34 (Sabedoria), 136-38 (4 *Macabeus*), 149-51 (4 *Esdras*), 158-61 (2 *Baruc*), 206-26 (Documentos do mar Morto).

³⁷Uma tradição rabínica atesta a idéia do papel da Torá na criação já para o Rabi Akiba aproximadamente na geração depois de Paulo; mas tal idéia não era importante para os rabinos, nem parece elevar-se acima da idéia de que Deus predeterminou o papel da Torá (ver, p. ex., Craddock, *Pre-existence* 47-53).

do Deus uno, a combinação era espantosa e abaladora de categorias, qualquer fosse o conceito de preexistência envolvido.

Neste ponto precisamos lembrar que Paulo na verdade já identificara explicitamente Cristo como a Sabedoria de Deus, em 1Cor 1,24 e 30: “Cristo o poder de Deus e a sabedoria de Deus” (1,24); “que se tornou para nós sabedoria proveniente de Deus, justiça, santificação e redenção” (1,30). Lembremos que no contexto Paulo opõe a sabedoria humana e a sabedoria divina (1,17-31). Faz-se, então, a espantosa afirmação de que a loucura da cruz, a proclamação de Cristo crucificado, é a verdadeira medida da sabedoria divina (1,21-25). Provavelmente a idéia é muito semelhante à de Ben Sirac e Baruc e está implícita em 1Cor 8,6: que Jesus Cristo é a exposição e explicação mais clara da Sabedoria divina, que a cruz é a concretização mais completa da sabedoria que criou o universo e de que os humanos necessitam para viverem uma vida boa.³⁸ Conforme já vimos (§10.6), Paulo faz a mesma coisa com o Espírito mais adiante na mesma carta (1Cor 15,45). O Espírito que dá a vida pode ser reconhecido mais claramente agora mediante a identificação com o último Adão, o Cristo ressuscitado. Assim, a Sabedoria criadora de Deus pode ser mais claramente reconhecida agora através da identificação com o Cristo crucificado.

Há, então, uma idéia de preexistência em 1Cor 8,6, sem falar de 1,24 e 30? E evidentemente há. Mas trata-se da preexistência da Sabedoria divina. Isto é, a preexistência de Deus. E deveríamos falar aqui da “encarnação” da Sabedoria divina em Cristo? Paulo não o faz, mas, à luz do posterior Jo 1,14, isso seria totalmente apropriado como interpretação da teologia de Paulo. Se a sutileza da teologia é mais bem expressa como “a preexistência de Cristo” *simpliciter*³⁹ é outra questão. Todavia, o debate sobre a adequação da frase e sua consequência teológica não deve obscurecer os pontos centrais acima indicados: que a cristologia paulina da Sabedoria é inteiramente coerente com a constante confissão da unicidade de Deus (1Cor 8,6) e

³⁸A disjunção de von Lips entre 1Cor 1,24.30 e 8,6 (*Traditionen* 349-50) também valoriza demais o caráter “hipostático” da imagem da Sabedoria em 8,6 e ignora a probabilidade de que quem faz a conexão com a Sabedoria em 8,6 dificilmente poderia deixar de lembrar que foi precisamente o Cristo *crucificado* que tinha sido explicitamente identificado como sabedoria de Deus em 1,24 e 30.

³⁹Como faz Schnabel, *Law and Wisdom* 258. Minhas notas de precaução acerca do “horizonte limitado” do autor e dos primeiros leitores e quanto à “conceitualidade em transição” não receberam atenção suficiente (ver particularmente meu *Christology* XI-XXXIX, em especial XIV-XVI).

que para Paulo o mistério da sabedoria divina foi revelado, como nunca antes, em Cristo e na sua cruz (1Cor 1,24).

b) *Cl 1,15-20*. Praticamente a mesma coisa se pode dizer da linguagem da criação mais explícita de *Cl 1,15-17*.⁴⁰ Mas aqui o interessante aspecto adicional é o fato de que o hino continua em segunda estrofe (1,15-18a, 18b-20) e que esta segunda estrofe é claramente posta em paralelo com a primeira.⁴¹ Neste ponto podemos falar com toda a propriedade de balanço entre a antiga e a nova criação. Como Cristo foi “a imagem de Deus” na primeira criação, assim ele é “o começo” da nova (1,15.18). Como Cristo foi “o primogênito de toda a criação”, assim que ele é “o primogênito dos mortos” (1,15.18). Como todas as coisas foram criadas “nele”, assim “nele aprouve habitar toda a plenitude de Deus” (1,16.19). Como “todas as coisas foram criadas por ele e para ele”, assim a intenção divina era que “todas as coisas” fossem reconciliadas “por ele” e “para ele” (1,16.20). Aqui há outro paralelo com 1Cor 15,45, pois a seqüência daqui que é, na verdade, equivalente àquela entre o primeiro e o último Adão. A cristologia adâmica, podemos dizer, exprimia o meio pelo qual Deus deu existência à forma escatológica da humanidade equivalente à humanidade original. Assim aqui a cristologia da Sabedoria expressa o meio com o qual Deus continuou a exercer sua soberania para realizar a reconciliação do velho na criação do novo pela cruz e ressurreição.

O que é digno de nota aqui é que o momento cristológico da ressurreição recebe peso equivalente ao do agente preexistente na criação. “Ele é o começo”, isto é, o novo começo da ressurreição. Ele é o “primogênito dos mortos”, não apenas como o primeiro da nova ordem, mas “para que possa ser preeminente em todas as coisas” (1,18). Explica-se ulteriormente que isso acontece “porque nele aprouve habitar toda a plenitude de Deus” (1,19), em que o movi-

⁴⁰Esta exposição não depende de uma teoria particular sobre a “filosofia” colossense (*Cl 2,8*) que Paulo viu como uma espécie de ameaça aos fiéis colossenses; ver meu “Colossian Philosophy” (acima §2 n. 37); também *Colossians* 23-35.

⁴¹ 1,15	“que é o primogênito”	1,18b
1,16	“porque nele”	1,19
1,16	“todas as coisas, por ele, para ele”	1,20

Notar também a repetição temática de “todas as coisas” (duas vezes em cada um dos vv. 16 e 17, uma vez nos vv. 18 e 20 respectivamente) e o movimento da criação de “todas as coisas no céu e na terra” (1,16) até o clímax de reconciliação das “coisas na terra e das coisas no céu” (1,20). Para a nossa finalidade não importa se a segunda estrofe fazia parte do hino original ou foi acrescentada mais tarde como elaboração reflexiva.

mento para a preeminência começa da habitação (corporal-2,9) da plenitude divina do Jesus terreno.⁴² Em outras palavras, a preeminência pós-ressurreição não era simplesmente a da Sabedoria divina, mas envolvia, como poderíamos dizer, segundo nascimento (ressurreição). Aqui é claramente cogitada uma espécie de devir de dois estágios.⁴³ Na forma balanceada de duas estrofes da passagem, não se pode dizer que um tornar-se é mais importante que o outro. Evidentemente o segundo foi tão necessário para a conclusão da preeminência de Cristo e sua obra de reconciliação (1,20) quanto o primeiro foi para a criação. Criação e reconciliação são a obra do Deus uno por meio do mesmo Cristo, mas cada uma exigiu o seu próprio nascimento e devir.

Aqui observamos mais uma vez o caráter coincidente do que descrevemos como a cristologia adâmica e a cristologia da Sabedoria de Paulo. Ambas enfatizam o objetivo divino da criação corporificada em Cristo, uma em termos da humanidade que Deus criou, a outra em termos do seu plano e poder criador. Ambas enfatizam um propósito realizado só em Cristo e por meio dele e mediante sua morte e ressurreição, como um novo momento decisivo tanto para Cristo como para o novo tipo de humanidade que ele representou e realizou.

Naturalmente, seria pedante e injustificado opor a dupla ênfase das duas estrofes uma contra outra. A lição a ser aprendida é, antes, que as duas estrofes encarnam diferentes metáforas ampliadas e que nenhuma delas deve ser pressionada às custas da outra.⁴⁴ As tensões inerentes ao estabelecimento de tais metáforas diferentes uma ao lado da outra são inevitáveis na expressão de temas tão difíceis de conceitualizar. O fato de as metáforas e imagens não se ajustarem completamente entre si é simplesmente uma função da maneira como “funcionam” metáforas. Uma passagem hínica, construída para expressar uma sequência de alusões e associações e estruturada para apresentar alguns paralelos retóricos agradáveis, não deve ser tratada como documento dogmático ou legal. Mas também não se deve deixar de ouvir a teologia nessa linguagem justamente por ser tão altamente figurativa.

⁴²Sobre Cl 1,19 e 2,9 ver acima §8.7. Ali se observa que aparece claramente um conceito de “encarnação”; mas é a “encarnação” de “Deus em toda a sua plenitude” (1,19), “toda a plenitude da divindade” (2,9), não de um “ser” separado.

⁴³Ou incorporando um estágio intermediário na habitação no Jordão ou na encarnação (ver acima §8 n. 118).

⁴⁴Os que assim pensam poderiam igualmente urgir uma interpretação ariana do “primogênito de toda a criação” (1,15) e uma interpretação adocionista ou nestoriana de 1,18-19; ver meu *Christology* 189,191-92.

Portanto, mais uma vez, dificilmente podemos deixar de falar da preexistência de Cristo expressa nesta passagem.⁴⁵ Mais uma vez, porém, trata-se de preexistência de Deus, da Sabedoria divina por meio da qual Deus criou e mantém o universo.⁴⁶ É a preexistência da plenitude divina pela qual a presença de Deus enche o universo e agora está incorporada (encarnada?) em Cristo, sobretudo na sua cruz e ressurreição.

§11.3 Outras possíveis passagens da Sabedoria

Há em Paulo outras passagens em que pode estar implícita a idéia de Cristo como Sabedoria divina. Por causa do seu caráter alusivo acrescentam pouco à discussão exceto mostrar que a cristologia da Sabedoria pode ter sido mais característica da teologia de Paulo do que indicam as passagens que acabamos de analisar. Mas precisamos pelo menos ser notadas e ponderado o peso do seu testemunho.

a) *Gl 4,4 e Rm 8,3* — “Deus enviou seu Filho”. Desde o influente estudo de Eduard Schweizer, tem sido amplamente aceito que esta breve frase expressa uma cristologia da Sabedoria.⁴⁷ O principal argumento a favor é o fato de que em *Gl 4,4-6* o envio (*exaposteilen*) por Deus do seu Filho (4,4) é posto em paralelo com o envio (*exaposteilen*) por Deus do Espírito do seu Filho (4,6). O paralelo mais próximo desta idéia de duplo envio encontra-se em *Sb 9,10 e 17*:

¹⁰dos céus sagrados, envia-a (*exaposteilon*) [a Sabedoria]
manda-a (*pempson*) de teu trono de glória.

.....
¹⁷quem conhecerá tua vontade, se não lhe dás Sabedoria
enviando (*epempsas*) dos céus teu Santo Espírito?

O pensamento de *Rm 8,3-4* é semelhante, usando o verbo *pempo*, mas não mencionando o segundo envio do Espírito. Contudo, a lin-

⁴⁵Mas Paulo teria falado da “preexistência de Jesus” (como pensa Stuhlmacher, *Theologie* 288)? Ver posição contrária de Kümmel: “Talvez também não seja acidental que Paulo não use ‘Jesus’ para o Preexistente, porque o seu levar a sério a concretude histórica do homem Jesus proíbe retroprojeção deste nome na preexistência” (*Theologie* 155). Notar a crítica mais cautelosa de O’Collins em *Christology* 238-43. Não reconheço minha análise anterior (*Christology*) na polêmica de Hanson, *Image* 74-75.

⁴⁶“O sentido simples das palavras usadas” (Morris, *Theologie* 45 n. 24) depende do sentido que a imagem transmite.

⁴⁷Schweizer, “Hintergrund”.

guagem é próxima e até certo ponto é até estereotipada.⁴⁸ Assim, a teologia subjacente é presumivelmente a mesma.

Quando esta linguagem é correlacionada com o motivo semelhante nos escritos joaninos,⁴⁹ emerge a tese plausível de que o discurso de “Deus enviar seu Filho” se tornou rapidamente estabelecido no cristianismo primitivo. E como nos escritos joaninos não há nenhuma dúvida de que o envio foi do céu, facilmente se pode deduzir que a mesma idéia estava implícita na mais antiga formulação paulina, como sugere o paralelo com Sb 9,10.⁵⁰

O problema são os perigos de ler mais do que está nessa breve passagem ou de supor que a imagem do Filho teria sido tão rapidamente integrada na Sabedoria feminina⁵¹ e de introduzir a teologia joanina obviamente já muito desenvolvida numa carta escrita quase 50 anos antes. Além disso, contra a referência única ao envio da Sabedoria (Sb 9,10) deve ser considerado o tema muito mais estabelecido do envio de um profeta.⁵² Também Jesus usou esse motivo.⁵³ Em particular, se procurarmos um precedente para a idéia de Deus enviar seu Filho, este se encontra mais obviamente na parábola do envio do próprio Jesus (Mc 12,1-9p).⁵⁴ Pois ali a idéia é mais explícita: Deus enviou seu único Filho (12,6) “por último” (cf. Gl 4,4) como o clímax do seu envio dos profetas (Mc 12,2-5) e em busca da sua herança (cf. Gl 4,1.7).⁵⁵

⁴⁸Notar o paralelismo entre Gl 4,5-7 e Rm 8,14-17.

⁴⁹Notar particularmente a linguagem paralela em Jo 3,16-17 e 1Jo 4,9.10.14.

⁵⁰Entre os que vêm a linguagem da preexistência em Gl 4,4 e Rm 8,3 estão incluídos Fuller, *Foundations* 231; Conzelmann, *Outline* 200; Goppelt, *Theology* 2.74; Hengel, *Son* (§10 n. 1) 10-11; Hanson, *Image* 59-62; Cranfield, “Comments” 271; Longenecker, *Galatians* 167-70; Stuhlmacher, *Theologie* 289-90; Fitzmyer, *Romans* 484-85; Gnllka, *Theologie* 24-25; O’Collins, *Christology* 127-28.

⁵¹Mas notar o posterior Cl 1,13.15-17; ver acima §8.7.

⁵²Moisés (Ex 3,12-15 [A]; Sl 105,26; Mq 6,4), Gedeão (Jz 6,14), e habitualmente os profetas (Jz 6,8; 2Cr 36,15; Jr 1,7; 7,25; Ez 2,3; 3,5-6; Mq 6,4; Ab 1; Ag 1,12; Ml 3,1; Lc 4,26; 20,13); também o próprio Paulo (At 22,21). Todavia, notar também o envio de anjos (Gn 24,40; Sl 151,11 [LXX]; At 12,11) e do espírito/Espírito (Jz 9,23; Zc 7,12; Sb 9,17; Lc 24,49).

⁵³Mc 9,37/Lc 9,48 (*apostello*); Mc 12,2-5p (*apostello* – 3 vezes a respeito do dono que envia; Lucas usa *pempo* duas vezes); Mt 15,24; Lc 4,18; 10,16. J.A. Bühner, *Der Gesandte und sein weg im 4. Evangelium* (Tübingen: Mohr, 1977), demonstrou que a cristologia joanina do envio foi desenvolvida a partir do motivo de Deus que envia seus profetas.

⁵⁴Cerfaux, *Christ* 447; R.H. Fuller e P. Perkins, *Who Is This Christ? Gospel Christology and Contemporary Faith* (Philadelphia: Fortress, 1983) 46-47; de Jonge, *Christology* 43, 190-91. Ver também Ziesler, *Pauline Christianity* 43; Kuschel, *Born* 274-76, 300-301, 305.

⁵⁵Ver também meu *Christology* 38-44. Todavia Marshall, “Incarnational Christology” 171, pensa que “nascido de mulher” e “na semelhança da carne do pecado” sugere um “campo de significado” para “enviou” diferente daquele que se encontra em Mc 12,6 (de

Se o desdobramento de uma frase tão breve depende tanto de alusão, seria imprudente pôr tanto peso nas conclusões tiradas. A exegese não pode excluir a possibilidade de que no fundo se encontra o envio da Sabedoria do céu. Mas o envio de vários agentes humanos, incluindo Jesus saudado como Filho do próprio Deus, também não pode ser excluído. No caso, com uma cristologia de Sabedoria preexistente já estabelecida (§11.2), aqui o veredicto pode ficar aberto.

b) *1Cor 10,4*. Em *1Cor 10,1-4* Paulo usa uma espécie de alegoria para admoestar seus leitores. Os israelitas no deserto experimentaram uma espécie de batismo ao atravessarem o mar Vermelho (10,1-2). Eles usufruíram uma espécie de alimento e bebida espiritual, com referências às tradições do Êxodo sobre o maná e as codornizes (Ex 16,13-15), e da água que brotou milagrosamente da rocha (Ex 17,6). Paulo descreve essa rocha como “seguindo-os” e depois a identifica: “a rocha era Cristo” (*1Cor 10,4*). Depois continua aplicando sua advertência. Esses eventos foram tipológicos (10,6). Pois apesar dessas bênçãos, os israelitas foram rejeitados no deserto (10,5). Aqueles que tinham experimentado o batismo real em Cristo (12,13) e o alimento e a bebida espiritual da Ceia do Senhor (10,16) deviam tomar o devido conhecimento disso.

Com referência a *1Cor 10,4* em particular, é atraente inferir que Paulo tinha em mente reflexões que essas tradições haviam estimulado no pensamento judaico proximamente contemporâneo de Paulo. Em particular, pseudo-Filon já atesta a idéia de que a fonte da água do deserto “seguir os [o povo de Israel] no deserto por 40 anos”.⁵⁶ Ainda mais interessante é o fato de que Sb 11,4 já pensava na “água que lhes foi dada da dura rocha” como parte da proteção da Sabedoria a Israel no deserto (11,1ss).⁵⁷ E Filon apenas cristalizou o que já estava implícito na Sabedoria de Salomão identificando a rocha alegoricamente com a Sabedoria.⁵⁸

maneira semelhante de Jonge, *Christology* 191); embora se devesse perguntar se o campo de significado diferente é o da cristologia adâmica (ver acima §8.6, e também abaixo §11.4).

⁵⁶Pseudo-Filon 11.15 (provavelmente final do séc. I d.C.). A referência é à água de Mara (Ex 15,25). Mas Nm 21,17-18 convidava a pensar em todas as fontes de água divinamente fornecida (conforme já demonstra CD 6.3-11). Sobre a lenda desenvolvida na hagdâ rabinica ver, p. ex., Fee, *1 Corinthians* 448 n. 34.

⁵⁷Notar também a possível alusão em *1Cor 10,1-2* a Sb 10,17-18 e 19,7-8 (Habermann, *Präexistenzaussagen* 206-7).

⁵⁸Particularmente *Leg. All.* 2.86: “a dura rocha é a sabedoria de Deus... a partir da qual ele satisfaz as almas sedentas que amam a Deus”.

Paulo parece fazer algo semelhante. “A rocha era Cristo” é pelo menos a chave interpretativa com a qual Paulo esclarece a significação do episódio (e da lenda resultante). “Batizados em Moisés” era a alusão suficientemente clara a “batizados em Cristo”. Da mesma forma “alimento e bebida espiritual”. Mas a rocha: a que poderia esta referir-se? Paulo indica a sua resposta: Cristo. Mas o fato de que ele usa o tempo passado — “a rocha era Cristo” e não “a rocha é Cristo” — sugere que ele pode ter pensado numa equação histórica em vez de uma equação tipológica.⁵⁹ Neste caso a lógica é pouco diferente da anterior na mesma carta (1Cor 8,6): talvez em dependência de Sb 11,4, do mesmo modo como Fílon, Paulo simplesmente transferiu a Cristo o que fora dito acerca da Sabedoria. Como a sabedoria divina por trás da criação, agora reconhecida em Cristo e como Cristo, assim a sabedoria divina que cuidava de Israel no deserto agora pode ser do mesmo modo reconhecida em Cristo e como Cristo.

c) *Rm 10,6-8* deve receber uma breve menção. Paulo cita Dt 30,12-14 e interpreta a passagem:

Não digas em teu coração: “quem subirá ao céu?”

isto é, para fazer descer Cristo;

ou: “quem descera ao abismo?” isto é, para fazer Cristo levantar-se dentre os mortos...

O discurso de “fazer descer Cristo [do céu]” é frequentemente tomado como referência à encarnação,⁶⁰ e a relevância da passa-

⁵⁹Esta observação geralmente é considerada como fatal para minha sugestão anterior segundo a qual uma equação tipológica é explicação suficiente da frase (*Christology* 330 n. 78). Ver particularmente Hanson, *Image* 72 – parte da sua tese, muito mais extensa, de que Cristo existiu como “um ser eterno ao lado de Deus Pai”, “a forma na qual Deus foi conhecido ao Israel antigo... a forma de um homem” (81-82), e que as referências a Cristo como tal são muito mais frequentes no NT do que hoje geralmente se reconhece (*Jesus Christ in the Old Testament* [Londres: SPCK, 1965]), incluindo aqui a nuvem (1Cor 10,1-2), “o meio ou meios pelos quais o Cristo então presente exercia seu poder sobrenatural” (*Image* 71,86; também Wolff, *1 Korinther* 8-16 42-43; Habermann, *Präexistenzaussagen* 213; Fee, *1 Corinthians* 448 n. 36; Witherington, *Sage* 317-18). De outro lado, notar Hayes, *Echoes* 91: “As metáforas de Paulo não devem ser urgidas. Ele não quer dizer, no nível da afirmação literal, que Moisés deu certificados de batismo ou que os teólogos deveriam discutir se o Cristo foi ígneo, metamórfico ou sedimentar”. Os que são favoráveis a uma equação tipológica incluem E. Schweizer “Jesus Christ”, *TRE* 16.687; Kuschel, *Born* 280-85. E.E. Ellis, “Christos in 1 Corinthians 10.4,9”, in M.C. De Boer, org., *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology*, M. De Jonge FS (JSNTS 84; Sheffield: Sheffield Academic, 1993) 168-73, vê tanto tipologia como preexistência. Ver também §§22.5 e 7 abaixo.

⁶⁰P. ex., Hanson, *Image* 73-74; Cranfield, “Comments” 273-74; Fitzmyer, *Romans* 590.

gem para a presente discussão aumenta pelo fato de que Br 3,29-30 usa a mesma passagem (Dt 30,12-14) no seu hino à Sabedoria.⁶¹ Assim a conclusão poderia ser que eventos-chave no programa da salvação não precisam ser repetidos (encarnação, ressurreição); uma vez realizados, seu efeito agora está corporificado na “palavra da fé” (Rm 10,8). Mas aqui o pensamento está todo concentrado na ressurreição (10,9-10) e exaltação daquele que agora é Senhor de todos (10,12-13). E o paralelo com Br 3 sugere, antes, que não há necessidade de procurar Cristo no céu, uma vez que ele/(Sabedoria) é acessível através da “palavra da fé”/(a Torá — Br 4,1). A ordem das frases não constitui prova do contrário, pois é determinada pela ordem das frases de Dt 30,12-14.⁶² Em todo caso, ainda que se deva ver aqui uma referência à Sabedoria preexistente, isto não nos faz avançar na questão.

Em resumo, as passagens que acabamos de citar podem na verdade reforçar a conclusão de que Paulo trabalhava com cristologia de Sabedoria viva e que ele realmente adotava a idéia de Cristo como Sabedoria preexistente. Mas como a linguagem é alusiva e inclui identificação tipológica, a força teológica da cristologia implicada não é muito clara. Pode confirmar os resultados de §11.2, mas dificilmente é suficientemente clara para estendê-los. O peso teológico da cristologia da Sabedoria de Paulo ainda está essencialmente em 1Cor 1,24; 8,6 e Cl 1,15-20.⁶³

§11.4 Fl 2,6-11

A outra passagem mais importante na discussão acerca do Cristo preexistente é outro grande hino (como em geral é considerado)⁶⁴ das cartas paulinas, Fl 2,6-11. Dificilmente se pode superestimar

⁶¹Ver também meu *Romans* 603-5; e também abaixo §§19.4b e 23.3.

⁶²Ver também meu *Christology* 184-86.

⁶³Aqui não precisamos entrar mais pormenorizadamente em passagens tais como Ef 1,3-14 e 4,8-10; ver meu *Christology* 186-87 e 234-39.

⁶⁴Durante a maior parte deste século Fl 2,6-11 foi considerado um hino pré-paulino. A descrição é correta, mas a questão não nos concerne muito, pois presumivelmente Paulo o usou como expressão apropriada da sua própria teologia. A tradução no texto é feita de modo a indicar o caráter rítmico ou hínico da passagem e não para propor uma estrutura particular, da qual na presente discussão realmente nada depende. A inferência mais comum que se faz é que “morte de cruz” (2,8c) foi acrescentada por Paulo, mas ver Hofius, *Christushymnus* (acima §9 n. 11). Sobre o debate quanto à forma literária e a autoria, ver, p. ex., Martin, *Carmen* 24-62; O’Brien, *Philippians* 188-93, 198-202.

sua importância. Martin Hengel, em particular, considera-o como evidência primária de que os desenvolvimentos mais significativos da cristologia já haviam ocorrido nos primeiros vinte anos do começo do cristianismo.⁶⁵

Conforme acontece habitualmente, o contexto é importante. Ao fazer seu apelo aos filipenses em favor da harmonia e da preocupação ativa de uns pelos outros (2,1-4), Paulo convida os leitores a cultivarem o mesmo sentimento “que [havia] também em Cristo Jesus” (2,5).⁶⁶ E depois continua:

⁶que, achando-se em forma de Deus,
 não considerou o ser igual a Deus
 como algo a que se apegar ciosamente,
⁷mas esvaziou-se a si mesmo,
 assumiu a forma de servo
 e tomou a semelhança da humanidade.

E tendo a figura de ser humano,

⁸humilhou-se
 e foi obediente até a morte
 e morte de cruz!

⁹Por isso Deus o sobreexaltou grandemente
 e o agraciou com o Nome
 que é sobre todo o nome,

¹⁰de modo que, ao nome de Jesus,
 se dobre todo joelho
 nos céus, na terra e debaixo da terra

¹¹e toda língua confesse
 que Jesus Cristo é senhor
 para glória de Deus o Pai.

Continua intenso o debate acerca desta passagem hínica.⁶⁷ Todavia ainda é convincente a sugestão de que o hino foi construído

⁶⁵Hengel, *Son* (§10 n. 1) 1-2; também “Hymns” (§10 n. 136) 94-55; ainda “Christological Titles in Early Christianity”, in Charlesworth, org. *Messiah* (§8 n. 1) 425-48 (aqui 440-44): *Studies* (§10 n.1) 359-89 (aqui 379-83).

⁶⁶Sobre esta tradução ver Martin, *Carmen* 84-88; Moule, “Further Reflexions” 265-66; O’Brien, *Philippians* 205; Hawthorne, *Philippians* 79-81; Fee, *Philippians* 200-201. Fowl, *Story* 89-101, embora seguindo a tradução alternativa (“dentro do reino de Cristo”), prossegue afirmando que “2,6-11 funciona como um *exemplar* no argumento de Paulo” (92). Ver também L.W. Hurtado, “Jesus as Lordly Example in Philippians 2,5-11”, in Richardson e Hurd, orgs., *From Jesus to Paul* 113-26 (especialmente 120-25).

⁶⁷As bibliografias de Hawthorne, *Philippians* 71-75, e O’Brien, *Philippians* 186-88, contêm aproximadamente 170 e aproximadamente 100 itens respectivamente.

com forte alusão a Adão ou foi até modelado sobre o gabarito de uma cristologia adâmica.⁶⁸

Antes de elaborar a tese e discutir a forte crítica levantada contra ela, é necessário tratar um importante ponto preliminar. Isto é, a natureza da alusão. Pois o fato é que uma grande parte do debate sobre a exegese desta passagem revelou uma insensibilidade artística ou literária bastante crassa. Conforme já tivemos ocasião de observar mais de uma vez no presente estudo,⁶⁹ as alusões pela sua própria natureza não são explícitas. Se os poetas ou críticos literários explicassem toda a alusão ou eco, destruiriam sua arte e privariam seus leitores mais sensíveis do momento da iluminação, da emoção do reconhecimento. Suas habilidades artísticas seriam reduzidas ao nível de “colas” para exames no colégio. Por exemplo, é bastante claro no último movimento da primeira sinfonia de Brahms, com seu eco da nona de Beethoven, que Brahms pretende ser o sucessor de Beethoven. Enquanto isso, a nona de Dvorak, “do novo mundo”, contém ecos de melodias populares americanas, sem realmente citar nenhuma. Na literatura, geralmente se reconhece que as obras de poetas como John Milton e T.S. Eliot estão repletas de alusões,⁷⁰ e não se pode começar a apreciar adequadamente as composições de

⁶⁸Outras sugestões de fundo alusivo não são necessariamente alternativas – especialmente o Servo de Isaías 53, em particular em 2,7ab (J. Jeremias, “Zu Phil 2.7: HEAUTON EKENOSEN”, *NovT* 6 [1963] 182-88; M. Rissi, “Der Christushymnus in Phil. 2,6-11”, *ANRW* 2.25.4 [1987] 3314-26), teologia do mártir (Schweizer, *Erniedrigung* [§10 n. 1] 93-99; seguido por Martin, *Carmen* 191-96, e Fowl, *Story* 73-75), teologia da Sabedoria (Georgi, “Hymnus”; seguido por Kuschel, *Born* 255-66, e Witherington, *Sage* 261-63), e cristologia do Filho de Deus (Wanamaker, “Philippians 2.6-11”). Já observamos que Paulo reúne imagens diferentes em passagens como Rm 8,3 e Gl 4,4-7 (ver também Hofius, *Christushymnus* (67-74). Mas é muito mais difícil perceber uma alusão à Sabedoria neste caso que na linguagem da criação de ICor 8,6 e Cl 1,15-17 (cf. Sanders, *Hymns* 72-73). Mais ainda uma alusão ao Filho do Homem (Larsson, *Christus* 237-42, 247-49; ver meu *Christology* 312 n. 86 e 87). E, tal como acontece com a maior parte da procura de um mito gnóstico pré-cristão do redentor, também neste caso a pesquisa se revelou infrutífera (ver, p. ex., Hengel, *Son* [§10 n. 1] 25-41 [também §20 n. 97 abaixo]; meu *Christology* cap. 4; E. Schweizer, “Paul’s Christology and Gnosticism”, em Hooker e Wilson, orgs., *Paul and Paulinism* 115-23; Kuschel, *Born* 248-50; O’Brien, *Philippians* 193-94; discordando de Bultmann, *Theology* 1.131,298 e particularmente E. Käsemann, “A Critical Analysis of Philippians 2.5-11”, *JTC* 5 [1968] 45-88); o envolvimento com a tese de Käsemann diminui o valor de Sanders, *Hymnus*, e Hamerton-Kelly, *Pre-existence*.

⁶⁹Ver especialmente acima §1.3 e abaixo §23.5.

⁷⁰Hays, *Echoes* 18-21, refere-se particularmente a J. Hollander, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After* (Berkeley: University of California, 1981). Meu aluno de pós-graduação Stephen Wright referiu-me particularmente H. Bloom, *A Map of Misreading* (New York: Oxford University, 1975).

um autor de hinos como Charles Wesley sem ter consciência de que elas estão permeadas de alusões escriturísticas. É desnecessário lembrar aos especialistas e estudiosos que no fundo dos usuais textos do NT grego há todo um catálogo de alusões às escrituras (judaicas) que superam em muito o número das citações explícitas.⁷¹

Assim, com relação a Paulo em particular, já indicamos certo número de alusões às tradições sobre Jesus (§8.3).⁷² E no seu uso de motivos adâmicos assinalamos as alusões (dificilmente explícitas) em Rm 1,18-25 e 7,7-13.⁷³ Efetivamente, se a nossa análise anterior da cristologia de Paulo é justificada, então Adão foi figura que estava por trás de grande parte da teologização de Paulo.⁷⁴ Fazer o reconhecimento de tais alusões depender da precisão do sentido em termos individuais seria ir contra a arte da alusão. Pelo contrário, muitas vezes é a imprecisão do significado de um termo ou a imagem multifacetada de uma metáfora que permite a interconexão ou o salto imaginativo,⁷⁵ que é a substância da alusão. A importância da questão justifica sua reiteração: a exegese de termos particulares que insiste só no significado referencial de cada termo e rejeita todos os outros possíveis significados muitas vezes será exegese errada porque estreita injustificadamente o sentido (exegese “ou isto — ou aquilo”) e exclui associações que o autor pode ter cogitado precisamente usando uma seqüência de tais termos evocativos.⁷⁶ É desnecessário dizer que essas considerações hermenêuticas têm particular relevância quando a passagem é poema ou hino. A relevância dessas reflexões nesse caso deverá tornar-se clara à medida que prosseguirmos.

Ao analisar Fl 2,6-11 não é muito difícil identificar quatro ou cinco pontos de contato com a tradição adâmica e a cristologia adâmica, com a qual a esta altura já estamos familiarizados.⁷⁷

⁷¹Ver também acima §1.3 e §7 n. 36.

⁷²Ver também abaixo §23.5.

⁷³Ver acima §§4.4,7.

⁷⁴Ver §§8.6, 9.1 e 10.2.

⁷⁵O termo técnico é “tropo”, definido por Quintiliano, *Institutio* 8.6.1, como a alteração artística de uma palavra ou frase do seu sentido próprio para outro.

⁷⁶Cf. Hays, *Echoes* 20: “Quando um eco literário liga o texto em que ocorre a um texto mais antigo, o efeito figurativo do eco pode estar nos pontos não declarados ou suprimidos (transferidos) de ressonância entre os dois textos”.

⁷⁷Ainda preciso ver algum contexto alternativo de pensamento em que se “enquadra” o hino em tantos pontos (discordando de Rissi, “Christushymnus” [acima n. 68] 3318 n. 18). Aqui a discussão não pretende cobrir todo o campo tratado em meu *Christology* XVIII-XIX, 114-21, mas se concentra nas questões que as respostas a essas exposições anteriores provocaram.

- 2,6a — na forma de Deus;⁷⁸
 2,6b — tentou agarrar a igualdade com Deus;⁷⁹
 2,7 — tomou a forma de escravo [da corrupção e do pecado];⁸⁰
 2,8 — obediente até a morte;⁸¹
 2,9-11 — exaltado e glorificado.⁸²

Mas podem ser apresentados quatro pontos em particular contra esta exposição.

Primeiro, o hino usa o termo “forma (*morphe*)” em vez do termo usado em Gn 1,27, “imagem (*eikon*)”. Mas numa discussão de alusões, o argumento tem pouco peso. Os termos foram usados como sinônimos próximos,⁸³ e parece que o autor preferiu “forma de Deus” porque proporcionava o paralelo e o contraste apropriado com “forma de servo”.⁸⁴ Esta dupla função de um termo é precisamente o que se espera de um modo poético.⁸⁵

Segundo, insistiu-se muito em que o discutido termo de 2,6c, *harpagmos* (“algo a ser agarrado”), tem a precisão extra de denotar algo agarrado, pegado em retenção, algo de que tirar vantagem e não tanto algo a ser agarrado.⁸⁶ Mas urgir um sentido com exclusão do outro é exegese do tipo “ou isto — ou aquilo” inadequada ao âmbito de uso da palavra, ao estilo poético da passagem, que desserve até o prolongado debate sobre o sentido da palavra. Na verdade, não há evidência real para a tese de que o sentido de “reter” é inerente à própria palavra.⁸⁷ É melhor tomar *harpagmos*, com menos precisão,

⁷⁸Cf. Gn 1,27 — “à sua própria imagem”.

⁷⁹Cf. Gn 3,5 — “sereis como Deus”.

⁸⁰Cf. Sb 2,23; Rm 8,3.18-21; 1Cor 15,42.47-49; Gl 4,3-4; Hb 2,7a.9a.15.

⁸¹Cf. Gn 2,17; 3,22-24; Sb 2,24; Rm 5,12-21; 7,7-11; 1Cor 15,21-22.

⁸²Cf. Sl 8,5b-6; 1Cor 15,27.45; Hb 2,7b-8,9b.

⁸³Martin, *Carmen* 102-19; Kim, *Origin* (§7 n. 1) 200-204. Conforme observa O'Brien, “a maior parte dos exegetas reconhece que os campos semânticos dos dois termos se sobrepõem consideravelmente” (*Philippians* 263). O que mais se poderia procurar ao fazer uma alusão efetiva?

⁸⁴Que qualquer explicação de “forma de Deus” deve dar um sentido razoável a este contraste enfatiza-o corretamente Habermann, *Präexistenzaussagen* 110,113-16, e Wanamaker, “Philippians 2.6-11” 181-83. Mas ambos usam a exegese do tipo “ou isto ou aquilo”, em particular ignorando o fato de que Gl 4,4-5 e Rm 8,3 também podem ser vistos como expressando um tema de intercâmbio adâmico (ver acima §9.3).

⁸⁵Cf. Cullmann: “Sem o fundo da doutrina paulina dos dois Adãos, é difícil entender qualquer dessas palavras ou então nos perdemos em especulações teológicas tangenciais estranhas ao cristianismo primitivo” (*Christology* [§10 n. 1] 177).

⁸⁶Entre os autores recentes notar particularmente Habermann, *Präexistenzaussagen* 118-27; Wright, *Climax* 77-83. Sobre o debate mais antigo, ver Martin, *Carmen* 134-53.

⁸⁷Moule, “Further Reflexions” 266-68, 271-76; J.C. O'Neill, “Hoover on *Harpagmos*

como “ato de roubo”,⁸⁸ ou como o equivalente do uso em inglês do gerúndio “tomando, agarrando” — portanto aqui “como uma questão de tomar, algo a ser agarrado”. Como um objeto dessa ação, “o ser como Deus” (literalmente), é eco mais claro de Gn 3,50,⁸⁹ o contraste com a tentativa de Adão de ser como Deus,⁹⁰ dificilmente pôde deixar de ser percebido por muitos que estavam familiarizados com a teologia adâmica de Paulo.⁹¹

A terceira objeção ao reconhecimento da alusão a Adão é que na verdade o hino parece dividir a falha de Adão e sua consequência em duas fases. Em primeiro lugar, a recusa de agarrar a igualdade a Deus (2,6) tem como seu contrário o ato de “esvaziar-se” (em oposição a “agarrar”),⁹² “assumir a forma de servo” (em oposição a “ser na forma de Deus”), e tornar-se como a humanidade (possivelmente uma oposição alusiva à tentação da serpente, “sereis como Deus”) (2,7). Mas então o seguinte ato de “obediência até a morte” (2,8) é, presumivelmente, posto em contraste com a “desobediência” que trouxe o pecado e a morte (como em Rm 5,19). Mas esse interessante aspecto poderia ser explicado simplesmente pelo fato de que a analogia de Adão aqui é estendida de modo a cobrir a vida inteira de Jesus e não apenas sua morte (como em Rm 5,15-19).

Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2.6” *HTR* 81 (1988) 445-49. Por exemplo, nos dois casos discutidos de Eusébio, HE 5.2.2-4 e 8.12.1-2 (no primeiro dos quais é citado explicitamente Fl 2,6), o ponto crítico é certamente o de que a morte não era algo já possuído pelos supostos mártires, mas algo que eles desejavam avidamente (discordando de Wright, *Climax* 85).

⁸⁸LSJ, *harpagmos*; BAGD, *harpagmos*.

⁸⁹O hebraico *ke'lohim* (Gn 3,5) poderia ser traduzido por *isa theo* (Fl 2,6) como também por *hos theoi* (Gn 3,5 LXX). O hebraico *k* (“como”) é traduzido por *isa* em várias ocasiões na LXX (Jó 5,14; 10,10; 13,28 etc.; Is 51,23; cf. Dt 13,6; Sb 7,3). Conforme é usual, o artigo com o infinitivo (*to einai*) indica algo anteriormente mencionado ou bem conhecido. A discussão anterior do motivo adâmico sugere que a tentação adâmica “ser como Deus” (*to einai isa theo*) era suficientemente bem conhecida nos círculos judaicos e cristãos primitivos (acima §§4.2-7). “É difícil duvidar que *ser em igualdade com Deus* visava a evocar a história de Adão. Lembra muito claramente a tentação à qual Adão sucumbia” (Barrett, *Paul* 108).

⁹⁰Que a cristologia adâmica opera por paralelismo antitético é evidente em Rm 5,15-19.

⁹¹A ambigüidade da relação entre “forma de Deus” e “ser como Deus” ecoa bem de perto a ambigüidade da relação entre “imagem de Deus” em Gn 1,27 e “como Deus” em 3,5, como também a ambigüidade da função da árvore da vida no jardim antes da expulsão de Adão (ver acima §4.2).

⁹²Cf. particularmente Moule, “Further Reflections” 272. O destaque dado ao verbo *ekenosen* (“esvaziou-se”) é outro exemplo do perigo de tratar o hino como declaração dogmática (“de que ele se esvaziou?”; ver Hawthorn, *Philippians* 85, sobre a série tradicional de respostas). A função do termo é mais para caracterizar que para definir. Notar o comentário muito útil de Fee em *Philippians* 210: “isto é metáfora pura e simplesmente”.

A quarta objeção é que a última metade do hino não se enquadra numa cristologia adâmica, dada a grande exaltação de 2,9-11.⁹³ Mas esta objeção ignora o paralelo óbvio entre Fl 2,10-11 e 1Cor 15,24-28, o último em continuidade direta com a oposição Adão-Cristo de 1Cor 15,21-22, ele próprio incorporando a clara alusão a Sl 8,6 (15,27). Igualmente desconhece o fato de que a reflexão judaica sobre Adão, ao que parece, já havia abraçado a idéia da exaltação ao céu e a glorificação de Adão.⁹⁴

Em resumo, o argumento de ouvir uma alusão deliberada a Adão e um contraste com Adão em Fl 2,6-11 continua forte.⁹⁵ Dado o número e a seqüência de alusões,⁹⁶ poderíamos dizer que o hino de Filipenses é, depois de Hb 2,5-9, a mais completa expressão da cristologia adâmica do NT.

Onde isso deixa a questão do Cristo preexistente? Aqui é preciso dizer novamente que a questão é independente de se encontrar ou não uma cristologia adâmica na passagem de Filipenses.⁹⁷ Dado o contraste em dois estágios com Adão, que acabamos de referir, o entendimento óbvio do primeiro estágio seria o da preexistência à existência (2,6-7) e da existência à morte (2,8) — ainda mais óbvia quando se consideram os tempos aoristos e a linguagem de 2,7.⁹⁸ “Esvaziou-se a si mesmo e assumiu a forma de servo” (2,7ab) possivelmente poderia ser entendido como ato de auto-humilhação durante a vida de Jesus.⁹⁹

⁹³Kreitzer, *Jesus* (§10 n. 1) 224 n. 72: vv. 9-11 “quebra o molde de qualquer motivo adâmico”; Witherington, *Sage* 259.

⁹⁴*Vita Adae et Evae* 25/Apoc. Mos. 37; T. Abr. A 11, cf. a subsequente exaltação de Adão na literatura rabínica (Scroggs, *Adam* [§4 n. 1] 38-58).

⁹⁵Ver também C.H. Talbert, “The Problem of Pre-Existence in Philippians 2.6-11”, *JBL* 86 (1967) 141-53; Ladd, *Theology* 460-61; Hooker, “Philippians 2.6-11”; Murphy-O'Connor, “Anthropology”; G. Howard, “Phil. 2:6-11 and the Human Christ”, *CBQ* 40 (1978) 368-87; H. Wansbrough in NJB; Macquarrie, *Jesus Christ* 56-59; Ziesler, *Pauline Christianity* 45; Barrett, *Paul* 107-9; (bibliografia mais antiga in Martin, *Carmen* 161-64). A crítica ao meu tratamento anterior por L.D. Hurst, “Re-Enter the Pre-Existent Christ in Philippians 2.5-11”, *NTS* (1986) 449-57, é bom exemplo do não conseguir apreciar como funciona a alusão, equivalente à antiga confusão entre parábola e alegoria.

⁹⁶Wright fala de múltiplos ecos intertextuais (*Climax* 58).

⁹⁷Nas críticas ao meu tratamento anterior deste tema foi insuficientemente observado que este ponto já fora indicado (*Christology* 119-20). Cf. Kuschel, *Born* 262-63; Wright, *Climax* 91-92, 95-97.

⁹⁸Assim a maioria, p. ex., Hanson, *Image* 65; Marshall, “Incarnational Christology” 170; Morris, *Theology* 44; Habermann, *Präexistenzaussagen* 147; O'Brien, *Philippians* 223-37, 267; Fee, *Philippians* 203 n. 41 (O'Brien e Fee com bibliografia); Witherington, *Sage* 261; O'Collins, *Christology* 35-36.

⁹⁹Como uma alusão ao Servo ou justo sofredor (acima n. 68) a idéia já incluiria a da

Mas “tomou a semelhança da humanidade” (2,7c) lê-se mais naturalmente como referência ao nascimento (“nasceu na semelhança da humanidade”).¹⁰⁰

Uma possibilidade alternativa pode ser a de que o primeiro estágio considerado é o estágio mítico da pré-história, em que o próprio Adão faz a transição de *adam* = humanidade para *adam* = o progenitor de Set e outros filhos (Gn 5,1-5).¹⁰¹ Ou também, em nossas incurções anteriores no campo da reflexão sobre Adão, observamos o embaraço da dupla concepção da morte. A ambiciosa desobediência de Adão teve dupla consequência: ele foi banido da presença de Deus (e da árvore da vida, Gn 3,22-24)¹⁰², a primeira morte (2,17); e depois disso ficou sujeito à corrupção e à morte física (5,5).¹⁰³ É possível, então, que a intenção fosse a de refletir essa consequência de dois estágios da transgressão de Adão? Em todo caso, o Adão-Cristo, pela sua própria escolha, abraçou livremente a consequência que a ambição e a desobediência de Adão trouxeram para a humanidade. Ele abraçou livremente a sorte da humanidade como escravo do pecado e da morte, que foi a consequência da ambição de Adão.¹⁰⁴ E livremente aceitou a morte que foi a consequência da desobediência de Adão. Por isso, foi superexaltado (invertendo a dupla sujeição de Adão à morte) ao estado e papel originalmente previsto para Adão (Sl 8,6).¹⁰⁵

morte de Jesus (ver, p. ex., Rissi “Christushymnus” [acima n. 68] 3319-21; O’Brien, *Philippians* 220-24).

¹⁰⁰Assim NRSV – “tendo nascido em semelhança humana” [“being born in human likeness”]; NIV – “sendo feito em semelhança humana” [“being made in human likeness”]. Mas também NJB – “tornando-se como são os seres humanos” [“becoming as humans beings are”]; REB – “trazendo a semelhança humana” [“bearing the human likeness”]. Chama particularmente a atenção o paralelo com Rm 8,3 (“na semelhança de”); ver acima §§8.6 e 9.2 (2). Na sua crítica ao meu estudo anterior, Witherington, *Sage* 263, e *Narrative* 102-3, ignora a significação de Rm 8,3 (“...da carne do pecado”) e Gl 4,4 (“sob a lei”).

¹⁰¹Ver acima §4.2. Mas pelo menos a passagem (Gn 5,1-5) reflete uma consciência antiga de algum tipo de transição na narrativa para a história humana como tal (ver também §4 n. 10).

¹⁰²Ver também acima §4.2.

¹⁰³As mesmas duas frases ecoam em Rm 8,3 (“numa carne semelhante à do pecado e como sacrifício pelo pecado”) e Gl 4,4-5 (“nascido sob a lei para que pudessem ser remidos os que estavam sob a lei”).

¹⁰⁴Cf. Hooker: “Neste ponto aquele que é verdadeiramente o que significa ser homem – na forma e à semelhança de Deus – torna-se o que os outros homens *são*, porque eles são em Adão” (*Philippians* 2,6-11” 98-99).

¹⁰⁵Dizer que a exaltação ou sobreexaltação (*hyperypsoen*) de 2,9 foi uma retomada do modo divino de existência já usufruído em 2,6 (“o preexistente já era *Kyrios*”) – Fuller, *Foundation* 230) é ignorar não só o motivo de Adão (cf. Sl 8,5-6), mas também a constante ênfase de que *kyrios* foi conferido a Jesus na exaltação (ver §10.4 acima) e a implicação mais provável do verbo *hyperhypo*so (cf. O’Brien, *Philippians* 236).

É precisamente a função dessa poesia alusiva pôr em movimento essa seqüência de reflexões e paralelos. Mas permanece o fato de que também pôs em movimento a idéia da preexistência de Cristo. E dificilmente um comentador poderia eliminar uma sem negar a outra. Restaria então o problema de preencher essa idéia da preexistência. Deve-se então considerar que Cristo Jesus fez uma escolha adâmica em algum tempo (!) na eternidade? Na verdade, uma escolha de tornar-se homem? Este é o corolário quase inevitável.¹⁰⁶ A única qualificação que precisa ser feita é, mais uma vez, a de que se trata de metáfora estendida. Na cristologia paralela da Sabedoria observamos que não foi simplesmente de Cristo, Filho de Deus, de quem se falou na cristologia da Sabedoria, mas de Cristo como Sabedoria. Assim aqui não é simplesmente de Cristo Jesus como tal de quem fala o hino, mas de Cristo Jesus no papel de Adão, o Adão que Deus queria. A preexistência da Sabedoria permitiu que se usasse uma linguagem surpreendente em relação a Cristo. Assim também a pré-história de Adão permitiu o uso de linguagem igualmente surpreendente em relação a Cristo. O erro seria reduzir a metáfora a simples afirmação direta do fato histórico. Descartar a metáfora seria perder de vista o que ela expressa e a sua força. A metáfora é a mensagem.

Mas qualquer seja o alcance real da imagem, a mensagem básica do hino é suficientemente clara. Como continuação do apelo de 2,1-4, Cristo é apresentado como alguém que não se deteve no status, mas se esvaziou a si mesmo, como alguém cuja vida inteira fala de servir e não de ambicionar, alguém cujo único caminho para a exaltação foi por meio da morte.

§11.5 Outras possíveis passagens de Adão preexistente

Como em relação à cristologia da Sabedoria, também aqui outras três passagens merecem pelo menos uma breve consideração.

(a) A primeira é mais uma vez 1Cor 15, desta vez a seqüência completa de 15,44-49, com particular referência a “o segundo homem vindo do céu”, “o celeste” (15,47-49). Na sua exposição acerca do corpo da ressurreição, Paulo proclama a esperança de que “nós traremos a imagem do homem celeste” (15,49). Todavia é difícil ver por que esta passagem viria em consideração. A razão, provavelmente, é

¹⁰⁶Ver particularmente a exposição de Wright (*Climax* 90-98).

a velha busca da prova de um conceito gnóstico pré-cristão de redentor, conjugada com a hipótese popular das décadas de 1950 a 1970 de que a oposição a Paulo em Corinto era de caráter gnóstico. Nesse contexto a referência a “homem celeste” era demasiadamente atraente para ser negligenciada: a referência deve ser ao “homem” preexistente! O fato de que Fílon interpretou as duas narrativas da criação (Gn 1 e 2) como referindo-se a “dois tipos de homens, um sendo um homem celeste (*ouranios*), o outro um homem terrestre” (*Leg. All.* 1.31) encorajou alguns a deduzir que o homem celeste (*epouranios*) de Paulo deve ser equivalente ao de Fílon e por isso deve ter sido concebido como preexistente.¹⁰⁷

Mas tal interpretação contraria completamente o movimento da passagem. O que se visa inteiramente é o corpo espiritual da ressurreição. No contraste entre “corpo psíquico” (o corpo da velha criação) e o “corpo espiritual” (corpo da ressurreição), afirma-se explicitamente que o psíquico foi o primeiro, não o espiritual (15,46). Isso, por sua vez, é exposição de 15,45, o contraste entre o primeiro Adão, a “*psyche* vivente”, e o último Adão, isto é, a humanidade escatológica. Conseqüentemente, o “celeste”, dificilmente pode ser outro que não o Cristo ressuscitado.¹⁰⁸ Como a raça da humanidade terrestre foi modelada segundo o Adão terrestre (Gn 2,7), assim a raça da humanidade ressuscitada seria modelada segundo o Cristo ressuscitado (1Cor 15,21-22). “Assim como trouxemos a imagem do homem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste” (15,49). Em outras palavras, em termos de cristologia adâmica, este é o Cristo da terceira fase (ressurreição, o último Adão), não de qualquer fase anterior que precedeu a do Adão terrestre. Nem mesmo uma leitura de Fl 2,6-7 como falando do Adão-Cristo preexistente pode justificar uma leitura do “segundo homem vindo do céu” como o Cristo preexistente.¹⁰⁹

(b) A segunda passagem é 2Cor 4,4-6:

4...À luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus...

6porquanto Deus, que disse: “do meio das trevas brilhe a luz”, foi ele

¹⁰⁷Bousset, *Kyrios Christos* 195-98; Hanson, *Image* 63-64, 80; R.P. Martin, *The Spirit and the Congregation: Studies in 1 Corinthians* 12-15 (Grand Rapids: Eerdmans, 1984) 153-54. Devemos, porém, notar que o homem celeste de Fílon “era uma imagem ou tipo ou selo, (apenas) um objeto do pensamento, incorpóreo...” (*Opif.* 134, tradução Loeb).

¹⁰⁸Ver acima §10.6.

¹⁰⁹Ver também, p. ex., Ladd, *Theology* 462-63; Macquerrrie, *Jesus Christ* 62-63; Fee, *1 Corinthians* 792-93.

mesmo quem reluziu em nossos corações, para fazer brilhar o conhecimento da sua glória, que resplandece na face de Jesus Cristo.

Uma leitura atraente da passagem é que Paulo pensava em termos de Sabedoria, isto é, de Cristo como a imagem de Deus (cf. Cl 1,15). O claro eco de Gn 1,3 (“haja luz”) reforça a alusão ao papel da Sabedoria na criação (cf. 1Cor 8,6). Se também houver alusão à experiência de Paulo na estrada de Damasco, a inferência seria a de que Paulo equiparava a luz do céu, que o derrubou,¹¹⁰ à glória de Deus. Então poder-se-ia dizer que o seu reconhecimento da gloriosa figura celeste como Cristo foi a base da sua cristologia posterior da Sabedoria.¹¹¹

De fato é provável a alusão à experiência da conversão de Paulo,¹¹² embora também se deva notar que não há nada no texto a indicar que tudo isso era evidente para Paulo desde o início.¹¹³ Todavia, mais pertinente ao nosso caso, a estrutura do pensamento parece ser mais a de cristologia adâmica do que de cristologia da Sabedoria. O discurso a respeito do evangelho e acerca da morte e da vida de Jesus (4,10-11) sugere referência ao Cristo ressuscitado e não ao contexto mais típico da cristologia da Sabedoria.¹¹⁴ A mudança do pensamento do “Senhor” como “o Espírito” (3,16-18)¹¹⁵ para “Jesus Cristo como Senhor” (4,5) faz paralelo com o pensamento do Senhor ressuscitado como “espírito que dá vida” em 1Cor 15,45.¹¹⁶ E a passagem está inserida numa seqüência de pensamento que envolve a transformação dos crentes na glória (3,18; 4,17) — em outras passagens de Paulo um motivo da cristologia adâmica.¹¹⁷ Portanto, tal como no caso de 1Cor 15,47-49, a glória e imagem são mais bem entendidas como de Cristo que foi ressuscitado e que assim realiza o plano divino para a humanidade, feita à imagem de Deus e participando da sua glória.¹¹⁸

¹¹⁰Pelo menos segundo At 9,3-4; 22,6-7.11; 26,13-14.

¹¹¹Assim particularmente Kim, *Origin* cap. 6; cf. Segal, *Paul* cap. 2; e Newman, *Paul's Glory – Christology*.

¹¹²Comparar o “em mim” de Gl 1,16 com o “em nossos corações” aqui.

¹¹³“O evangelho da glória de Cristo” soa como a reflexão posterior de Paulo sobre o evento, quando a sua concepção do evangelho tornara-se teologicamente mais elaborada.

¹¹⁴Ver acima §§7.3, 9.1 e 10.1.

¹¹⁵Ver abaixo §16.3.

¹¹⁶Ver acima §§10.4 e 10.6.

¹¹⁷Rm 8,29-30; 1Cor 15,49; Fl 3,21; Cl 3,9-10; Ef 4,22-24. Comparar Hamerton-Kelly, *Pre-Existence* 147: “A soteriologia implicada em 3,18-4,18 está baseada na idéia de Cristo como a imagem preexistente de Deus” (também 155).

¹¹⁸Assim também Kuschel, *Born* 294. Sobre a perda da glória de Adão ver acima §4.5.

(c) A terceira passagem aparece no apelo de Paulo aos coríntios a participarem da coleta para os cristãos pobres de Jerusalém. Paulo propõe-lhes o exemplo de Cristo — 2Cor 8,9:

Com efeito conheceis a generosidade de nosso Senhor Jesus Cristo, que por causa de vós se fez pobre embora fosse rico, para vos enriquecer com sua pobreza.

Esta passagem é habitualmente vista como afirmação equivalente a Fl 2,6-11, isto é, como denotando a auto-humilhação do Cristo preexistente na encarnação.¹¹⁹ A leitura certamente é mais forte que no caso de 1Cor 15,47-49. E a própria possibilidade de ler o versículo desta maneira constitui em si mesmo um argumento a favor dessa leitura. Neste caso as considerações acima entram em jogo só em parte, uma vez que a afirmação em si é bastante trivial e não metafórica. Mas esse corolário por sua vez põe algo como um ponto de interrogação contra sua leitura dessa maneira. Pois todas as outras passagens que falaram da preexistência de Cristo, conforme vimos, são alusivas e fortemente metafóricas (Jesus como Sabedoria, Jesus como Adão).

A isso se deve acrescentar o fato de que aqui se trata evidentemente de ato de humilhação de um estágio. Em outras passagens o estágio único é sempre a cruz e ressurreição. E mesmo em passagens como as examinadas acima (§11.2-3) o movimento é sempre no sentido da obediência da cruz (Fl 2,9), da ação que redime (Gl 4,5), do sacrifício que condena o pecado na carne (Rm 8,3). Isso sugere que o estágio único também aqui, isto é, o rico que se faz pobre, é mais provavelmente referência ao “intercâmbio” de cruz e ressurreição.

Isso é confirmado pelo fato de que quando Paulo em outros lugares fala da “graça” de Cristo, seu pensamento é sempre o da morte e ressurreição de Cristo.¹²⁰ Também em outras passagens formulações estruturadas para indicar “intercâmbio” igualmente focalizam a morte de Cristo.¹²¹ E da mesma forma também em outras ocasiões o contraste entre pobreza e riqueza é regularmen-

¹¹⁹P. ex., A. Oepke, *TDNT* 3.661: “O melhor comentário [sobre Fl 2,6-7] encontra-se no par. 2Cor 8,9”; Craddock, *Pre-Existence* 100-106; Furnish, *2 Corinthians* 417; O’Collins, *Christology* 127.

¹²⁰Ver particularmente Rm 5,15.21; Gl 2,20-21; Ef 1,6-7.

¹²¹2Cor 5,21; Gl 3,13. Ver acima §9.3.

te o contraste entre riqueza espiritual e pobreza material.¹²² Este último é também o pensamento mais óbvio no contexto imediato, em que o intercâmbio entre benefício espiritual e necessidade material é visível, como no outro contexto de coleta mais importante (Rm 15,27). Aqui também se harmonizaria com a tradição da pobreza relativa de Jesus durante seu ministério¹²³ e com o contraste entre sua consciência de filiação (“Abba” — Mc 14,36) e a aparente sensação de abandono espiritual no grito de desolação do alto da cruz (Mc 15,34).¹²⁴

Em outras palavras, a maneira mais óbvia de considerar 2Cor 8,9 é interpretá-lo como viva alusão ao espantoso custo pessoal do ministério de Jesus e particularmente ao sacrifício voluntário da sua morte. Foi em consequência desse auto-empobrecimento que os primeiros cristãos experimentaram a riqueza da graça de Deus. Que Paulo tenha pensado numa alusão à auto-humilhação do Cristo preexistente na encarnação deve ser considerado improvável.

§11.6 Conclusões

(1) Paulo tem uma concepção do Cristo preexistente. Mas é a preexistência da Sabedoria agora identificada por Cristo e como Cristo. É a existência pré-histórica de Adão como um modelo de acordo com o qual começa a ser traçada a viva cristologia adâmica. O fato de não haver idéia clara da preexistência de Cristo independentemente de tais imagens (Sabedoria e Adão) é fator de considerável importância para determinar a significação a ser dada às afirmações subsequentes da preexistência de Cristo.¹²⁵

¹²²Tb 4,21; 2Cor 6,10; Tg 2,5; Ap 2,9; cf. ICor 1,5; 4,8; 2Cor 9,11. Cf. Kuschel, *Born* 296-97. Apesar de Marshall, “Incarnation Christology” 170-71, será que Fl 4,19 (riqueza celeste) oferece um contraparelo?

¹²³Cf. Mc 10,28-30 e Mt 8,20/Lc 9,58.

¹²⁴Estes pontos foram ignorados por Hanson, *Image* 65-66.

¹²⁵Muitos parecem contentar-se com concluir “preexistência” sem se perguntar o que isso teria significado para Paulo e a sua geração (p. ex., Marshall, “Incarnation Christology”; Habermann, *Präexistenzaussagen*; Witherington, *Sage* 270). É mérito de estudos anteriores (Craddock, Hamerton-Kelly) o fato de terem reconhecido um problema aqui (preexistência ideal ou real etc.). Cf. Hengel, *Son* (§10 n. 1) 72: “O problema da preexistência necessariamente surgiu da combinação de idéias judaicas sobre história, tempo e criação com a certeza de que Deus tinha-se revelado plenamente no seu Messias Jesus de Nazaré... Só assim a *insuperabilidade* e a *finalidade da revelação de Deus* em Jesus de Nazaré foram expressas de maneira final, conclusiva”.

(2) Quando acrescentamos a identificação com o Espírito em 1Cor 15,45, temos uma seqüência surpreendente. Sabedoria e Espírito eram maneiras primárias de falar acerca da interação de Deus com seu mundo e seu povo. Que Cristo “absorvesse” os seus papéis à medida que o faz é muito surpreendente. Que impacto teve Cristo pela sua vida, morte e ressurreição para tais identificações serem expressas desta forma!

(3) Qual é a parte disso que é diretamente atribuível à ressurreição de Cristo? Vimos que grande proporção da cristologia adâmica é deduzida retroativamente da idéia de Cristo como equivalente escatológico de Adão (§8.6). Vimos que a equação com o Espírito que dá vida é formulada somente com respeito ao Cristo ressuscitado (§10.6). Até certo ponto também deve ser significativo que é o Senhor exaltado quem é descrito nos termos do papel da Sabedoria na criação em 1Cor 8,6 e o Cristo exaltado a quem é dedicado o hino de Cl 1,15-20. Portanto, mesmo com a idéia da preexistência, o momento cristológico primário continua a ser focalizado na morte e ressurreição de Cristo.

(4) Quando investigamos mais minuciosamente a relação do Cristo assim exaltado junto a Deus, emerge a constatação interessante. De um lado, quando o tema é soteriológico, Paulo parece relativamente despreocupado em particularizar ou distinguir a fonte da graça, se é Deus ou Cristo ou Espírito. Cristo é entendido como o foco dessa graça e caracterizando-a. Mas quando Paulo fala com algum enfoque na relação de Cristo com Deus, na cristologia ou teologia per se, fica bem claro que a cristologia é mantida dentro da teologia, que a reflexão sobre Cristo é mantida firmemente dentro de sólido e confessado contexto monoteístico. Se Deus como Pai não pode mais ser entendido sem Jesus como Filho, contudo ele ainda é o Deus único, “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”. E se esta é cristologia funcional, ainda não está claro quais são os corolários ontológicos. Ao avaliar a cristologia de Paulo a respeito desse ponto e continuar a teologizar com base nisso, permanece fundamental um fato central: que a cristologia de Paulo não era vista como ameaça ao monoteísmo herdado de Israel pelo seus contemporâneos judeus, nem era vista pelo próprio Paulo como redefinição completa desse monoteísmo.¹²⁶ A continuação da confissão

¹²⁶ Isso presumivelmente também se aplica ao discurso de Wright sobre “monoteísmo cristológico” modificado ao ser posto no contexto do “monoteísmo criacional” judaico (*Climax* 117); ver também acima §2 n. 6.

cristã segundo a qual Deus é um depende mais do que geralmente se supõe de ela ser capaz de afirmar essa conclusão. Como é também disso que depende a viabilidade de reaproximação real entre o judaísmo e o cristianismo históricos nas suas confissões centrais.

(5) A estrutura fundamental da cristologia de Paulo na sua sobreposição e tensão entre cristologia adâmica e cristologia da Sabedoria também aponta o caminho para o subsequente doloroso trabalho dos teólogos cristãos a respeito de como Jesus podia ser visto ao mesmo tempo como Deus e como ser humano. Em Cristo, o desígnio original de Deus para a humanidade finalmente assume forma concreta. Em Cristo constrói-se a ponte entre a distância infinita entre a “imagem” que é a sabedoria criadora de Deus e a “imagem” que é humanidade criada, entre a imagem que imprime e a imagem que é impressa. Aqui, como em outros casos, esta visão revelatória está sujeita à lei da definição diminuidora, quando os teólogos tentam conceitualizar o inconcebível e põem a perder o prodígio em intermináveis refinamentos.

§12 Até que ele venha¹

§12.1 A vinda (*parusia*) de Cristo

Afastamo-nos um tanto do curso da exposição de Paulo em Romanos. Mas foi necessário fazê-lo para obter uma idéia clara da coerência da cristologia de Paulo. E pelo menos a maior parte do que vimos até aqui estava evidentemente no fundo do seu pensamento

¹**Bibliografia:** W. Baird, “Pauline Eschatology in Hermeneutic Perspective,” *NTS* 17 (1970-71) 314-27; J. Baumgarten, *Paulus und die Apokalypitik* (WMANT 44; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1975); J. C. Beker, *Paul* 135-81; *Paul’s Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God* (Philadelphia: Fortress, 1982); V. P. Branick, “Apocalyptic Paul?” *CBQ* 47 (1985) 664-75; Cerfaux, *Christ* (§10 n. 1) 31-68; C. H. Dodd, “The Mind of Paul,” *New Testament Studies* (Manchester: Manchester University, 1953) 67-128; J. D. G. Dunn, “He Will Come Again,” *Int* 51 (1997) 42-56; W. Harnisch, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1 Thessalonischer 4.13-5.11* (FRLANT 110; Göttingen: Vandenhoeck, 1973); R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Paul’s Rhetoric and Millenarian Piety* (Philadelphia: Fortress, 1986); E. Käsemann, “The Beginnings of Christian Theology” (1960), *New Testament Questions* cap. 4; L. E. Keck, “Paul and Apocalyptic Theology,” *Int* 38 (1984) 229-41; R. N. Longenecker, “The Nature of Paul’s Early Eschatology,” *NTS* 31 (1985) 85-95; J. Marcus e M. L. Soards, orgs., *Apocalyptic and the New Testament*, J. L. Martyn FS (JSNTS 24; Sheffield: Sheffield

quando escreveu a carta a Roma. Aqui novamente aparece a importância da alusão para preencher o que não foi explicitamente elaborado.²

Há outro elemento da cristologia de Paulo que nos afasta ainda mais do curso de Romanos. É a (nova) vinda do Cristo exaltado. Mas é igualmente necessário considerá-la para completar o nosso quadro da cristologia de Paulo. Mais especificamente, o quadro seria teologicamente incompleto se abandonássemos a análise da cristologia de Paulo depois de analisar a significação da ressurreição de Jesus e da preexistência de Cristo. Pois na teologia de Paulo a (segunda) vinda de Cristo responde e completa ambas. Como a ressurreição de Jesus iniciou nova era, nova humanidade, assim a sua segunda vinda levará esta era ao clímax e completará a obra da salvação que foi começada então.³ E como a afirmação da preexistência de Cristo foi a maneira de dizer que Deus em Cristo também era Deus na criação, assim a afirmativa da segunda vinda de Cristo é maneira de dizer que Deus em Cristo também é Deus no juízo final. O ponto culminante final tanto da criação como da salvação é um e o mesmo. A ressurreição lança luz não somente sobre o começo e o caráter da criação, mas também sobre o futuro escatológico. Na perspectiva paulina Cristo é a chave de ambos.

A característica própria desta primitiva fé cristã na segunda vinda de Cristo não deve ser subestimada. A idéia do reaparecimento de Elias na terra já estava bem estabelecida.⁴ E provavelmente tam-

Academic, 1989); **A. L. Moore**, *The Parousia in the New Testament* (NovTSup 13; Leiden: Brill, 1966); **C. F. D. Moule**, "The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms", *Essays* 184-99; **J. Plevnik**, *Paul and the Parousia: An Exegetical and Theological Investigation* (Peabody: Hendrickson, 1996); **Ridderbos**, *Paul* 486-537; **J. A. T. Robinson**, *Jesus and His Coming: The Emergence of a Doctrine* (Londres: SCM/New York: Abingdon, 1957; Philadelphia: Westminster, 1979); **T. E. Schmidt e M. Silva**, orgs., *To Tell the Mystery: Essays in New Testament Eschatology*, R. H. Gundry FS (JSNTS 100; Sheffield: Sheffield Academic, 1994); **Schweitzer**, *Paul and His Interpreters*; **G. Vos**, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961); **B. Witherington**, *Jesus, Paul and the End of the World: A Comparative Study of New Testament Eschatology* (Exeter: Paternoster/Downers Grove: InterVarsity, 1992); *Narrative* 186-204.

²Assim Rm 4,24-25; 5,14.19; 6,9-10; 7,4; 8,3.9-11.32-34.39; 9,5.33; 10,9-13; 14,9; 15,8.

³1Cor 15,23; FI 1,6. Cf. Cerfaux, *Christ*: "no pensamento cristão a parusia sempre permanecerá o ponto para o qual tende todo o movimento iniciado pela ressurreição" (85); "a parusia é prenunciada na ressurreição de Cristo e a sua ressurreição e segunda vinda estão ambas implícitas na sua morte" (152).

⁴Ml 3,1-3; 4,5; Eclo 48,10-11; Mc 6,15p; 8,28p; 9,11-12p; Jo 1,21; ver também *Or. Sib.* 2.187-89; Justino, *Diálogo* 49. Em Pseudo-Filon, Elias é identificado com Finéias preser-

bém Enoc já estava ligado com Elias nesse papel.⁵ Mas isso era menos surpreendente. Afinal de contas, nem Enoc nem Elias haviam morrido. Foram transladados ao céu⁶ e ali eram mantidos, por assim dizer, em reserva para a última fase antes do fim. Também havia a esperança clara de que os justos seriam vingados no céu, depois da sua opressão e morte.⁷ Mas essa era vingança que os que ainda estavam na terra só podiam ver em visão ou empreendendo uma viagem ao céu.⁸ Ainda não havia idéia claramente expressa, ao que sabemos, de justos vingados voltarem em triunfo à terra ou de sua vingança ser mostrada na terra. Portanto, aqui podemos falar de surpreendente avanço na conceituação que pode remontar aos primeiros dias pós-ressurreição,⁹ se não às parábolas de Jesus e à sua interpretação da visão do “filho do homem” de Dn 7.¹⁰ Como a formulação da vingança ou justificação de Jesus em termos de “ressurreição” foi um espantoso “primeiro” na teologização dos cristãos, assim também a afirmação de que o seu Messias vingado viria novamente (à terra) foi algo até então inaudito na teologização do judaísmo do Segundo Templo.¹¹ Ao mesmo tempo, a idéia da volta de grande herói era inteiramente compatível com a reflexão nessa área.¹² Assim, não surpreende muito que a idéia e o discurso a respeito da volta de Cristo como tal pareça ter ocasionado pouca controvérsia nas sinagogas judaicas (ou em outros lugares). Ao contrário, devemos ver essa linha muito antiga da reflexão cristã como parte da reflexão teológica

vado “em Daneben” até descer como Elias (48.1); ver R. Hayward, “Phinehas – The Same is Elijah: The Origin of a Rabbinic Tradition”, *JJS* 29 (1978) 22-38.

⁵1 Enoc 90.31; Ap 11,3; 4 Esdras 6,26; Apoc. Elias 4.7. Ver também meu *Christology* 92-94.

⁶Gn 5,24; 2Rs 2,11.

⁷Ver, p. ex., meu *Partings* 185-87.

⁸Dn 7,21-22; T. Abr. 11; Ap 6,9-11.

⁹Um ensaio clássico é o de J.A.T. Robinson, “The Most Primitive Christology of All?” *Twelve New Testament Studies* (SBT; Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1962) 139-53.

¹⁰O tema da “volta” é muito destacado em algumas parábolas de Jesus (p. ex., Mt 25,1-12; Mc 13,34-36; Lc 19,12-27), como também “a vinda” (*erchomenos*) do Filho do Homem (Mc 13,26; 14,62). Não é inteiramente claro por que a idéia do *retorno* de Cristo (não efetivamente necessária para completar o processo da salvação) teria emergido. Ver a tese de Robinson segundo a qual a fé na *parusia* não derivou do ensinamento de Jesus, mas foi adaptação do seu ensinamento para resolver a incerteza se o Cristo viera ou não (*Coming* cap. 7).

¹¹Isso se aplica ao próprio termo *parousia*, pois no NT o termo nunca é usado para a primeira vinda de Jesus (à terra), com a possível exceção de 2Pd 1,16, e o termo em si nunca tem o sentido de “volta”.

¹²Ver acima n. 4.

em desenvolvimento no judaísmo do Segundo Templo e uma contribuição para ela.¹³

Dada a nova partida teológica que ela constituiu, é um tanto surpreendente que a vinda (*parousia*) de Cristo seja tópico que recebeu relativamente pouca atenção entre os especialistas do NT nas últimas décadas. Isso está em marcante contraste com os temas que acabamos de examinar (§§9-11) e apesar do interesse popular, é inevitável no final de um milênio. O contraste é ainda mais forte com as décadas iniciais do século XX, quando o impacto do retrato de Jesus como profeta apocalíptico por Albert Schweitzer sacudiu todo o estudo do NT por meio século. Para a maioria dos estudiosos dos primórdios do cristianismo até a metade do século era simplesmente óbvio que “a demora da *parusia*” era um dos fatores mais importantes para a explicação de toda variedade de aspectos: particularmente na descrição do desenvolvimento da teologia paulina e cristã primitiva, na explicação da emergência do “catolicismo primitivo” e para a compreensão da explosão dos escritos cristãos (especialmente também os evangelhos) nas décadas finais do século I.¹⁴ Mas o interesse por tais questões parece estar suspenso (temporariamente?).

Com referência particular à cristologia de Paulo, a escatologia estimulou claro esquema de desenvolvimento. A fase de interesse por títulos cristológicos como tais chamou a atenção para dois aspectos notáveis das cartas aos Tessalonicenses, geralmente consideradas as primeiras cartas que Paulo escreveu. Um era a presença de referência característica ao “Filho de Deus” em contexto de segunda vinda (1Ts 1,10), os convertidos tessalonicenses de Paulo caracterizados como os que esperam o Filho de Deus do céu. Outro era o fato de que *kyrios* (“Senhor”) é título muito destacado nas duas cartas aos Tessalonicenses, dominadas que são pela escatologia.¹⁵ Os dados sugeriram a tese de que o estágio mais antigo da cristologia era orientado para o futuro.¹⁶

¹³P.G. Davies, “Divine Agents, Mediators and New Testament Christology”, *JTS* 45 (1994) 479-503, nota que é a *combinação* de diferentes modelos de mediação o que realmente marca o caráter próprio da cristologia do NT.

¹⁴A tentativa mais sistemática foi a de M. Werner, *The Formation of Christian Dogma* (1941; Londres: Black/New York: Harper, 1957).

¹⁵*Kyrios* – 24 ocorrências em 1Ts e 22 em 2Ts – uma proporção mais alta que em qualquer outra carta de Paulo.

¹⁶Assim particularmente Hahn, *Titles* (§10 n. 1) 89-103 (ênfatizando 1Cor 16,22), 284-88.

Não seria verdadeiro dizer que no último quartel do século faltou interesse pelas questões levantadas por Schweitzer. Em particular, foi repetidamente reproposto no centro da discussão o termo “apocalíptica”, não obstante a continuação da falta de clareza quanto ao sentido e ao uso apropriado do termo.¹⁷ Ernst Käsemann respondeu à sutileza existencialista de Bultmann em relação a Schweitzer,¹⁸ dizendo que “a apocalíptica foi a mãe de toda a teologia cristã”¹⁹ e desencadeou nova rodada de debates.²⁰ E a “apocalíptica” foi termo e conceito central crucial para as perspectivas e os esquemas de J.L. Martyn e J.C. Beker nas suas interpretações de Paulo, o primeiro focalizando a cruz²¹ e o último a parusia. Mas em ambos os casos “apocalíptica” serviu mais como chave hermenêutica do que como enfoque na parusia em si mesma.²² O tema da (segunda) vinda de Cristo como tal continua a merecer pouco interesse nas obras especializadas sobre Paulo — possivelmente porque o embaraço de uma esperança equivocada iminente e do discurso de uma descida literal do céu (1Ts 4,16) continua a afligir os estudiosos cristãos.

O que dizer, então, da teologia de Paulo sobre este ponto? Sem esquecer que a segunda vinda faz parte de cenário escatológico mais amplo, nosso presente interesse escatológico determina que nos concentremos primariamente na parusia e seus aspectos concomitantes.

¹⁷Ver, p. ex., as resenhas de R.E. Sturm, “Defining the Word ‘Apocalyptic’: A Problem in Biblical Criticism”, in Marcus e Soards, orgs., *Apocalyptic* 17-48; e o tratamento um tanto autocomplacente de R.B. Matlock, *Unveiling the Apocalyptic Paul: Paul’s Interpreters and the Rhetoric of Criticism* (JSNTS 127; Sheffield: Sheffield Academic, 1996).

¹⁸Cf. a malsucedida tentativa de Baumgarten (*Paulus*) ao sustentar que Paulo “desescatologizou” a tradição apocalíptica.

¹⁹Käsemann, “Beginnings” 102.

²⁰Ver novamente n. 17.

²¹O foco da apocalíptica de Paulo não está na parusia de Cristo, mas na sua morte” (Martyn, “Apocalyptic Antinomies” [§6 n. 99] 420).

²²A tese de Martyn remonta ao seu artigo anterior (“Epistemology at the Turn of the Ages: 2 Corinthians 5.16”, in W.R. Farmer, et al. orgs., *Christian History and Interpretation*, J. Knox FS [Cambridge: Cambridge University, 1967] 269-87), em que encontra “uma inextricável conexão entre escatologia e epistemologia” (272) e redefine “apocalíptica” como um novo modo de conhecer, não *kata sarka* (“segundo a carne”) mas *kata stauron* (“segundo a cruz”). Ao contrário, para Beker é o tema apocalíptico do iminente triunfo de Deus que sozinho dá à teologia de Paulo sua coerência fundamental (assim particularmente *Paul* 143, 176-81); mas ver também §18 n. 18 abaixo.

§12.2 A esperança da parusia nas cartas aos Tessalonicenses

Nosso interesse, convém lembrar, não é reconstruir uma teologia de Paulo composta de elementos tirados igualmente de todas as cartas e com peso proporcional ao espaço alocado a tratados explícitos dos temas. Nosso interesse é, antes, traçar um quadro da teologia de Paulo na época em que escreveu Romanos, a posição mais madura da sua teologia. Todavia, neste caso o procedimento mais óbvio é começar por aquelas que geralmente são consideradas as cartas mais antigas de Paulo, 1 e 2Ts.²³ Pois é claro o fato de que o tema da parusia domina estas cartas como nenhuma das outras cartas de Paulo. Aqui surge, em especial, a questão se a teologia de Paulo não se reduz a nada mais que à sua teologização em ocasiões e questões particulares. Em outras palavras, é possível que o destaque antigo do tema distorça o quadro que emerge das cartas posteriores. E acima de tudo, temos que considerar a possibilidade de que na seqüência das cartas aos Tessalonicenses a teologia de Paulo mudou ou evoluiu na sua ênfase. Esperamos que essas questões se tornem mais claras à medida que prosseguirmos.

A preocupação com a esperança da parusia nas cartas aos Tessalonicenses certamente chama a atenção. O tema aparece em destaque desde o início. Paulo recorda aos tessalonicenses “como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro, e esperardes dos céus seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos: Jesus que nos livra da ira futura” (1Ts 1,9-10).²⁴ Logo são

²³Há amplo consenso de opinião de que 1Ts é a primeira das cartas de Paulo (ver, p. ex., Kümmel, *Introduction* 257). A autoria de 2Ts é muito discutida. Os especialistas estão divididos sobre se ela pode ser atribuída a Paulo ou deve ser considerada escrita por um discípulo posterior (comparar, p. ex., Kümmel 264-69 e Koester, *Introduction* 2.242-46). Em minha opinião, as diferenças de estilo e de ênfase teológica são de pouca monta em comparação com as que marcam as cartas paulinas tardias. Em particular, as diferenças entre 1Ts e 2Ts quanto ao nosso presente tema não são maiores que as mudanças de tática ou de ênfase que ocorrem em muitos debates e discussões. Paulo não deve ser julgado por medidas de coerência teórica. Um debate autêntico com pessoas de opiniões diferentes, ao mudarem as situações, inevitavelmente exigirá afirmações de ênfases diferentes.

²⁴Notar também 2,16 – “a ira veio sobre eles [os judeus da Judéia em particular] *eis telos* [em plenitude, completamente]”; ver Bruce, *1 and 2 Thessalonians* 48, e acima §2 n. 83; notar também J.M Court, “Paul and the Apocalyptic Pattern”, in Hooker, org., *Paul and Paulinism* 57-66. Tratar isso como comentário especificamente antijudaico é ignorar a impetuosidade da expectativa em relação “àqueles que não conhecem a Deus, e que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus” em 2Ts 1,8-9 (isto é, tanto gentios como judeus); ver acima §2.5 e n. 87; também a discussão em Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians* 227-28;

lembrados também da exortação que Paulo lhes deixou: “A viver de maneira digna de Deus, que vos chama ao seu reino e à sua glória” (2,12). Eles são a sua (de Paulo) “esperança, alegria, coroa de glória diante do Senhor Jesus na sua vinda (*parousia*)” (2,19). A oração de Paulo é que seus corações sejam confirmados “irrepreensíveis em santidade aos olhos de nosso Deus e Pai, por ocasião da vinda de nosso Senhor Jesus com todos os seus anjos” (3,13).²⁵

Atingimos o coração de 1Ts e provavelmente a razão principal para Paulo escrever, em 4,13-5,11. Aqui Paulo trata do que, evidentemente, se tornara problema grave pouco depois da sua partida de Tessalônica. Alguns crentes tessalonicenses haviam morrido. A implicação é que os outros crentes tessalonicenses receavam que os que haviam morrido estariam em desvantagem ou até seriam excluídos na *parusia* (4,15).²⁶ A resposta de Paulo oferece a declaração mais clara da sua fé quanto à *parusia*:

¹³Irmãos, não queremos que ignoreis o que se refere aos que jazem adormecidos, para não ficardes tristes como os outros que não têm esperança. ¹⁴Se cremos que Jesus morreu e ressuscitou, assim também os que adormeceram por Jesus Deus os levará com ele. ¹⁵Pois isto vos declaramos, segundo uma palavra do Senhor: que os vivos, os que ainda estivermos aqui para a vinda (*parousia*) do Senhor, não passaremos à frente dos que adormeceram. ¹⁶Porque o Senhor, ao sinal dado, à voz do arcanjo e ao som da trombeta divina, descerá do céu. E os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; ¹⁷em seguida, os vivos que estivermos lá, seremos arrebatados com eles nas nuvens para o encontro com o Senhor, nos ares. E assim, estaremos para sempre com o Senhor. ¹⁸Consolai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras.

e C.J. Schlueter, *Filling Up the Measure: Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2.14-16* (JSNTS 98; Sheffield: Sheffield Academic, 1994), particularmente caps. 8 e 9.

²⁵As imagens da *parusia* aqui e nas passagens subseqüentes provavelmente são as da visita de oficial ou governante de alto escalão a uma cidade, com o seu séquito, quando, na sua chegada, encontra-se com uma delegação de cidadãos líderes e escoltado para dentro da cidade (A. Oepke, *TDNT* 5.859-60; Bruce, *1 and 2 Thessalonians* 57). Ver também n. 53 abaixo. Plevnik, *Parousia* 6-10 mostra-se indevidamente crítico desta conclusão e não pergunta o que as imagens de Paulo naturalmente evocariam na mente dos seus leitores.

²⁶É difícil ser mais preciso; ver, p. ex., a resenha de interpretações em Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians* 164-66. Não há nenhum indício na carta de que o problema foi parcialmente causado porque Paulo havia ensinado uma escatologia realizada e agora sentiu a necessidade de corrigir “uma teologia da exaltação da glória presente” (discordando de C.L. Mearns, “Early Eschatological Development in Paul: The Evidence of 1 and 2 Thessalonians” (NTS 27 [1986-81] 137-57 [aqui 141])).

É desnecessário dizê-lo, esta descrição vívida do Senhor descendo do céu e recebendo ao seu encontro tanto os santos vivos como os ressuscitados²⁷ (incompletamente?), “arrebataados²⁸ sobre as nuvens²⁹, nos ares”, presumivelmente para acompanhá-lo à terra,³⁰ fascinou a imaginação cristã através dos séculos. Todavia, maior atenção deveria ser dada à imagem anterior: o ator principal é Deus, que “levará com ele [Jesus] aqueles que adormecerem por Jesus”.³¹ Como correlacionar as duas imagens é algo que permanece obscuro.³²

A “palavra do Senhor” leva imediatamente³³ à recordação da tradição de Jesus, de que “o dia do Senhor vem como ladrão noturno” (5, 2.4),³⁴ e depois à enfática exortação à vigilância — novamente ecoando um tema característico das parábolas de Jesus sobre a crise.³⁵ O desenvolvimento é notável pelo seu uso de imagens proféticas clássicas e o contraste apocalíptico: dores de parto, filhos da luz/das trevas, adormecidos/vigilantes, dia/noite, sóbrios/embriagados (5,3-8).³⁶

²⁷Aqui a voz ativa, “ressurgirão (*anastesontai*) primeiro” reflete a voz ativa não usual de 4,14 (Jesus “ressurgiu [*anestei*]”). A fórmula mais comum usa o passivo (“foi ressuscitado [*egerthei*]”; ver acima §7 n. 72); mas cf. Rm 14,9.

²⁸O verbo *harpazein* (“arrebatar ou tirar”) normalmente implica o uso de força (BAGD, *harpazo*), mas, evidentemente, tinha-se tornado termo regular para arrebatamento ao céu, tanto no pensamento judaico (Gn 5,24 LXX; *Apoc. Mos.* 37.3; *José e Aseneth* 12,8; *Apocalipse grego de Esdras* 5,7; 2Cor 12,2.4; Ap 12,5; cf. At 8,39; ver também A.W. Zwiép, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* [NovTSup 87; Leiden: Brill] cap. 2) como no pensamento grego (ver BAGD, *harpazo* 2b, e *nephele*).

²⁹A respeito das nuvens indicando modo de transporte celeste e procissão triunfal, ver particularmente Is 19,1; Ez 1,4-28; Dn 7,13; Mc 13,26p; 14,62p; At 1,9.11; Ap 1,7. Plevnik observa que as nuvens são mencionadas transportando os santos ressuscitados e vivos, não Cristo neste caso (*Parousia* 60-63). Sobre as outras imagens (o sinal de comando, a voz do arcanjo e a trombeta) ver Plevnik 45-60, 84-88.

³⁰Ver Bruce, *1 and 2 Thessalonians* 102-3, e novamente n. 25 acima.

³¹As duas frases “com ele” e “por Jesus” não devem ser tomadas com o verbo “há de levar” (como NRSV; REB também muda o sentido); ver Bruce, *1 e 2 Thessalonians* 97-98; diversamente Best, *1 e 2 Thessalonians* 188-89. O que significa morrer “por Jesus” (em vez de “em Cristo” — 4,16) também é incerto; ver abaixo §15.4c.

³²Sobre tensões semelhantes no fundo do pensamento apocalíptico ver A.F.J. Klijn, “1 Thessalonians 4.13-18 and Its Background in Apocalyptic Literature”, in Hooker, org., *Paul and Paulinism* 67-73 (aqui 69).

³³O *peri* de 5,1 indica um tópico mais afastado mas obviamente relacionado, presumivelmente também levantado pelos tessalonicenses para esclarecimento (cf. 4,9.13).

³⁴Este é um dos exemplos mais claros de uma tradição parenética (que Paulo transmite ao fundar uma nova igreja), cujos ecos de uma parábola distintiva de Jesus (Mt 24,43/Lc 12,39) se explicam melhor se Paulo lhes repetir a parábola como parte da sua tradição fundacional de Jesus. Ver também acima §8.3 e abaixo §23.5.

³⁵Mt 24,42-43; 25,13; Mc 13,34-37; Lc 12,37. Também Mc 14,34-38p.

³⁶Sobre as imagens ver novamente Plevnik, *Parousia* 105-6, 108-10; Dunn, *Romans* 786-88 (sobre o paralelo Rm 13,11-12).

O clímax é a garantia de que “Deus não nos destinou para a ira, mas sim para alcançarmos a salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo, que morreu por nós, a fim de que nós, na vigília ou no sono, vivamos em união com ele” (5,9-10). Ao lerem (ou ouvirem) a bênção final, eles não poderão esquecer facilmente o motivo principal da carta: “o Deus da paz vos conceda santidade perfeita e que vosso ser inteiro, o Espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da vinda de nosso Senhor Jesus Cristo. Quem vos chamou é fiel, e é ele que agirá” (5,23-24).

A evidência de 2Ts confirma a importância da cristologia da parusia nesse estágio da teologização de Paulo. Ainda mais rapidamente do que na primeira carta, o assunto é logo abordado em uma das mais vigorosas afirmações de Paulo sobre o tema (2Ts 1,7-10). Os tessalonicenses receberão descanso do seu sofrimento presente,

⁷na revelação (*apokalypsei*) do Senhor Jesus vindo do céu com os anjos do seu poder, ⁸no meio de uma chama ardente. Ele punirá os que não conhecem a Deus e os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus. ⁹Eles sofrerão a pena da destruição eterna e da exclusão da presença do Senhor e do esplendor da sua majestade, ¹⁰quando ele vier, naquele dia, para ser glorificado entre os seus santos e para ser admirado entre todos os que creram, porque acreditastes em nosso testemunho.

Tal como no caso de 1Ts, a carta foi ocasionada por crise particular. Naquela foi o problema de eventos não esperados antes da parusia. Aqui é o problema de expectativa exacerbada, de entusiasmo escatológico superaquecido. Os tessalonicenses foram levados a crer “que o dia do Senhor veio”, que já estava presente (2,2).³⁷ A resposta de Paulo foi refrear o fogo do entusiasmo, insistindo em que eventos cruciais ainda deviam intervir antes do fim (2,3-12):

³Esse dia não virá antes que primeiro venha a rebelião, antes que seja revelado (*apokalypthe*) o homem ímpio, o filho da perdição.

⁴Ele se opõe e se levanta contra tudo o que se chama Deus ou seja

³⁷A formulação de Paulo, “nem pelo espírito [elocução inspirada pelo], nem por palavra, nem por carta...” (2,2) refere-se a uma agitação contínua, com várias comunicações contribuindo para a confusão. Sobre este texto difícil, ver particularmente Jewett, *Thessalonian Correspondence* 97-100. Jewett abandonou a sua descrição anterior dos tessalonicenses em termos de “radicalismo entusiástico” (142-47,161-78). “O dia do Senhor” aqui provavelmente denota o breve período final que culmina na vinda de Cristo, de modo que ainda estava envolvido um elemento de expectativa iminente.

objeto de culto, chegando a sentar-se no templo de Deus, e querendo passar por Deus... ⁶e sabeis o que agora ainda o retém, para aparecer (*apokalyphtenai*) só a seu tempo. ⁷Pois o mistério (*mysterion*) da impiedade já age; só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém. ⁸Então aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor Jesus eliminará com o sopro da sua boca, e destruirá no aparecimento da sua vinda (*parousia*), ⁹cuja vinda (*parousia*) é pela atividade de Satanás, em toda sorte de milagres, sinais e prodígios falsos, ¹⁰e com todas as seduções da injustiça, para os que se perdem, porque não acolheram o amor da verdade a fim de serem salvos. ¹¹É por isso que Deus lhes manda o poder da sedução, para acreditarem na mentira, ¹²e serem condenados todos os que não creram na verdade, mas antes consentiram na injustiça.

Depois desse quadro impressionante, o restante da carta é uma espécie de anticlímax, feito de temas desconexos e (ao contrário de 1Ts) sem outras referências ao tema.

Esta forte ênfase na escatologia e seu caráter particular levanta muitas questões. Aqui nos concentraremos nos aspectos cristológicos.

Primeiro, com tal evidência é difícil evitar uma conclusão óbvia: que Paulo dera destaque ao tema da parusia de Cristo durante sua pregação em Tessalônica (1Ts 1,10). Digno de nota é também o fato de que ele continuou a reiterar essa ênfase no decorrer da primeira carta e não hesitou em desenvolvê-la na segunda. Devemos, então, deduzir que esse era um aspecto eminente de toda a pregação e ensinamento missionário de Paulo, pelo menos nas primeiras fases do seu trabalho missionário? Não necessariamente. Gálatas refere-se à pregação que precedeu a de Tessalônica, e uma parusia iminente teria sido motivação poderosa para levar as igrejas da Galácia “à submissão”. Mas, como veremos, de todas as grandes cartas de Paulo, Gálatas parece a menos interessada no tema. Por outro lado, as cartas às cidades geograficamente mais próximas de Tessalônica contêm os paralelos mais próximos à ênfase de 1Ts. Tanto 1Ts como Fl falam do “dia do Cristo/Senhor”³⁸ e ambas falam dos crentes “aguardando ou esperando” a volta de Jesus “do céu”.³⁹ 1Cor é a única outra carta que mostra solidamente que o assunto tinha um lugar de importância na teologia de Paulo. E a fala em 2Cor 3,14-15 e 4,3-4 acer-

³⁸1Ts 5,2; Fl 1,6.10; 2,16.

³⁹1Ts 1,10; Fl 3,20.

ca das mentes veladas (por Deus) e “daqueles que se perdem”, impedidos por outro ser celeste de verem a verdade é uma das bem poucas passagens no restante de Paulo que começa a abordar o duro pessimismo de 2Ts 2,9-12.⁴⁰

Portanto, temos que considerar a possibilidade de que o tema da segunda vinda de Cristo ocupava lugar destacado na pregação de Paulo durante a primeira fase da sua missão na área do mar Egeu. Não foi objeto de especial atenção dos filipenses, mas acontecimentos em Tessalônica (a morte prematura de alguns dos convertidos de Paulo), evidentemente, colocou-o no primeiro plano ali, e Paulo respondeu sem retratar ou qualificar o que dissera. Mas a carta só conseguiu alimentar o fogo da expectativa iminente,⁴¹ e Paulo respondeu com exposição ainda mais direta sobre a expectativa escatológica, mas desta vez qualificada no que tange à iminência do dia do Senhor. Como, muito provavelmente, as cartas foram escritas durante a primeira fase da associação de Paulo com Corinto, não surpreende que 1Cor em particular reflita alguma coisa dessa preocupação.

Em segundo lugar, dificilmente podemos deixar de notar as características notavelmente distintas das duas cartas. O que distingue a primeira é a “palavra do Senhor” (1Ts 4,15). A seção central da carta efetivamente gira em torno dela. Embora muitos continuem a supor que Paulo aqui usa algumas palavras da tradição de Jesus,⁴² isso dificilmente pode oferecer a explicação completa. A linguagem é característica da reflexão escatológica cristã primitiva à luz da exaltação de Cristo como “Senhor”.⁴³ E a “palavra” está intimamente relacionada com o problema de Tessalônica, refletindo mais ou menos a preocupação desta comunidade: que aqueles que haviam morrido seriam deixados para trás na parusia em relação aos que ainda estivessem vivos.⁴⁴

⁴⁰Mas cf. também Rm 9,19-23 e 11,7-10.

⁴¹Ver n. 37 acima.

⁴²Ver, p. ex., os citados por Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians* 170.

⁴³“A vinda do Senhor” – ver abaixo n. 57. A imagem “dormindo” com referência àqueles que morreram era familiar no pensamento judaico como também no grego (ver, p. ex., R. Bultmann, *TDNT* 3.14 n. 60). No NT ver 1Cor 7,39; 11,30; 15,6.18.20.51; também Mt 27,52; At 7,60; 13,36. Mas é notável a constatação de que o NT não usa esta imagem referindo-se à morte de Jesus.

⁴⁴Estou entre os primeiros a querer reconhecer alusões à tradição de Jesus, mas o fato de que a linguagem está mais próxima da situação dos tessalonicenses do que de qualquer coisa na tradição de Jesus deve receber mais peso. Naturalmente, é perfeitamente possível que uma palavra profética possa retomar e elaborar um elemento anterior, menos específico da tradição de Jesus. Ver também abaixo n. 47.

Assim, é mais provável que a “palavra do Senhor” fosse expressão ou profecia inspirada dada a Paulo (privadamente ou na assembléia cristã, talvez com base na tradição anterior de Jesus) quando, orando, meditava sobre a aflição dos tessalonicenses.⁴⁵ Também é muito provável que os vv. 16-17 fizessem parte de uma palavra profética. O texto continua ecoando a preocupação dos tessalonicenses (4,17a), as imagens são as de uma exaltação visionária (“arrebataado nas nuvens” — 4,17b) e 4,18 se refere a 4,15-17 como um todo.⁴⁶ Neste caso é de algum interesse notar que Paulo se contentou simplesmente com passar a “palavra do Senhor” sem qualquer outro comentário. Com algum contraste, é sobre a imagem do dia do Senhor vindo “como ladrão noturno” (5,2 — provavelmente, refletindo uma tradição conhecida de Jesus) que Paulo se baseia na exortação seguinte (5,1-11).⁴⁷

Em todo caso, devemos notar que a “palavra de Deus” era muito específica e voltada para uma situação específica da igreja tessalônica. Isso poderia ajudar a explicar por que Paulo não retoma nem a ela alude⁴⁸ nas suas cartas posteriores.

Em terceiro lugar, dois aspectos dignos de nota das duas passagens principais de 2Ts são seu caráter visionário vívido e sua dura nota da vingança.⁴⁹ Nada nas cartas paulinas se aproxima mais do gênero apocalíptico.⁵⁰ É característico dessa literatura ter sido escri-

⁴⁵Ver, p. ex., Best, *Thessalonians* 189-93; Plevnik, *Parousia* 78-81, 90-94; outros em meu *Jesus and the Spirit* 418 n. 154, e Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians* 170. Talvez seja o desconhecimento do fenômeno do oráculo profético (inspirado) que tornou isso menos óbvio ou atraente como opção para tantos comentadores. Mas nem Paulo nem os tessalonicenses desconheciam a experiência da profecia (notar particularmente 1Ts 5,19-22; ver abaixo §21.5c). Convém lembrar, ainda, que muito provavelmente a carta foi escrita de Corinto, onde os fenômenos carismáticos, incluindo palavras de sabedoria e profecias, faziam parte do culto regular (1Cor 12,8-10; cap.14; em 1,7 notar a íntima associação dos ricos dons espirituais com a espera da revelação do Senhor Jesus Cristo).

⁴⁶Alternativamente, 4,16-17 também podia ser elaboração do próprio Paulo de um oráculo inspirado anterior, embora, se a palavra completa foi efetivamente proferida durante o culto da igreja de Corinto, seja difícil dizer o que era inspirado e o que foi um comentário exultante.

⁴⁷D. Wenham tenta demonstrar a existência de um discurso escatológico pré-sinótico que circulava nas primitivas igrejas e que Paulo poderia ter usado (*Gospel Perspectives 4: The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* [Sheffield: JSOT, 1984]; mais qualificação no seu *Paul* (§8 n. 1) 305-28 (328 n. 89).

⁴⁸Possivelmente, na referência à trombeta em 1Cor 15,52. Mas o soar de uma trombeta em teofanias e na proclamação do fim era um aspecto estabelecido das imagens judaicas; ver, particularmente, G. Friedrich, *TDNT* 7.80, 84.86-88.

⁴⁹A “vingança” de Deus é, naturalmente, uma idéia estabelecida na escatologia judaica (ver, particularmente, Is 59,17-18; e também meu *Romans* 749-50).

⁵⁰Cf. Jewett, *Thessalonian Correspondence* 168; Krentz, “Through a Lens” (acima §1 n. 64).

ta em época de crise e perseguição,⁵¹ e de apresentar suas esperanças e temores, seus ressentimentos e antagonismos em simbolismos inflados, com a certeza da justificação e vingança de Deus. Assim, observamos aqui o uso repetido da linguagem da “revelação” (1,7; 2,3.6), a fala acerca de “mistério” (2,7),⁵² a visão do Senhor vindo com seus anjos,⁵³ a tribulação e oposição final incorporadas num poderoso ser individual⁵⁴ e o desenlace culminante que traz a vingança e o merecido castigo aos inimigos.⁵⁵

Em outras palavras, em 2Ts Paulo fala com a voz de visionário apocalíptico. A linguagem é exagerada e os sentimentos que expressa e provoca são vigorosos, refletindo frustrações e desejos semelhantes do passado. Como acontece com tantas imagens apocalípticas, envolve um elemento de grotesco e evoca algo da atmosfera de um quadro de Hieronymus Bosch. Dizer isso não é de maneira alguma sugerir que tais passagens podem ser descartadas ou desconsideradas. É simplesmente dizer que é preciso reconhecer a sua natureza própria, bem como a medida na qual o seu meio literário moldou a mensagem que transmitem.⁵⁶ Mas também se deve observar que a inte-

⁵¹Ver, p. ex., J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination* (New York: Crossroads, 1984) 31; L.L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire* (New York/Oxford: Oxford University, 1990) 25-26; mas notar também a qualificação do próprio Thompson da sua generalização (particularmente 175-76). Não quero dizer que “apocalíptica” e “escatologia” devem ser usadas como sinônimos (ver meu *Unity* 310).

⁵²A revelação do “mistério” era uma característica dos escritos e da perspectiva apocalíptica desde Daniel (Dn 2,18-19.27-30; ver também, p. ex., 1 QS 3.23; 4.18; 1 Qp Hab 7.5; 1 Q 27; 1 *Enoc* 103.2; 106.19; 2 *Enoc* 24.3; 4 *Esdras* 10.38; 14.5; Ap 10.7). Ver ainda R.E. Brown, *The Semitic Background of the Term “Mystery” in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1968); e abaixo §19 n. 132. Sobre “o mistério da impiedade” (2,7), cf. particularmente Sl 88,23 LXX (“filha da impiedade”) e 1 Q 27 1.2, um fragmento que contém a frase “o mistério do pecado”; também “o homem das mentiras” em 1 Qp Hab 2.1-2 e 9.11.

⁵³Sobre o séquito celeste nas teofanias ver Dt 32,2; Sl 68,17; Dn 7,10; 1 *Enoc* 1.9 (citado em Jd 14-15). Pode ser intencional um eco de Zc 14,5. Ver também n. 25 acima.

⁵⁴Vários protótipos podem vir à mente: Antíoco IV (2,4a ecoa Dn 11,36-37), o rei de Tiro (2,4b ecoa Ez 28,2), o rei de Babilônia (Is 14,4-20), e Pompeu, o conquistador da Judéia em 63 a.C. (*Salmos de Salomão* 17.11 – “o ímpio”). A tentativa de Calígula de mandar erigir a sua estátua no templo de Jerusalém (40 d.C.) poderia ser uma lembrança recente (Bruce, 1 and 2 *Thessalonians* 168-69). A enganosa atratividade desta figura do anticristo era um tema da escatologia cristã primitiva (Mc 13,22/Mt 24,24; Ap 13, particularmente vv. 13-14). Cf. a discussão mais antiga de Vos, *Escatology* cap. 5.

⁵⁵A impetuosidade da expectativa do julgamento é característica de uma época mais violenta; cf., p. ex., Sl 76,6; Is 2,19-21; Mt 25,41.46. Is 66,15-16 (julgamento executado “com chamas de fogo”) pode estar refletido em 2Ts 1,8. Com certeza 2,8 reflete Is 11,4 (“com o sopro dos seus lábios ele [o messias davídico] matará o iníquo”).

⁵⁶Cf. particularmente Ridderbos, *Paul* 520-521; ainda que a imagem também deixe

gração dessas passagens na teologia global de Paulo será tão difícil como a integração do Apocalipse de João na teologia global do NT. Ao mesmo tempo o fato de que em parte alguma Paulo volta a tais imagens nas suas cartas posteriores pode sugerir que o Apóstolo, contentando-se com usá-las ocasionalmente, não as considerava aspecto constante do seu evangelho e da sua teologia.

§12.3 O papel de Cristo nos eventos finais nas cartas posteriores

Em contraste com as cartas aos Tessalonicenses, as cartas posteriores de Paulo não têm muita coisa a dizer, pelo menos explicitamente, sobre a segunda vinda de Cristo. Os dados podem ser reunidos facilmente. Das sete referências à *parousia* (“vinda”) de Cristo seis ocorrem em 1 e 2Ts⁵⁷ e apenas uma em outro lugar: 1Cor 15,23, referindo-se à seqüência de ressurreições, “Cristo como primícias, depois os que pertencem a Cristo, por ocasião da sua *parousia*”.

Mas 1Cor, a única outra carta em que o tema é eminente, tem outras quatro referências. Na ação de graças inicial Paulo lembra aos coríntios a riqueza do seu dom espiritual “a vós que esperais a revelação (*apokalypsin*) de nosso Senhor Jesus Cristo, que também vos fortalecerá até o fim, para que sejais irrepreensíveis no dia de nosso Senhor Jesus Cristo” (1,7-8). Na referência mais completa (4,4-5) Paulo adverte contra o julgamento precipitado:

“⁴É o Senhor que me julga. ⁵Por conseguinte, não julgueis prematuramente, antes que venha o Senhor, que porá às claras o que está oculto nas trevas e manifestará os desígnios dos corações. Então cada um receberá de Deus o louvor que lhe for devido.

Também devem ser considerados 11,26, a nota de Paulo acrescentada à sua descrição da ceia do Senhor: “todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha”, e a invocação final da carta: “*Maranatha* (Nosso Senhor, vem!) (16,22).

Em outros lugares a colheita é mais magra. Em Romanos, a exposição teológica de Paulo mais plenamente elaborada, a *parusia* é explicitamente mencionada apenas uma vez. E não como o clímax

dúvida se a expectativa de Paulo deve ser enfocada muito restritamente no “homem da impiedade” (515-19).

⁵⁷1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Ts 2,1.8.

da sua afirmação acerca da confiança cristã (Rm 8,31-39); ali é a idéia da intercessão contínua de Cristo no céu em favor dos seus que serve como tal clímax (8,34). Mas como o clímax da sua esperança da salvação final de Israel (11,26-27):⁵⁸

²⁶E assim todo Israel será salvo, conforme está escrito:
de Sião virá o libertador
e afastará as iniquidades de Jacó.

²⁷E esta será a minha aliança com eles,
quando eu tirar seus pecados.

A ligeira modificação do texto (“de Sião”),⁵⁹ presumivelmente, indica a constante suposição de que Jerusalém seria o foco do clímax escatológico (cf. 2Ts 2,4.8). Mas, concebivelmente, Paulo poderia ter tido em mente a Jerusalém Celeste (cf. Gl 4,26), isto é, uma descida direta do céu (1Ts 4,16) e não via Jerusalém.

Não há referências explícitas à parusia em 2Cor ou em Gálatas. Mas em Filipenses há uma rara indicação de como Paulo unia diferentes elementos na sua expectativa — Fl 3,20-21:

²⁰Nossa cidadania é no céu, de onde também esperamos ansiosamente como salvador, o Senhor Jesus Cristo, ²¹que transfigurará nosso corpo humilhado, conformando-o a seu corpo glorioso, pela força que lhe dá poder de submeter a si todas as coisas.

Aqui temos três motivos — nova vinda, ressurreição final modelada segundo a de Cristo, e o reino de Cristo na glória⁶⁰ — claramente relacionados somente aqui nas cartas paulinas.

Finalmente, em Cl 3,3-4 temos a referência igualmente incomum à “revelação” (final) de Cristo como revelação em glória: “...Vossa vida está escondida (*kekryptai*) com o Cristo em Deus. Quando Cristo, que é nossa vida, se manifestar (*phanerothe*), então vós também com ele sereis manifestados em glória”.⁶¹ O uso do tradicional contraste

⁵⁸A citação é misturada, sendo as três primeiras linhas de Is 59,20-21, a quarta provavelmente de Is 27,9. Mas também há ecos de outros temas escriturísticos, particularmente de Jr 31,33-34. Ver também meu *Romans* 682-84 e abaixo §19 n. 138 e 140.

⁵⁹O TM lê “a Sião” e a LXX “por causa de Sião”.

⁶⁰Podemos observar que Fl 3,21 é a única alusão do NT ao Sl 8,6 que é independente do Sl 110,1 (ver acima §10.4c).

⁶¹Ao falar de “revelação” final, Paulo geralmente prefere *apokalypto* (“revelar” — Rm 8,18; 1Cor 3,13; 2Ts 2,3.6.8; também *apokalypsis* — Rm 2,5; 8,19; 1Cor 1,7; 2Ts 1,7). Mas o seu sinônimo próximo, *phaneroo*, é usado nesse contexto em outros lugares na tradição

apocalíptico de algo até então oculto, a ser revelado agora, forma um parêntese com a idéia do “mistério escondido (*apokekrymmenon*) desde os séculos e desde as gerações... agora revelado (*ephanerother*) aos seus santos... que é Cristo em vós, a esperança da glória” (1,26-27). Apesar da opinião mais comum de que Colossenses revela perda da escatologia futura,⁶² estas duas passagens mostram mais claramente do que qualquer outra de Paulo que a segunda vinda se equipara e completa a significação da primeira. A revelação que para Paulo em particular distinguia o primeiro aparecimento de Cristo (a manifestação do mistério antigo)⁶³ só alcança sua plenitude no segundo aparecimento de Cristo.⁶⁴

Naturalmente, a análise não deve enfocar exclusivamente as referências explícitas à *parousia* ou “aparecimento” de Cristo. A *parousia*, pode-se afirmar, faz parte do complexo de motivos, cada um dos quais pode evocar o todo.⁶⁵ Em Romanos, em particular, está presumivelmente implícita no discurso sobre o julgamento “por meio de Cristo Jesus” (2,16). Também nas duas expressões da esperança “quanto mais agora” que “tendo sido justificados pelo seu sangue, seremos por ele salvos da ira”; “tendo sido reconciliados [com Deus pela morte do seu Filho], seremos salvos pela sua vida” (Rm 5,9-10). Sem dúvida, a esperança da *parusia* está igualmente implícita em 8,19-21, na fala sobre a “revelação dos filhos de Deus” e o futuro libertado “para a liberdade da glória dos filhos de Deus” (8,29-30). Também quando fala de “nossa salvação mais próxima do que quando abraçamos a fé” (13,11), com a exortação correlativa “deixemos as obras das trevas” e “vesti-vos do Senhor Jesus Cristo” (13,12-14). E novamente na confiança de que “o Deus da paz não tardará a esmagar Satanás debaixo de vossos pés” (16,20).⁶⁶ Também não devemos

cristã primitiva (1Pd 5,4; 1Jo 2,28; 3,2; o substantivo equivalente não é *phanerosis* mas *epiphaneia* – ver n. 64 abaixo). Ver também meu *Colossians* 207-8.

⁶²Ver os citados no meu *Colossians* 201 n. 1.

⁶³Para Paulo o mistério que Cristo revelou focalizava o plano eterno de Deus para levar os gentios a participarem igualmente com os judeus do desígnio salvífico de Deus (ver mais no meu *Colossians* 121-23; e acima n. 52).

⁶⁴Posteriormente, nas pastorais, é o conceito de um “aparecimento” (*epiphaneia*) final e não de uma segunda *parusia*, o que predomina (1Tm 6,14; 2Tm 1,10; 4,1.8; Tt 2,13; já 2Ts 2,8).

⁶⁵A referência em 1Cor 11,26 (e 16,22) também sugere que a vinda do Senhor foi tema regular no culto. Ver também n. 86 abaixo.

⁶⁶Cf. 2Ts 2,8. O motivo da dominação ou derrota final do mal é forte característica da expectativa escatológica judaica (ver, p. ex., *Jub.* 5.6; 10.7,11; 23.29; *1 Enoc* 10.4, 11-12; 13.1-2 etc.; ver mais em meu *Romans* 905).

esquecer que em Paulo “o dia do Senhor” foi tomado do “dia de Javé” e que Deus evidentemente decidiu compartilhar seu julgamento com o Senhor Jesus.⁶⁷

Mas o que é digno de nota é que Paulo na maioria dos casos parece ter desejado deixar os diferentes aspectos da sua esperança escatológica sem correlacionamento. Em Romanos, Cristo aparece no discurso sobre o juízo final só na passagem um tanto enigmática de Rm 2,16: julgamento por Deus “de acordo com meu evangelho por Cristo Jesus”.⁶⁸ Em Rm 8 a não menção da parusia de Cristo como um aspecto fundamental do clímax no processo da salvação permanece surpreendente. E permanece aberta a questão se a fala a respeito da intercessão de Cristo em 8,34 é elemento aleatório tirado da idéia judaica de espíritos-anjos intercessores (cf. 8,26),⁶⁹ ou a ponta de um motivo submerso maior que no NT só emerge à superfície em Hebreus.⁷⁰

1Cor 4,4-5 integra a segunda vinda e o juízo final. Mas em 1Cor 15 o Cristo ressuscitado é simplesmente o modelo da ressurreição final. Não se faz nenhuma tentativa para indicar como a parusia se enquadra no cenário de 15,24-28, presumivelmente anterior à submissão do último inimigo, a morte, por Cristo, e sua própria submissão a Deus. E não se dá nenhuma explicação clara do papel do último Adão na transformação final (15,47-57), a não ser que este seja indicado no seu papel como “Espírito que dá vida” (15,45),⁷¹ ou esteja implícito na referência à “última trombeta” (cf. 1Ts 4,16) ou haja alusão a ele na ação de graças final a “Deus que nos dá a vitória por nosso Senhor Jesus Cristo” (15,57).

Em 2Cor, a seção escatológica principal (2Cor 4,7-5,10) inclui a descrição do processo de salvação-transformação com duas referências intrigantes (4,14 e 5,10). Em 4,14 afirma-se a esperança de que Deus “que ressuscitou o Senhor Jesus ressuscitará também a nós com Jesus e nos apresentará ao lado dele juntamente convosco”. Aqui novamente a futura participação na ressurreição de Cristo completará o que começou na ressurreição de Cristo. Mas estaria o pensa-

⁶⁷Ver Vos, *Eschatology* 79-80 e acima §10.5a.

⁶⁸Ver novamente §10.5a acima.

⁶⁹P. ex., Jó 33,23-36; Tb 12,15; 1 *Enoc* 9.3; 15.2; 99.3; 104.1; *T. Levi* 3.5; 5.6-7; *T. Dan* 6.2; ver também J. Behm, *TDNT*: 5.810-11 e meu *Romans* 478.

⁷⁰Hb 7,25 (usando o mesmo verbo); mas ver também 4,16; 6,20; 7,19; 9,24; 10,19-22.

⁷¹Cf. Fee, *1 Corinthians* 789; mas comparar Rm 8,11 com Fl 3,21.

mento em Cristo “envolvido” de alguma outra maneira? Alguns pensam que a “apresentação” é por Deus na corte de Cristo ou no tribunal de Cristo (5,10). Isso seria um aspecto único na teologia de Paulo, embora coerente com a idéia de Deus submetendo todas as coisas a Cristo.⁷² Mas a idéia poderia ser, antes, a de Deus apresentando os troféus do seu plano salvífico (completado na ressurreição) à sua (própria) corte celeste.⁷³

Em Gálatas a omissão de qualquer referência à vinda e ao julgamento de Cristo também é surpreendente, dado o caráter apocalíptico da referência inicial ao resgate “do presente mundo mau” (1,4), a referência à “nova criatura” (6,15) e as exortações finais sobre a retribuição escatológica (6,7-9). E a carta aos Filipenses,⁷⁴ mais explícita, conclui com o abrupto e enigmático “O Senhor está próximo” (4,5), deixando incerto se se trata de proximidade temporal ou espacial, ou ambas.

O quadro que emergiu do corpo principal das cartas paulinas constitui-se, portanto, de pequenos pedaços e fragmentos. O tema mais claro é o do reino de Cristo resultante da sua ressurreição-exaltação.⁷⁵ Somente em uma passagem Paulo alude à idéia da intercessão de Cristo (Rm 8,34). O reino (e a intercessão) presumivelmente continuará até que o senhorio de Cristo esteja completo. A morte ainda precisa ser finalmente derrotada (1Cor 15,26). Satanás ainda precisa ser (finalmente) esmagado (Rm 16,20). Os crentes deverão “herdar o reino de Deus”⁷⁶ e ser finalmente “apresentados”.⁷⁷ Toda a criação ainda deverá dar a aclamação final a Jesus como Senhor (Fl 2,11). Em algum momento Jesus voltará — “o dia do Senhor”⁷⁸ como libertador — do quê? — “para afastar as impiedades de Jacó” (Rm 11,26). Para transformar e conformar os corpos dos crentes ao seu

⁷²Ver acima §10.4c sobre o uso do SI 110,1 e SI 8,6; também Cl 2,15.

⁷³Ver discussão em Furnish, *2 Corinthians* 259. O motivo da “apresentação” em Paulo permanece curiosamente ambíguo. Em Rm 14,10 a “apresentação” é perante o tribunal de Deus. Em 2Cor 11,2 a intenção de Paulo era “apresentar [seus convertidos] como uma virgem a Cristo”. Em Cl 1,22 a gramática é obscura, mas o paralelo com Ef 1,4 sugere a apresentação por Cristo perante si mesmo (assim explicitamente em Ef 5,27). Mas em Cl 1,28 a idéia é a dos missionários cristãos apresentando seus convertidos “em Cristo” (a Deus?).

⁷⁴Fl 1,6; 2,16; 3,20-21.

⁷⁵Ver acima §10.4a.

⁷⁶1Cor 6,9-10; 15,50; Gl 5,21; cf. 1Ts 2,12; 2Ts 1,5; Ef 5,5; 2Tm 4,1.8.

⁷⁷Rm 14,10; 2Cor 4,14; 11,2; Cl 1,22-28; Ef 5,27.

⁷⁸Rm 2,16; 1Cor 1,8; 5,5; 2Cor 1,14; Fl 1,6.10; 2,16; 1Ts 5,2; 2Ts 2,2; ver também Plevnik, *Parousia* 11-39.

próprio (Fl 3,20-21). Para realizar o julgamento final.⁷⁹ E então presumivelmente o grande final será passagem do reino a Deus e a sujeição do próprio Cristo a Deus, de modo que Deus será tudo em todos (1Cor 15,24.28).

Portanto, os elementos da esperança e da expectativa de Paulo são suficientemente claros. O que permanece obscuro é como correlacioná-los todos entre si, porque o caráter apocalíptico das cartas aos Tessalonicenses aparece relativamente isolado e porque Paulo não expôs sua teologia sobre este ponto com mais coerência nas cartas posteriores, em especial na carta aos Romanos, mais cuidadosamente elaborada. Qual foi a sua teologia madura acerca da segunda vinda de Cristo? Isso nos leva de volta ao velho enigma, a demora da parusia, a conclusão de que de fato modificou a sua escatologia com o passar dos anos.

§12.4 *Demora da parusia*

A sugestão de que a demora da parusia foi fator significativo no desenvolvimento da teologia de Paulo tem boa medida de plausibilidade. Por um lado, isso se coaduna com o quadro que emergiu acima — isto é, de uma ênfase inicial na volta iminente do Senhor (1 e 2Ts), com apenas uma referência mais breve à parusia posteriormente. À luz da aflição e da confusão causada por essa doutrina entre os crentes tessalonicenses, Paulo poderia ter-se “retraído” acerca desse assunto na pregação, ensinamento e escrita posteriores. E de outro lado, é possível observar algum desenvolvimento nas expectativas pessoais do próprio Paulo. Basta comparar o “nós que estamos vivos” de 1Ts 4,15⁸⁰ com a expectativa ou esperança da partida (na morte) em Fl 1,19-23.⁸¹ Quando Paulo ficou mais velho e dado o caráter ardoroso da sua vida (2Cor 11,23-27), a intervenção da sua morte antes da vinda do Senhor deve ter-se tornado fator cada vez mais pertinente no seu pensamento quanto ao futuro.

⁷⁹1Cor 4,4-5; 2Cor 5-10.

⁸⁰Também 1Cor 15,51-52.

⁸¹Em uma das hipóteses mais famosas, C.H. Dodd sugeriu que a perspectiva de Paulo foi mudada pela grave crise que sofreu entre a redação de 1Cor e 2Cor, mencionada em 2Cor 1,8-10 (“Mind of Paul” 109-18). Ver também Buck e Taylor, *Saint Paul* cap. 14. Consequentemente, p. ex., em 2Cor 4,14 Paulo agora parece incluir-se a si mesmo entre os que terão morrido e serão ressuscitados no fim. Mas não se deve dar peso excessivo ao “nós” de todas essas passagens; seria tão natural para Paulo identificar-se com os que tinham morrido como com os que ainda estavam vivos.

Todavia, esta leitura das cartas paulinas tem um grave defeito. Pode exagerar a importância das cartas aos Tessalonicenses, mas também pode exagerar o relativo silêncio posterior acerca da parusia. Em outras palavras, essa leitura pode estar dando peso menor aos fatores circunstanciais que determinaram as ênfases das diferentes cartas.⁸² Conforme vimos, foi a reação específica dos crentes tessalonicenses à pregação original de Paulo sobre a parusia, e as circunstâncias particulares de mortes inesperadas e de um entusiasmo superaquecido que provocaram as ênfases de 1 e 2Ts. Por outro lado, o fato de que Paulo disse tão pouco posteriormente sobre o tema no mínimo indica que os problemas das outras igrejas, que o estimularam a escrever as outras cartas, eram bem diferentes. A respeito desse ponto nem as suas primeiras cartas nem as posteriores podem ser tratadas como exposições universais sobre a expectativa escatológica de Paulo. Como o primeiro aspecto pode exigir atenuação à luz das circunstâncias, o segundo pode ter de ser reforçado à luz das circunstâncias diferentes.⁸³

Na verdade, há notável constância quanto à iminência da expectativa nas cartas incontestadas de Paulo.⁸⁴ O sentido de “ansiosa expectativa” (*apekdechomai*) do desfecho final é tão vivo nas cartas posteriores quanto nas primeiras.⁸⁵ Ele conclui a 1Cor ecoando a invocação aramaica “Nosso Senhor, vem” (1Cor 16,22) da forma que sugere que ela era bem estabelecida nas igrejas paulinas de língua grega.⁸⁶ Anteriormente na mesma carta, em sentenças um tanto enigmáticas, Paulo diz que “o tempo se fez curto”⁸⁷ e que “a figura deste mundo passa” (7,29.31). Se pensasse no “tempo” como ainda muito longo ou na passagem da figura do mundo como processo longo, dificilmente poderia ter tirado o corolário de que agora devem ser desconsiderados os vínculos terrenos (7,29-31).⁸⁸ Coisa semelhante se deve dizer em relação às afirmações de Rm 13,11-12 de que “nossa

⁸²Ver particularmente Moule, “Influence of Circumstances” e acima §1 n. 69.

⁸³Também é necessário lembrar que “a tensão entre expectativa próxima e acomodação à demora na realização da esperança” é característica da escatologia bíblica (C.L. Holman, *Till Jesus Comes: Origins of Christian Apocalyptic Expectation* [Peabody: Hendrickson, 1996]).

⁸⁴Assim também Plevnik, *Parousia* 158-60, 276-81.

⁸⁵Gl 5,5; 1Cor 1,7; Rm 8,19.23.25; Fl 3,20.

⁸⁶Notar também como a fórmula é repetida em Ap 22,20 e *Didaqué* 10,6.

⁸⁷Ver abaixo §24 n. 95.

⁸⁸Ver mais em §24.5 abaixo.

salvação está mais próxima agora do que quando abraçamos a fé” e que “a noite avançou e o dia se aproxima”. Também aqui é difícil ignorar a nuance da iminência intensificada, particularmente no uso do comparativo no v. 11 (“mais próxima”) e do aoristo no v. 12 (“avançou” = está bem avançada).⁸⁹ Tampouco se deve apressadamente desvalorizar a confiança de que “o Deus da paz *rapidamente* (*en tachei*) esmagará Satanás debaixo de vossos pés” (16,20).⁹⁰ Até em Fl 4,5 Paulo ainda pode dar como motivação para uma conduta confiante a certeza de “o Senhor está próximo”, onde seria injustificadamente arbitrário excluir uma nota de iminência temporária.⁹¹

Também há o ponto, muitas vezes citado, de que Paulo supunha que vários eventos tinham que ocorrer antes da vinda do dia do Senhor. De acordo com 2Ts 2,5, Paulo insiste que isso fizera parte do seu ensinamento, também quando a sua expectativa escatológica fora menos inibida.⁹² Também devemos lembrar que foram os tessalonicenses, e não Paulo, que ficaram surpresos quando alguns dos seus companheiros de fé “adormeceram”. Por outro lado, não devemos exagerar a extensão do tempo que Paulo esperava decorrer antes da volta do Senhor. Sua esperança da “reconciliação do mundo” (Rm 11,15) e sua esperança de evangelizar pessoalmente na Espanha são, às vezes, aduzidas neste contexto (15,24.28).⁹³ Mas aqui devemos lembrar que Paulo via seu ministério apostólico em termos escatológicos. Comparava-se a si e seus companheiros missionários ao último ato na arena assistido por uma galeria de anjos e seres humanos (1Cor 4,9). Parece ter considerado seu papel de apóstolo dos gentios (Rm 11,13) como potencialmente decisivo para chegar à plenitude do número dos gentios (11,25) e assim provocar o ciúme dos seus conacionais judeus (11,14). Sua aceitação resultante significaria nada menos que “a vida que vem dos mortos”, isto é, a ressurreição final (11,15). O

⁸⁹Cf. G. Stählin, *TDNT* 6.716 n. 85. NJB – “a noite quase passou”.

⁹⁰*En tachei* – cf. Lc 18,8; Ap 1,1; 22,6-7.

⁹¹Discordando de Moore, *Parousia* 124. Cf. 1Cor 16,22; Ap 22,20. O paralelo com Rm 13, 11-14 (sobre a iminência escatológica como motivo para conduta) também sugere que se trata de uma proximidade que deve acontecer logo. Ver a discussão em O’Brien, *Philippians* 488-90.

⁹²O que Paulo quer dizer por “o que agora o retém [o ímpio]” (2,6) e “aquele que o retém” (2,7) foi objeto de interminável debate (ver, p. ex., a resenha de Wanamaker, *1 and 2 Thessalonians* 250-52). O caráter enigmático da referência é típico desses simbolismos e afirmações apocalípticas.

⁹³P. ex., Vos, *Escatology* 87-91; Witherington, *End* 19,32 – “possível mas não necessária iminência do fim” (47-48).

fim da história estava a distância de apenas uma missão.⁹⁴ Mesmo em Cl 1,24 Paulo podia considerar que seus sofrimentos de alguma forma “completariam o que falta das tribulações de Cristo na minha carne pelo seu corpo”. A conclusão é que seus próprios sofrimentos missionários completariam o preço da tribulação escatológica esperada antes que pudesse ser plenamente introduzida a nova era.⁹⁵

Portanto, a conclusão que deveria ser tirada dos diferentes pesos de ênfase dados à parusia nas cartas de Paulo não é que sua teologia sofreu um grande desenvolvimento. Mesmo naquela que pode ser considerada a última das cartas paulinas (Colossenses), a expectativa do “aparecimento” final de Cristo é tão calma e confiante como sempre foi (Cl 3,4). Mais atinente à nossa questão direta, não há nenhuma indicação nas cartas de Paulo de qualquer crise causada pela “demora da parusia”. Pela evidência que temos, “a demora da parusia” pode ser quase totalmente descartada como fator para explicar qualquer evolução na teologia de Paulo.

§12.5 Conclusões

(1) Pode-se afirmar com certeza que a segunda vinda de Cristo foi uma parte firme da teologia de Paulo, mantida, constantemente, do começo ao fim em nossas fontes escritas. A convicção de Paulo segundo a qual a parusia era iminente e cada vez mais próxima também parece ter permanecido notavelmente intocada pelo progresso dos acontecimentos e pela passagem do tempo.⁹⁶

(2) É bem possível que o ensinamento de 1 e 2Ts fosse uma primeira expressão da teologia de Paulo em amadurecimento — exceto que ele já havia pregado e ensinado durante uma década ou mais. Uma conclusão mais apropriada é que 1 e 2Ts indicam a disposição ocasional de Paulo de buscar um simbolismo apocalíptico tradicional para fazer uma afirmação visionária apropriada.⁹⁷ De qualquer ma-

⁹⁴Ver também meu *Romans* 657-58. É bem possível que a coleta fizesse parte da mesma estratégia; ver particularmente Munck, *Paul* 303-4, e Aus, “Paul’s Travel Plans” (§24 n. 1 e §19 n. 153).

⁹⁵Ver também meu *Colossians* 114-17, e abaixo §18.5.

⁹⁶Mas Schweitzer foi longe demais ao sustentar que “desde sua primeira carta até a última o pensamento de Paulo está *sempre uniformemente dominado* pela expectativa da volta imediata de Jesus...” (*Mysticism* [§15 n. 1] 52, o itálico é meu). Melhor é a posição de Ridderbos, *Paul* 487-82; Beker, *Apocalyptic Gospel* 48-49, citado também por Witherington, *End* 34-35.

⁹⁷Nas cartas posteriores note-se particularmente o uso repetido do tema *mysterion* — 1Cor 2,1,7; 4,1; 15,21; Rm 11,25; Cl 1,26-27; 2,2; 4,3 (bem como 2Ts 2,7).

neira, é preciso ter em mente a eficácia da linguagem apocalíptica, para convencer por meio de suas imagens um tanto surrealistas em vez de transmitir informações factuais.⁹⁸ Deve ser dado algum peso ao caráter distinto das afirmações das cartas aos Tessalonicenses no corpus paulino. Será que Paulo considerava a “palavra do Senhor” em 1Ts 4,15 (-17) como específica para os tessalonicenses na sua confusão e aflição? Será que as descrições apocalípticas mais extremas em 1 e 2Ts foram provocadas pela crise em Tessalônica e são de particular relevância somente para eles na sua crise de confiança? Ao mesmo tempo devemos lembrar que tanto a tradição cristã como a judaica estão acostumadas com profecias de contexto particular que subsequentemente recebem status escriturístico.

(3) Portanto, o quadro geral da expectativa de Paulo em relação a Cristo é que a esperança da parusia era parte integrante da sua teologia, como ponto final para o qual apontavam os eventos decisivos da morte e ressurreição de Jesus. Mas ela não constituía o centro de gravidade da sua cristologia. Ao contrário da cruz e ressurreição, a esperança da parusia não ganhou status confessional.⁹⁹ Além disso, os pormenores dessa esperança e sua coerência interna não foram claramente formulados nem foi considerado necessário que o fossem. A esperança da parusia podia ser expressa em sombrias cores apocalípticas, mas estas não eram centrais ou essenciais para ela. O cumprimento da esperança de uma forma específica ou num contexto temporal especificado não fazia parte da esperança. A possibilidade ou perspectiva de esperança não realizada antes da morte de Paulo evidentemente não o perturbou. Ao lado da centralidade da morte e ressurreição de Cristo na teologia de Paulo, a esperança da sua segunda vinda podia ser deixada relativamente indefinida.¹⁰⁰

(4) Finalmente, ao relacionar a presente análise com as precedentes, o que podemos dizer sobre o conceito de Cristo que Paulo sustentou na sua teologia? A faixa de imagens é notável. A imagem mais direta é a do indivíduo sentado à direita de Deus, comparti-

⁹⁸Como nos adverte a história da interpretação do Apocalipse, tratar textos apocalípticos como profecia minuciosa ou como um cronograma codificado é cortejar o desastre hermenêutico (para não dizer pastoral).

⁹⁹Discordando de Gnlika, *Theologie* 21-22, 1Ts 4,15 não deveria ser citado neste contexto (ver acima §12.2 e n. 45).

¹⁰⁰Voltaremos à questão da ressurreição e do julgamento dentro de uma perspectiva soteriológica mais adiante; ver abaixo §18.6.

lhando o governo divino de Deus. Não é difícil integrar esta com as imagens complementares da intercessão celeste, sujeição (ou destruição?) dos inimigos (derrota da morte, isto é, pela ressurreição),¹⁰¹ parusia real na terra (antes ou depois? E onde?), julgamento (“o dia do Senhor”) e submissão final a Deus.¹⁰² Mas Paulo também tem em mente o Cristo exaltado na imagem do último Adão, o protótipo dos seres humanos ressuscitados, o irmão mais velho de nova família, o primogênito dentre os mortos.¹⁰³ Como veremos mais adiante,¹⁰⁴ o aspecto adâmico destas últimas imagens está correlacionado com a “mística” “em Cristo” da soteriologia de Paulo, em que Cristo é visto como uma pessoa corporativa “na” qual os crentes podem encontrar-se a si mesmos. Mais difícil de integrar é o veio da Sabedoria da cristologia de Paulo. Pois a Sabedoria preexistente é menos uma pessoa, e sim mais propriamente uma maneira de falar da auto-expressão universal de Deus, e se quisermos pensar no Cristo exaltado de maneira analógica,¹⁰⁵ os problemas de uma concepção integrada tornam-se ainda mais difíceis. O mesmo se aplica à aparente equação do último Adão com o Espírito que dá vida (1Cor 15,45) e da idéia de Cristo que habita nos seus.¹⁰⁶

A conclusão óbvia a tirar de tudo isso é que as diferentes imagens de fato não são coerentes entre si e que qualquer tentativa de integrá-las num único retrato seria conceitualmente confuso, para dizer o mínimo. Seria melhor reconhecer *tudo* como imagens e não enfatizar demais o concentrar-se exclusivamente em uma ou outra metáfora. O tema comum a todas as imagens — o desígnio salvífico de Deus, agora e no futuro, focalizado em Cristo e explicado por Cristo — é o que importa. As ramificações disso para reformulações contemporâneas da esperança da parusia não receberam atenção suficiente.¹⁰⁷

¹⁰¹Plevnik, *Parousia* 256-59.

¹⁰²O reino de Cristo evidentemente *precede* sua parusia. Paulo não tem nenhuma idéia de reino de um milênio *após* a parusia de Cristo (Plevnik, *Parousia* 129), ou de um reino de Cristo distinto do reino de Deus (§10 n. 74 acima).

¹⁰³Ver acima §10.2.

¹⁰⁴Ver abaixo particularmente §15.2.

¹⁰⁵Como parece ser o caso de Ef 1,23.

¹⁰⁶Como em Rm 8,10 e Gl 2,20.

¹⁰⁷Ver também meu “He Will Come Again”, e abaixo §15.5.

O COMEÇO DA SALVAÇÃO

§13 A transição crítica¹§13.1 *Uma nova era*

Até aqui a estrutura da teologia de Paulo é bem clara. A chave para a compreensão correta da condição humana é a da humanidade como criatura do único criador Deus. Mas a criatura carnal é inevitavelmente fraca. A necessidade de satisfazer desejos naturais é ponto de força, se reforçar a dependência criatural de Deus. Mas a humanidade como um todo voltou as costas para Deus, procurando viver segundo sua própria sabedoria. E o que deveria ter sido um ponto forte tornou-se meio de escravização. Pois a típica experiência humana é a de uma força (“pecado”) que faz os homens e mulheres girarem em torno de si mesmos, num crescente esquecimento de Deus, pelo que a satisfação do desejo tornou-se a razão e a finalidade de tudo e até a religião se transformou num substituto de Deus. A vida, prevista para ser vivida perante Deus, enquanto regulada por Deus, tornou-se tentativa cada vez mais angustiada — e vã — de escapar

¹**Bibliografia:** Barrett, *Paul* 87-91; Bultmann, *Theology* 1.288-92; D. J. Doughty, “The Priority of CHARIS,” NTS 19 (1972-73) 163-80; B. R. Gaventa, *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1986); Gnllka, *Paulus* 248-55; M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1994); J. R. Harrison, *Paul’s Language of Grace (charis) in Its Graeco-Roman Context* (Macquarie University Ph.D. thesis, 1996); S. McKnight, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress, 1991); W. Manson, “Grace in the New Testament,” in W. T. Whitely, org., *The Doctrine of Grace* (Londres: Hodder and Stoughton, 1932) 33-60; J. Moffatt, *Grace in the New Testament* (Londres: Hodder and Stoughton, 1931); A. D. Nock, *Conversion* (Londres: Oxford University, 1933); M. Theobald, *Die überströmende Gnade. Studien zu einen paulinischen Motiufeld* (Würzburg: Echter, 1982); G. P. Wetter, *Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums* (Leipzig: Brandsetter, 1913).

do poder da morte. Sob os dois poderes do pecado e da morte, até a lei boa de Deus foi manipulada e corrompida e o resultado é a escravidão humana e a divisão e discórdia social.

A resposta de Paulo foi o evangelho de Jesus Cristo, evangelho que se concentrava particularmente na morte e ressurreição de Cristo. Em certo sentido Jesus resumiu a humanidade e ao mesmo tempo na sua morte traçou uma linha final sob esta humanidade. A carne pecaminosa só podia ser tratada se fosse morta. O poder do pecado só podia ser exaurido na morte. A morte de Jesus incorporou e representou esse fato. Sua ressurreição significou um novo começo, uma vida não mais sob o poder do pecado, não mais sob a sombra da morte. Isso era evangelho, era boa nova, porque se foi verdadeiro para Jesus podia ser verdadeiro para os outros. Mas como as pessoas individuais se tornam parte dessa nova humanidade? Como entram na nova família, da qual Cristo é o primogênito e o irmão mais velho? Ou, alternativamente, como podem escapar do poder do pecado e da morte? Estas questões fornecem o assunto que dominará o restante deste estudo.

Inicialmente, é preciso notar três aspectos. Primeiro, é importante compreender o caráter epocal da afirmação de Paulo (e dos primeiros cristãos). Por Cristo houve mudança decisiva nas possibilidades que confrontam a humanidade. Uma era caracterizada pelo poder do pecado e da morte à qual sucedeu nova era, uma era marcada pela graça e pela fé. Era caracterizada pelo privilégio e proteção judaica sob a lei tinha alcançado o seu fim no cumprimento da antiga promessa e na possibilidade de uma nova maturidade perante Deus, tanto para os gentios como para os judeus. Uma era caracterizada pela cobiça e pela falsidade humana, pela injustiça e pela impiedade, podia ser deixada para trás por aqueles que respondiam ao evangelho de Jesus Cristo numa nova possibilidade da antiga tendência criatural para o Deus que dá a vida. A história humana está familiarizada com o discurso sobre transições de uma idade para outra. Falamos da idade da pedra, da Idade média, da era imperial, da era nuclear, da era eletrônica e assim por diante. A afirmação de Paulo é de outro alcance. Ela falava de transição não só de a.C. para d.C., mas da mais fundamental de todas as transições, dentro da qual devem ser avaliadas todas as outras, uma transição capaz de atingir qualquer era e de transformar toda existência individual.

O segundo aspecto, central para o evangelho, foi a convicção de que a transição de era do primeiro para o último Adão, da morte para

a vida, deve refletir-se nas vidas humanas, que a transição feita por Cristo deve espelhar-se nos indivíduos (e comunidades), no sentido de que eles mesmos façam ou experimentem transição semelhante. Romanos, por exemplo, conceitualiza a transição pessoal em termos fortemente antitéticos: não apenas uma era de Adão substituída por uma era de Cristo (Rm 5,12-21), mas uma era expressa em termos de experiência individual da morte seguida pela vida (6,3-4), de viuvez que possibilita novo casamento (7,1-4), da noite que dá lugar ao dia (13,11-13). Em Gálatas Paulo fala de “resgate do presente mundo mau” (1,4), da sua própria experiência de conversão como “revelação” (1,12.16), da nova condição como “nova criação” (6,15). E já observamos a importância do “agora escatológico” para Paulo.² Isso certamente envolvia perspectiva totalmente nova — nova consciência de Deus (1Cor 14,25), um véu que caiu (2Cor 3,14-18), uma reavaliação completa de valores e prioridades (Fl 3,7-11).³ Mas também transformação moral, visto que aqueles que haviam vivido vida imoral agora vivem com nova ética e novo senso de responsabilidade pelos outros (p. ex., 1Cor 6,9-11).⁴ E também transformação da identidade social e da comunidade (batismo, o corpo de Cristo).⁵ Todos estes são pontos que se tornarão mais claros à medida que prosseguirmos.

Em terceiro lugar, a transição de uma era para outra tinha duplo aspecto para Paulo. Não aconteceu toda em um momento. Ocorreu em dois estágios. Teve início, mas também era processo contínuo. Isso se espelha nos dois tempos verbais do grego de Paulo, o aoristo indicando um evento, decisivo no passado, e o presente indicando um processo em andamento. Em termos teológicos clássicos isso foi expresso, de maneira equivocada, na distinção entre “justificação” (de uma vez por todas) e “santificação” (processo em andamento).⁶ Uma linguagem mais representativa da maneira de o próprio Paulo propor a questão seria a sua descrição dos crentes como “aqueles que estão [em processo de] ser salvos”,⁷ de salvação como um processo de “ser transformado”.⁸ Uma expressão ritual alternati-

²Ver acima §7.5

³Ver mais em §§14 e 16 abaixo.

⁴Ver mais em §23 abaixo.

⁵Ver mais em §§17 e 20 abaixo.

⁶Ver mais em §§14 e 18 abaixo.

⁷1Cor 1,18; 5,2; 2Cor 2,15.

⁸Rm 12,2; 2Cor 3,18; notar também 2Cor 4,16; Cl 3,10. Ver mais em §18.2 abaixo.

va do mesmo assunto é o balanço entre os dois principais sacramentos cristãos: o caráter único (uma vez por todas) do batismo e a repetida celebração da Ceia do Senhor. Qualquer seja a maneira de expressar essa realidade, para compreender a teologia de Paulo é importante reconhecer que os dois aspectos são igualmente fundamentais. Ambos os tempos verbais precisam ser experimentados e trabalhados se quisermos entender como para Paulo Jesus Cristo é realmente evangelho. Neste capítulo nos concentraremos no tempo aoristo, “o começo de salvação”, passando ao tempo presente contínuo, “o processo de salvação”, no capítulo 6.

§13.2 Graça como evento⁹

É importante entender que para Paulo por trás de todo o processo de salvação está sempre a iniciativa de Deus. Nenhuma outra palavra expressa sua teologia tão claramente sobre este ponto como “graça” (*charis*).¹⁰ Pois esta resumia não só o evento epocal de Cristo (“a graça de nosso Senhor Jesus Cristo”),¹¹ mas também a graça que realizou a irrupção vital na experiência humana individual (a graça “recebida”, “dada”, “aceita”).¹² E definia não só o ato passado de Deus que introduziu numa vida de fé, mas também a experiência presente de capacitação divina, que continuava (“esta graça na qual estamos firmes”, “sob a graça”, graça suficiente),¹³ bem como habilitações e missões especiais (“graça e apostolado”, “carismas que diferem de acordo com a graça que recebemos”).¹⁴

Em resumo, *charis* está ligada à *agape* (“amor”) no centro mesmo do evangelho de Paulo.¹⁵ Mais que quaisquer outras, estas duas

⁹Tomo emprestado o título da seção de Bultmann sobre o assunto.

¹⁰Ver também Doughty, “Priority of CHARIS”; Barrett, *Paul* 87-91. As cartas paulinas usam *charis* 100 vezes contra 55 vezes no restante do NT.

¹¹2Cor 8,9; cf. Rm 5,15; Gl 2,21; Ef 1,6-7.

¹²Rm 3,24; 15,15; 17,20; 1Cor 1,4-5; 15,10; 2Cor 6,1; Gl 1,6,15; 2,21; Ef 2,5,8.

¹³Rm 5,2,21; 6,14; 15,2; 2Cor 1,12; 8,1; 9,8,14; 12,9; Gl 5,4; Cl 3,16; Ef 1,7-8. Daqui também a saudação padrão das cartas paulinas – “graça e paz a vós da parte de Deus nosso Pai e de nosso Senhor Jesus Cristo” (Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gl 1,3-4; etc.) – e a bênção regular com que concluía suas cartas – “a graça de nosso Senhor Jesus Cristo esteja com todos vós” (Rm 16,20; 1Cor 16,23; 2Cor 13,13; Gl 6,18; etc.).

¹⁴Rm 1,5; 12,3,6; 15,15; 1Cor 3,10; Gl 2,9; Ef 3,2,7-8. Também “graça (ação graciosa)” como resultado particular ou manifestação de graça – 1Cor 16,3; 2Cor 1,15; 8,1,4,6-7,19; Ef 4,29.

¹⁵Notar particularmente a ênfase de Paulo no amor de Deus (Rm 5,5,8; 8,37,39; 2Cor 13,13; 2Ts 2,16; 3,5) e no amor de Cristo (Rm 8,35; Gl 2,20; 2Cor 5,14; Ef 3,19; 5,2,25). *Agape* (“amor”) é outra palavra, como “evangelho”, a que o cristianismo primitivo e Paulo

palavras, “graça” e “amor”, juntas resumem e caracterizam de maneira muito clara toda sua teologia.

Por que esta palavra? Por que “graça”? Parte da explicação pode se encontrar no seu fundo veterotestamentário. Havia duas palavras relevantes para o nosso caso, *hen* (“graça, favor”) e *hesed* (“favor gracioso, bondade amorosa, amor de aliança”).¹⁶ Ambas denotavam ato generoso de superior a inferior. Mas a primeira era mais unilateral, podia referir-se apenas a uma situação específica e ser retirada unilateralmente.¹⁷ O último era um termo mais relacional. No seu uso secular implicava grau de reciprocidade: quem recebia um ato de *hesed* respondia com um ato semelhante de *hesed*.¹⁸ Mas no uso religioso estava profundamente arraigado o reconhecimento de que a iniciativa de Deus era compromisso duradouro, que desde o início excluía a possibilidade de qualquer resposta comparável.¹⁹

O que interessa aqui é o contraste entre a tradução destes termos na LXX e o uso paulino de *charis*. Na LXX *charis* é quase sempre a tradução de *hen*,²⁰ enquanto *eleos* (“misericórdia”) é a tradução usual de *hesed*, termo mais comum e mais rico. Mas em Paulo a posição é invertida, sendo *eleos* usado apenas quatro vezes nas cartas paulinas incontestadas.²¹ Parece, portanto, que Paulo preferia *charis*, presumivelmente, porque no seu uso ele podia combinar os aspectos mais positivos das duas palavras hebraicas: *charis* denota, assim poderíamos dizer, a unilateralidade de *hen* e o compromisso duradouro de *hesed*.

deram novo uso para expressar a riqueza e a vitalidade da sua experiência da aceitação divina. Aparece só excepcionalmente no grego não-bíblico antes do século II e III d.C., e a maior parte das 20 ocorrências na LXX refere-se ao amor conjugal (Sb 3,9 é exceção). Comparar as 116 ocorrências no NT, das quais 75 aparecem no corpus paulino (ver também meu *Romans* 739).

¹⁶*Hen* 67 vezes; *hesed* 245 vezes.

¹⁷H.J. Fabry *TDOT* 5.24-25. A palavra aparece mais freqüentemente na frase “encontrar favor aos olhos de Deus” (BDB, *hen*).

¹⁸H.-J. Zobel, *TDOT* 5.47-50, citando, p. ex., Gn 21,23; Js 2,12.14; 2Sm 2,5-6.

¹⁹Zobel, *TDOT* 5.62-63 – mais claramente na repetida confissão do Senhor como “um Deus de ternura e de piedade, lento para a cólera, rico em amor e fidelidade” (Ex 34,6; Nm 14,18; Ne 9,17; Sl 86,15; 103,8). Ver também W. Zimmerli, *TDNT* 9.376-87. A afirmação de que “a palavra *charis* é quase totalmente desconhecida na literatura religiosa judaica” (Doughty, “Priority of CHARIS” 170) é muito precipitada; comparar K. Berger, *EDNT* 3.457-58; particularmente interessante é a breve discussão de Fílon em *Immut.* 104-8.

²⁰Somente em Est 2,9.17 *charis* traduz *hesed*.

²¹Rm 9,23; 11,31; 15,9; Gl 6,16; que Paulo estava bem consciente da forte tonalidade do amor da aliança por Israel em *eleos* indica-se pelo destaque do verbo *eleeo* em Rm 9,15-18 e 11,30-32.

Parte da explicação da preferência de *charis* por Paulo também pode-se encontrar no uso grego mais amplo da época. Embora comum no grego numa larga faixa de sentidos (“beleza, boa vontade para com, favor, gratidão por, prazer em”), *charis* não tinha conotação particularmente teológica ou religiosa.²² Todavia, até recentemente não se dera atenção suficiente a importante contexto do uso grego. Trata-se do contexto de benefício, dos benefícios de deuses ou de indivíduos para cidades ou instituições, *charis* como “favor” feito, e regularmente no plural, *charites*, “favores” concedidos ou retribuídos.²³ Neste contexto o termo deve ter sido familiar para Paulo e seus leitores, diariamente visível nas numerosas inscrições que adornavam qualquer cidade grega, comemorando ou homenageando benfeitores do passado. Quando seus leitores liam a palavra *charis*, geralmente a linguagem do benefício terá sido o contexto imediato de significado para a sua compreensão do termo.

Diante desse duplo pano-de-fundo diversos aspectos da teologia paulina da graça exigem comentário. (1) Primeiro, uma característica comum nos usos acima indicados é a idéia de bondade espontânea e doação generosa. Como na teologia do *hesed* do Israel antigo, Paulo fundamentava seu entendimento das relações divino-humanas na convicção de que o plano de Deus para a humanidade era o de iniciativa generosa e constante fidelidade do começo até o fim. Uma característica notável do uso paulino é que os termos *dorea* (“presente”) e *dorean* (“de presente, imerecidamente”) usualmente estão ligados com o conceito de *charis*.²⁴ A graça de Deus sempre é presente. Assim, a frase verbal mais comum com *charis* é “graça dada (por Deus)”.²⁵

(2) O segundo aspecto comum é o sentido de “graça” como *ação*. Denotava não simplesmente uma atitude ou disposição, mas também o ato que expressava a atitude;²⁶ o favor efetivo ou favores efetivos

²²LSJ, *charis*; H. Conzelmann, *TDNT* 9.373-76.

²³Ver particularmente Harrison, *Paul's Language of Grace*, o qual nota que o tema foi quase totalmente negligenciado depois do estudo pioneiro de Wetter. Ambos chamam a atenção especialmente para o papel dos Césares como outorgadores da *charis* divina (Wetter, *Charis* 15-19; Harrison §2.5). *Res Gestae Divi Augusti* 15-24 recorda a grandeza da generosidade de Augusto, que devia ser bem conhecida particularmente aos leitores da carta de Paulo a Roma (Harrison §6.1.2.4).

²⁴*Dorea* – sempre (5,15.17; 2Cor 9,15; Ef 3,7; 4,7); *dorean* em 2 de 4 ocorrências (Rm 3,24; Gl 2,21).

²⁵Rm 12,3.6; 15,15; 1Cor 1,4; 3,10; Gl 2,9; Ef 3,8; 4,7; 2Tm 1,9.

²⁶Ver também Wetter, *Charis* 37-94; Moffatt, *Grace* 25-29; Zobel, *TDOT* 5.5.

concedidos pelo benfeitor eram o que as inscrições laudatórias comemoravam. Assim para Paulo a “graça” era conceito dinâmico, a poderosa ação de Deus,²⁷ coincidindo com os conceitos de “poder” e “Espírito” no uso de Paulo.²⁸ Conforme indicam com suficiente clareza as referências já pesquisadas, “graça” descrevia a experiência dinâmica de ser tomado e “coberto de graça” por Deus. Por exemplo, 2Cor 12,9: “Basta-te a minha *graça*; minha *força* é perfeita na fraqueza”.

Todavia, diversos aspectos do uso de Paulo distinguem-no dos paralelos da época. (3) Nestes *charis* é regularmente usado no plural, os favores ou benefícios concedidos. Mas o uso de Paulo é sempre no singular; a singularidade da graça é característica da teologia de Paulo. Isso é devido em parte à influência do conceito hebraico subjacente: no AT *hen* nunca é usado no plural e *hesed* só raramente.²⁹ Mas, presumivelmente, também reflete o fato de que para Paulo a graça tinha uma única fonte (Deus) e uma única expressão focal (o ato redentor de Cristo). Toda graça era expressão da graça divina; todo ato gracioso só era “gracioso” à medida que refletia a graça de Deus em Cristo. Toda graça era a mesma graça.

(4) Nas cartas de Paulo a natureza unilateral dessa graça recebe expressão ainda mais enfática. A idéia de reciprocidade que era ligada à *hesed* humana no AT, e a importância da reciprocidade que era um aspecto tão central da ideologia do benefício no mundo greco-romano, são deixadas de lado em Paulo, até mais que no conceito da *hesed* divina do AT. Típico da teologia da graça de Paulo é o uso de termos como “transbordar” (*perisseuo*), “abundar” (*pleonazo*), “insuperável/extraordinário” (*hyperballo*) e “riqueza” (*ploutos*);³⁰ “a graça superabundou” (*hypereperisseusen*) (Rm 5,20). Não há lugar para qualquer idéia de que o recebedor da graça divina possa de algum modo retribuir-lhe.³¹ Aquele a quem foi dada *charis* deve, na verda-

^{27a} A graça é o feito escatológico de Deus” (Bultmann, *Theology* 1.289).

²⁸ Ver também Wetter, *Charis*, p. ex., 40-41, 71-72, 96-97, 104-5; Bultmann, *Theology* 1.290-91; Dunn, *Jesus and the Spirit* 202-5.

²⁹ Fabry, *TDOT* 5.24; Zobel nota que o plural de *hesed* aparece apenas 18 vezes (em 245) (*TDOT* 5.45). Mas o plural de *hesed* é mais comum nos documentos do mar Morto (Zobel, *TDOT* 5.64), como também o plural de *charis* em Filon (p. ex., Conzelmann, *TDNT* 9.389-90).

³⁰ *Perisseuo/perisseia* – Rm 5,15.17; 2Cor 4,15; 8,7; 9,8. *Pleonazo* – Rm 6,1; 2Cor 4,15. *Hyperballo* – 2Cor 9,14; Ef 2,7. *Ploutos* 1,7; 2,7; cf. 2Cor 8,9; Cl 3,16; Ef 3,8. Ver também Theobald, *Gnade*.

³¹ Conforme observa Harrison, termos-chave na ideologia do benefício, como *amoibe* (“retribuir, recompensar”) e *apodidomi* (“retribuir, recompensar”) estão ausentes no vocabulário da graça de Paulo.

de, retribuir *charis*, mas sempre no sentido de “agradecimento”,³² nunca no sentido de “favor” retribuído. A “graça” permanece ação totalmente generosa e não merecida de Deus do começo ao fim.

(5) Ao mesmo tempo podemos dizer que para Paulo graça gera graça. Como veremos mais adiante, a *charis* concedida expressa-se em *charisma*.³³ O recebimento da graça de Deus em Cristo resulta em atos graciosos, como aparece com muita clareza nas exortações de Paulo a respeito da coleta para a igreja de Jerusalém.³⁴ A questão aqui é que Paulo via a ação da graça não apenas no recíproco dar e retribuir graça; nem mesmo a retribuição de *charis* no sentido de “agradecimento” completava o círculo paulino da graça. A *charis* se expressava na forma mais plena no *charisma* como presente para a comunidade, um benefício para o bem comum (1Cor 12,7). O caráter da graça divina em Cristo era plenamente reconhecido e correspondido quando o recebedor se tornava veículo desta mesma graça para os outros (2Cor 8-9). A graça de Deus assumia expressão característica não só na salvação do indivíduo, mas também na construção da comunidade.

§13.3 O novo começo

Paulo não tinha nenhum conceito de cristão inconsciente ou não intencional. Não concebia todos os homens e mulheres como “em Cristo” queiram ou não queiram, quer saibam ou não saibam isso. O dado da condição humana é ser membro de Adão, compartilhando da humanidade de Adão, sob o poder do pecado, a caminho da morte. Mas ser membro do último Adão, compartilhar da humanidade resuscitada de Cristo, além do poder do pecado e da morte, não era um dado da mesma maneira. Precisava ser realizado. Estava envolvida uma transição, um fim e um começo, um passo por cima de um abismo, um salto para um novo plano, a experiência de vida nova. E isso não acontecia automaticamente. Conforme veremos, a fé criatural inicial de Adão tinha que ser recuperada e expressa novamente do lado da humanidade. O Espírito tinha que ser dado novamente por Deus, em um novo começo, tão decisivo quanto o primeiro, pelo qual o pó da terra se tornou humanidade (Gn 2,7).

³²“Graças a Deus” — Rm 6,17; 7,25; 1Cor 15,57; 2Cor 2,14; 8,16; 9,15.

³³Ver abaixo §20.5.

³⁴Ver abaixo §24.8a.

Naturalmente, Paulo fala sempre não só como teólogo, mas também como apóstolo, como missionário. E sua pregação não foi simplesmente a transmissão de informações (“conhecimento”), como se seus ouvintes fossem seres espirituais que só precisavam conhecer os fatos para que seu destino fosse assegurado. Paulo pregava para uma tomada de decisão, “em vista da obediência da fé entre todas as nações” (Rm 1,5). Expõe a sua concepção do procedimento normal em mais de uma ocasião: o evangelho como “a força de Deus para a salvação de todo aquele que crê” (1,16); o pregador deve ser enviado a pregar para que os ouvintes possam crer (10,14-17); a loucura da pregação salva os que crêem (1Cor 1,21); “eis o que pregamos e eis o que crestes” (15,11); o embaixador deve suplicar em nome de Cristo, “reconciliai-vos com Deus” (2Cor 5,20); recebe-se o Espírito ouvindo com fé (Gl 3,2); “recebestes a palavra de Deus que ouvistes de nós” (1Ts 2,13). O convite para crer era uma parte fundamental do evangelho de Paulo.³⁵ É preciso responder ao “chamado” de Deus.³⁶ As pessoas tinham que receber o que Deus lhes oferecia através dele (Paulo) para o processo de salvação poder começar.³⁷ Se quisermos representar adequadamente a teologia de Paulo, este ponto deve receber algum destaque.

Um aspecto particularmente notável das cartas de Paulo é a frequência com que remete seus ouvintes ao seu começo, à audição decisiva, o ato de comprometimento, a experiência inicial da graça. Os aoristos de Paulo, constantemente, lembram aos seus leitores essa fase inicial e o caráter determinante desta para o discipulado atual.

Não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Portanto, pelo batismo fomos sepultados com ele na morte... (Rm 6,3-4).

Graças a Deus, vós, outrora escravos do pecado, vos submetestes de coração à forma de doutrina. Livres do pecado vos tornastes servos da justiça (6,17-18).

³⁵*Pisteuo* (“crer”): aoristo – Rm 10,9.14.16; 13,11; 1Cor 3,5; 15,2.11; 2Cor 4,13; Gl 2,16; Ef 1,13; 2Ts 1,10; 1Tm 3,16; presente (= “crente” ou ato de crer) – Rm 1,16; 3,22; 4,5.11.24; 9,33; 10,4.10.11; 15,13; 1Cor 1,21; 14,22; 2Cor 4,13; Gl 3,22; Ef 1,19; Fl 1,29; 1Ts 1,7; 2,10.13; 4,14; 1Tm 1,16; perfeito – 2Tm 1,12; Tt 3,8.

³⁶*Kaleo* (“chamar”) – termo relevante nas cartas paulinas (Rm 4,17; 8,30; 9,11.24; 1Cor 1,9; 7,15-24; Gl 1,6-15; 5,8.13; Ef. 4,1.4; Cl 3,15; 1Ts 2,12; 4,7; 5,24; 2Ts 2,14; 1Tm 6,12; 2Tm 1,9).

³⁷*Dechomai* (“receber”) – 2Cor 6,1; 11,4; 1Ts 1,6; 2,13; *Paralambano* (“receber [tradições sobre]”) – 1Cor 15,1.3; Gl 1,9; Fl 4,9; Cl 2,6; 1Ts 2,13.

De modo análogo também vós, meus irmãos, pelo corpo de Cristo fostes mortos para a lei, para pertencerdes a outro... Agora, porém, estamos livres da lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim podermos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra (7,4.6).

Não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor, mas recebestes o Espírito de adoção (8,15).

Nossa salvação está mais próxima agora do que quando abraçamos a fé (13,11).

Dou incessantemente graças a Deus a vosso respeito, em vista da graça de Deus que vos foi dada em Cristo Jesus, pois fostes nele cumulados de todas as riquezas... (1Cor 1,4-5).

Não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus (2,12).

Mas fostes lavados, fostes santificados, fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito de nosso Deus (6,11).

Fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo... e todos embebidos de um só Espírito (12,13).

...o evangelho que recebestes, no qual permaneceis firmes, pelo qual sois salvos, se guardais a palavra que vos anunciei, de outro modo, teríeis acreditado em vão (15,1-2).

Deus nos ungiu e também nos marcou com um selo e pôs em nossos corações o penhor do Espírito (2Cor 1,21-22).

Mostrais que sois uma carta de Cristo entregue por nós, escrita não com tinta mas com o Espírito de Deus vivo (3,3).

Deus que disse: "Do meio das trevas brilhará a luz", foi ele mesmo quem reluziu em nossos corações, para fazer brilhar o conhecimento da glória de Deus, que resplandece na face de Jesus Cristo (4,6).

Admiro-me que tão depressa abandoneis aquele que vos chamou pela graça de Cristo e passeis a outro evangelho (Gl 1,6).

...nós cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da lei... (2,16).

Só isto quero saber de vós: foi pelas obras da lei que recebestes o Espírito ou pela adesão à fé? Sois tão insensatos? Tendo começado com o espírito, agora acabais na carne? (3,2-3).

É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão... Vós fostes chamados à liberdade, irmãos; mas que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pelo amor, servi uns aos outros (5,1.13).

Esta lista não é de forma alguma exaustiva e poderia ser estendida às outras cartas paulinas. Mas a questão é suficientemente clara. Falamos de um evento, de caráter decisivo, determinante para o futuro, que transforma todas as lealdades. Para Paulo o processo da salvação tinha que ter um começo. Sem um comprometimento consciente não podia continuar.

Devemos falar desse começo necessário como uma “conversão”? A idéia de conversão, de mudança de fidelidade antiga para nova era suficientemente conhecida no mundo antigo, qualquer fosse o termo usado.³⁸ E o termo é tão apropriado como descrição geral do que Paulo buscava por meio da sua pregação quanto o é para o começo na fé do próprio Paulo.³⁹ Mas há hesitações quanto à sua propriedade, semelhantes àquelas referentes à “conversão” de Paulo, duas em particular.

Primeiro, Paulo usa o termo “converter, voltar” (*epistrepheo*) em relação a esse assunto. Muito especialmente em 1Ts 1,9, em que lembra a repetida história de como os tessalonicenses “se converteram dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro”. “Volta” semelhante supõe-se em Gl 4,9, em que Paulo expressa seu receio de que os gálatas “voltem novamente a estes fracos e miseráveis elementos”. Mas usa o termo somente em outra passagem (2Cor 3,16), quando modifica uma alusão escriturística (Ex 34,34), incorporando outra frase escriturística semelhante, “volta ao Senhor”.⁴⁰ Isso sugere que “converter-se” não era a linguagem e as imagens habituais de Paulo quando falava da vinda dos seus leitores à fé. E enquanto fazia bom sentido na descrição da conversão de uma vez por todas de um gentio da sua idolatria, o seu uso regular na Escritura para a repetida volta a Deus⁴¹

³⁸O fato não deve ser exagerado. Fazer parte de um tipo de culto habitualmente não excluía outras lealdades. Mas havia sem dúvida alguns casos dramáticos de “virada”, entre os quais o caso literário clássico é o de Lúcio em Apuleio, *Metamorfoses* 11; o estudo de Nock, *Conversion*, é por si mesmo clássico (cap. 9 sobre Lúcio). E para os gentios tornarem-se prosélitos envolvia grande transição e nova personalidade social. Mas a nova seita cristã era distinta dentro do judaísmo pela sua preocupação evangelística; ver McKnight, *Light*, e Goodman, *Mission* cap. 4; Hengel e Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* 75-76.

³⁹Ver acima §§7.4-5 e abaixo §14.3.

⁴⁰Ex 34,34 LXX – “Quando Moisés entrava (*eiseporeueto*) diante do Senhor retirava (*periereito*) o véu”; 2Cor 3,16 – “quando voltava (*epestrepse*) ao Senhor o véu era retirado (*periaireitai*)”. “Voltar ao Senhor” ocorre em Dt 4,30; 1Sm 7,3; 1Rs 8,33; 2Cr 24,19; 30,9; Sl 22 (LXX 21),27; Is 6,10; 19,22; Js 24,7; Jl 2,12-14; Zc 1,3; Tb 14,6; Eclo 5,7; 17,25 (Furnish, *2 Corinthians* 211; Gaventa, *Darkness* 50 n. 58).

⁴¹Ver BDB, *shub* 6c, d; G.Bertram, *TDNT* 7.724-25. A questão é mais complexa, pois também de Javé se pode dizer “voltar, arrepender-se, converter-se” – Ex 32,12; Dt 32,17; Js 7,26; 2Rs 23,26; Jn 3,9 (BDB, *shub* 6f).

pode tê-lo tornado um imagem menos apropriada para o ato decisivo, ocorrido uma vez por todas, que Paulo tinha em mente.⁴²

Segundo, Paulo é igualmente cauteloso no uso da linguagem, evidentemente, relacionada, do “arrependimento” e do “perdão”. Apesar da relativa importância do verbo e do substantivo (“arrepender-se, arrependimento”) na tradição sinótica e nos Atos,⁴³ Paulo fala de “arrependimento” somente uma vez numa situação que podemos chamar de conversão (Rm 2,4).⁴⁴ Ainda mais notável é o fato de que o termo usual para “perdão” só aparece numa citação escriturística nas cartas principais de Paulo,⁴⁵ e além dessas só na tardia carta aos Colossenses 1,14: “no qual temos a redenção, o perdão dos pecados.”⁴⁶ Por alguma razão que não nos é muito clara Paulo, evidentemente, preferiu não falar nesses termos.⁴⁷ É possível que a razão fosse porque tais termos eram muito característicos da sua teologia e prática anteriores.⁴⁸ O que ele queria era uma ênfase diferente, e possivelmente um convite mais positivo. Encontrou-a no chamado para a fé, de longe o tema mais destacado na sua pregação do evangelho e na sua teologia. Paulo enfatizava menos o “afastamento de” e mais a “dedicação a”. Isso oferece assunto para reflexão na pregação do evangelho e na teologização contemporânea.⁴⁹

⁴²Aqui, como no caso do batismo, pode ser necessário reconhecer a influência da memória de João Batista sobre a nova seita: seu chamado para o “arrependimento/conversão”, ligado a um batismo recebido de uma vez por todas (Mc 1,4p), provavelmente era algo novo na tradição judaica.

⁴³“Arrepender-se” – Mt 5, Mc 2, Lc 9, At 5. “Arrependimento” – Mt 2, Mc 1, Lc 5, At 6. “Perdão” – Mt 1, Mc 2, Lc 5, At 5. Mas é igualmente digno de nota que o Evangelho de João não use nenhum destes termos.

⁴⁴Em 2Cor 7,9-10 sua esperança é do arrependimento dos seus leitores e em 12,21 do arrependimento dos seus opositores (cristãos); cf. 2Tm 2,25. Está igualmente ausente a idéia de “convicção (de pecado?)” – 1Cor 14,24; Ef 5,11.13; 1Tm 5,20; 2Tm 4,2; Tt 1,9.13; 2,15.

⁴⁵Rm 4,7, citando o Sl 32,1.

⁴⁶A natureza da carta aos Colossenses propõe a questão se foi de Paulo a escolha das palavras, sobre as quais parece ter sido modelado Ef 1,7; ver meu *Colossians* 81 e 35-39 sobre a questão da autoria. Mas *charizomai* também é usado no sentido de “perdoar”, como entre crentes (2Cor 2,7-10) e também em Cl 2,13 e 3,13 (seguido por Ef 4,32) para o perdão divino.

⁴⁷O testemunho de Atos é notavelmente diferente acerca deste ponto (At 13,38; 17,30; 20,21; 26,18.20).

⁴⁸A caricaturização cristã tradicional do judaísmo antigo supunha que o chamado para o arrependimento do Batista e de Jesus e seu oferecimento de perdão era algo novo. Esta suposição causou grande perplexidade e ofensa a estudiosos do judaísmo antigo, como também o fez a surpreendente omissão de Paulo em expressar tal ênfase escriturística no seu próprio evangelho e teologia (ver, p. ex., Moore, *Judaism* 3.151; Sanders, *Paul* 1-12, 33-59).

⁴⁹Gaventa insiste em que enquanto “converter-se” e “arrepender-se” implicam a ação da pessoa para corrigir a relação com Deus, nas cartas paulinas é Deus que age. “Não é Deus que volta, é Deus que faz os crentes voltarem” (*Darkness* 44).

Mas, independentemente dos problemas que restam quanto ao termo “conversão” na teologia de Paulo, o ponto-chave é que para ele a vida cristã tinha começo claro. Quando escrevia às igrejas que fundou e a outras, simplesmente tomava como óbvio que seus destinatários eram indivíduos que haviam passado por uma transição significativa na sua experiência. Havia respondido à pregação de Paulo (ou da sua equipe), haviam declarado algum tipo de comprometimento confessional com Jesus como Senhor e haviam sido batizados em nome de Jesus. Experimentaram a graça de Deus e haviam-se tornado membros de um grupo, cuja mútua interdependência e *ethos* se esperava que caracterizasse toda a sua vida. Dificilmente podemos duvidar que a maioria dos seus leitores originais fossem capazes de lembrar-se bem do dia em que se tornaram “cristãos”.

§13.4 Metáforas de salvação

Outro aspecto digno de nota no discurso de Paulo sobre a transição crítica e o novo começo é a grande variedade de metáforas de que lança mão para descrever esses fatos e sua significação. Vale a pena categorizá-las brevemente.

Paulo usa metáforas tiradas dos costumes do seu tempo. “Justificação” é metáfora legal; ser justificado é ser absolvido.⁵⁰ Na mesma área podemos notar a imagem de cancelar um registro de dívida ou de culpa criminal (Cl 2,14).⁵¹ “Redenção”, como já vimos, é o resgate de escravo ou prisioneiro de guerra.⁵² “Libertação” e “liberdade” eram palavras importantes e, mais atinente ao nosso assunto, eram experiências importantes para Paulo e seus convertidos.⁵³ “Reconciliação”, também já vimos acima, é levar duas partes inimigas entre si à paz e cooperação.⁵⁴ Outra imagem é a de gozar de cidadania ou ser membro de uma comunidade dentro de uma cidade ou região, mas diferente destas (Fl 3,20).⁵⁵ A imagem de ser transferido para outro

⁵⁰Ver mais em §14.2 abaixo.

⁵¹Sobre pormenores ver meu *Colossians* 164-66.

⁵²Ver acima §9.6.

⁵³*Eleutheria* (“liberdade”) – Rm 8,21; 2Cor 3,17; Gl 2,4; 5,1.13; *eleutheroo* (“libertar”) – Rm 6,18.22; 8,2.21; Gl 5,1; *eleutheros* (“livre”) – Rm 7,3; 9,1; Gl 4,31.

⁵⁴Ver acima §9.7.

⁵⁵Ver Schürer, *History* 3.88-89. Como colônia romana, Filipos tinha constituição especial, governada como se estivesse em solo italiano e assim gozando de direitos não existentes para outras cidades da região.

reino em Cl 1,13 provavelmente reflete as origens das comunidades judaicas da Ásia Menor, estabelecidas por Antíoco, o Grande, quando assentou duas mil famílias judaicas na Lídia e na Frígia para ajudar a estabilizar a região.⁵⁶

Paulo também usa metáforas da vida cotidiana. Um dos seus termos favoritos é “salvação”,⁵⁷ que se tornou termo técnico tão estabelecido na teologia que sua força como metáfora facilmente é esquecida. *Soteria* (“salvação”) deve ter sido termo conhecido no sentido de “resgate, levar à segurança, preservar”. Num contexto judaico, a idéia do êxodo do Egito ou do retorno do exílio em Babilônia era significativa.⁵⁸ Mas o termo, sem dúvida, era familiar aos leitores de Paulo também no sentido cotidiano de “saúde física, preservação”. Temos cartas de papiros da época nas quais o missivista pergunta ansiosamente a respeito da *soteria* dos filhos e amigos.⁵⁹ “Salvação” para Paulo, poderíamos dizer, denotava a totalidade da pessoa sadia. A metáfora da “herança” é outro tema crucial para Paulo.⁶⁰ Outras metáforas ocasionalmente usadas são acordar,⁶¹ noite que dá lugar ao dia,⁶² “vestir ou despir” roupas, incluindo vestir uma armadura,⁶³ receber um convite,⁶⁴ e escrever uma carta⁶⁵.

Paulo recorria igualmente à agricultura-semear e regar (1Cor 3,6-8), irrigação (1Cor 12,13c)⁶⁶ e o cântaro da água derramada (Rm 5,5), enxerto (Rm 11,17-24),⁶⁷ e colheita (Rm 8,23)⁶⁸. Também ao

⁵⁶Josefo, *Ant.* 12.147-52; ver também meu *Colossians* 77.

⁵⁷Rm 1,16; 10,1.10; 11,11; 13,11; 2Cor 1,6; 6,2; 7,10; Fl 1,19.28; 2,12; 1Ts 5,8.9; 2Ts 2,13; também Ef 1,13; 2Tm 2,10; 3,15.

⁵⁸P. ex., Ex 14,13; 15,2; Is 46,13; 52,7.10.

⁵⁹MM, *soteria*. Vale lembrar o número de vezes nos evangelhos em que, quando alguém é curado, se diz “Tua fé te salvou” (particularmente Lucas – 8,48; 17,19; 18,42; mas notar também 7,50). Observar como a imagem é explorada em At 4,9-12.

⁶⁰*Kleronomia* (“herança”) – Gl 3,18; Cl 3,24; Ef 1,14.18; 5,5; *kleronomeo* (“herdar”) – 1Cor 6,9-10; 15,50; Gl 5,21; *kleronomos* (“herdeiro”) – Rm 4,13-14; 8,17; Gl 3,29; 4,1.7; Tt 3,7.

⁶¹Rm 13,11; Ef 5,14.

⁶²Rm 13,12; cf. 1Ts 5,5-8.

⁶³Rm 13,12.14; Cl 3,8.12; 1Ts 5,8; Ef 4,22.25; 6,11.14-17. Sobre as últimas três notas ver também meu *Romans* 785-88.

⁶⁴*Kaleo* – ver acima n. 22.

⁶⁵2Cor 3,3.

⁶⁶Ver mais em §16 n. 27 abaixo.

⁶⁷A imagem médica da fusão das duas extremidades de um osso quebrado em Rm 6,5 (*symphytos*) é estreitamente paralela (Dunn, *Baptism* [§16 n. 11] 141).

⁶⁸A imagem dominante em *aparche*, “primícias”, é a colheita, as primícias da prensa do vinho e da eira (Ex 22,29; 23,19; Lv 2,12; 23,10; Nm 15,20; 18,12.30; Dt 26,2; etc.); ver também meu *Romans* 473.

comércio. O “carimbo” impresso num item era a marca visível de propriedade.⁶⁹ O *arrabon* constituía a primeira prestação e garantia do que ainda seguiria.⁷⁰ A frase “em nome de”, usada no batismo (1Cor 1,13-15), ocorre frequentemente em registros de transferência de propriedade em papiros, equivalente à moderna assinatura de um cheque, pela qual a propriedade dos fundos indicados declarados é transferida “para a conta” da pessoa nomeada.⁷¹ A imagem de transferir provavelmente se baseia no termo *bebaioo*, “confirmar”.⁷² Paulo alude com igual facilidade ao resultado do processo de refinar, *dokimos*, “testado e aprovado”,⁷³ bem como à construção (1Cor 3,10-12).

Devemos notar que Paulo também tirava suas imagens da religião. Uma das suas formas favoritas de se referir aos membros das suas igrejas era a de “santos” (*hagioi*),⁷⁴ aqueles que tinham sido separados e dedicados ao serviço de Deus. Aqui podemos observar que, enquanto o substantivo *hagiasmos* (“santificação”) era usado para o processo de salvação,⁷⁵ o verbo em Paulo habitualmente denota a ação inicial, pela qual indivíduos eram separados para o discipulado.⁷⁶ Em uma ocasião ele usa a imagem relacionada de ungir (2Cor 1,21). Já falamos da importância da metáfora do sacrifício para a concepção paulina da morte de Jesus (§§9.2-3). Paulo também usa a imagem do serviço sacerdotal para o próprio ministério,⁷⁷ como na verdade para todo o compromisso cristão e outros atos de serviço no evangelho.⁷⁸ Todos os justificados têm “acesso” ao *sanctum interior* do culto (Rm 5,2). Seus próprios corpos são templos que guardam a presença de Deus.⁷⁹ Todavia chama a atenção o fato de que nunca usa a imagem de “sacerdote” como tal para o seu próprio trabalho nem para o de ou-

⁶⁹2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30; cf. Rm 4,11; 15,28; ver MM, *sphragizo*, *sphragis*.

⁷⁰2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14; ver MM, *arrabon*; A.J.Kerr, “ARRABON”, *JTS* 39 (1988) 92-97, limita o significado à “primeira prestação”. Ver também §18 n. 43 abaixo.

⁷¹MM, *onoma* (5).

⁷²1Cor 1,6.8; 2Cor 1,21; Cl 2,7. O adjetivo *bebaioi* (usado em Rm 4,16 e 2Cor 1,7) era termo técnico para denotar uma garantia legalmente assegurada na transferência de bens (MM, *bebaioi*).

⁷³Rm 14,18; 16,10; 1Cor 11,19; 2Cor 10,18; 13,7; 2Tm 2,15.

⁷⁴“Os santos” (*hoi hagioi*) 39 vezes em Paulo (exemplos em §2 n. 90 acima).

⁷⁵Rm 6,19.22; 1Cor 1,30; 1Ts 4,3.4.7; 2Ts 2,13; 1Tm 2,15.

⁷⁶Rm 15,16; 1Cor 1,2; 6,11; Ef 5,26; 2Tm 2,21.

⁷⁷Rm 1,9; 15,16; Fl 2,17.

⁷⁸Rm 12,1; 15,27; 2Cor 9,12; Fl 2,25.30; ver mais em §20.3 abaixo.

⁷⁹1Cor 3,16-17; 6,19; 2Cor 6,16; cf. Ef 2,21.

tros.⁸⁰ Muito interessante é a maneira como Paulo, apesar de sua grande oposição à circuncisão dos gentios convertidos, transfere a imagem da “circuncisão” ao evento da cruz e sua consequência.⁸¹ Dada a importância de purificação ritual na tradição judaica,⁸² não surpreende que Paulo faça uso da imagem do lavar e purificar.⁸³ Também é provável que usasse a adaptação cristã desta tradição de purificação ritual (batismo) como a metáfora, poderosa na sua imagem de imergir abaixo da superfície e emergir para nova vida;⁸⁴ mas a força metafórica desta última imagem é discutida.⁸⁵ E não devemos esquecer a mais poderosa de todas as imagens — a da “nova criação”.⁸⁶

Finalmente, nesta breve categorização podemos lembrar as metáforas tiradas dos grandes eventos da vida. Paulo fala da sua própria conversão como um “aborto” (1Cor 15,8),⁸⁷ de “ser vosso (dos coríntios) pai pelo evangelho” (1Cor 4,15), de dar à luz os gálatas (Gl 4,19), dos gálatas “nascidos segundo o Espírito” (4,29). Uma importante imagem familiar alternativa para Paulo foi a da adoção.⁸⁸ Em outra passagem compara o tornar-se cristão a um noivado com Cristo (2Cor 11,2) e o ser cristão ao casamento com Cristo (1Cor 6,17). E, não menos importante, entre as suas expressivas imagens é a da morte, comparando a transição crítica ao morrer, até mesmo a uma crucifixão.⁸⁹

Duas linhas de reflexão emergem da consideração desse caleidoscópio de imagens. Uma é que estas metáforas manifestam a rea-

⁸⁰Comparar 1Pd 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6, mas essas passagens referem-se a todos os crentes.

⁸¹Fl 3,3; Cl 2,11; mas ver meu *Colossians* 154-158 sobre a discussão do último versículo.
⁸²Ver, p. ex., meu *Partings* 38-42, com referência particularmente a E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (Londres: SCM/Philadelphia: TPI, 1990) 29-42, 184-236.

⁸³Particularmente 1Cor 6,11; também Ef 5,26; cf. Tt 3,5.

⁸⁴Rm 6,3; 1Cor 10,2; 12,13; Gl 3,27.

⁸⁵Ver abaixo §17.2.

⁸⁶2Cor 5,17; Gl 6,15; cf. Rm 8,19-23; Cl 3,10; Ef 2,10.15; 4,24.

⁸⁷O termo *ektroma* denota “nascimento prematuro”. Considerando que podia implicar a deformidade freqüentemente associada com tal nascimento, poderia ter-se originado como uma zombaria contra Paulo usada pelos seus opositores (“aleijado, monstro”). Paulo provavelmente o usou para indicar que o seu nascimento (como crente) foi prematuro, forçado antes do tempo, para que pudesse ser incluído no círculo dos apóstolos antes de este fechar-se (“último de todos”). Ver também meu *Jesus and the Spirit* 101-2; Fee, *1 Corinthians* 732-34, e abaixo §21 n. 31. H.W. Hollander e G.E. van der Hout vêem o termo como expressão do senso de insuficiência do próprio Paulo (“The Apostle Paul Calling Himself an Abortion: 1Cor 15:8 within the Context of 1Cor 15:8-10”, *NovT* 38 [1996] 224-36). Meu colega Loren Stuckenbruck nota que o *Livro dos Gigantes* de Qumrã pode ter entendido os *nephilim* de Gn 6,4 como “abortivos” (4Q 530 2.6; 4Q 531 5.2).

⁸⁸Rm 8,15.23; Gl 4,5; Ef 1,5.

⁸⁹Rm 6,3-6; 7,4.6; Gl 2,19; Cl 2,20; 3.3.

lidade da experiência do novo começo para Paulo. Evidentemente todas descreviam algo da experiência dos seus leitores com que podiam identificar-se. Algo acontecera nas suas vidas, algo de suma importância. Subjacente a essas metáforas havia um evento imensamente significativo, um ponto de virada de grande significado. Não se usam imagens como as do nascimento, casamento e morte para ocorrências do dia-a-dia. Estas só funcionam como imagens para eventos que literalmente mudam a vida.

Tudo isso tem um corolário que requer alguma atenção. Pois significa que muitos dos primeiros leitores de Paulo experimentaram o evangelho como aceitação, libertação ou resgate, como purificação e nova dedicação, como morrer para uma vida velha e começar uma vida nova. Há pouca evidência de que Paulo pregasse para convencer dos pecados os ouvintes ou para despertar sentimentos de culpa. Apesar disso, para muitos dos seus convertidos o evangelho foi recebido e experimentado como resposta a problemas não resolvidos, como solução para sua situação.⁹⁰ Numa palavra, o evangelho de Paulo atendia a necessidades reais e sentidas.

Em segundo lugar, as metáforas muito diferentes que Paulo usava presumivelmente eram tentativas para expressar o mais plenamente possível uma realidade que desafiava uma descrição simples ou uniforme ou de uma só faceta. Havia algo tão rico e tão real nas várias experiências de conversão que o evangelho de Paulo provocava que ele se via obrigado a explorar a linguagem disponível para encontrar meios de descrevê-lo. A vitalidade da experiência tornou necessárias novas metáforas para a experiência poder ser expressa em palavras (tão adequadamente quanto possível) e ser comunicada aos outros.

Isso, por sua vez, aponta outro corolário de algum interesse. Pois uma ampla variedade de metáforas presumivelmente reflete uma grande variedade de experiências. Dada essa variedade, seria erro tomar qualquer das metáforas de Paulo e elevá-la a um status primário ou normativo, de modo que todas as outras se encaixem nela como num molde. Algo assim realmente aconteceu com a metáfora da justificação na teologia clássica protestante. No evangelismo popular isso aconteceu com as metáforas da salvação e do novo nascimento. Em tais casos há perigo evidente. O perigo é o de que o

⁹⁰A alusão é à afirmação de Sanders conforme a qual para Paulo a “solução” veio antes da “condição de miséria”; ver acima §1 n. 77 e §7 n. 101.

acontecimento do novo começo na fé seja concebido necessariamente de acordo com um padrão particular, o mesmo para todos. Igualmente perigosa é a suposição, muito freqüente, de que se deve sempre usar a mesma linguagem ou imagem, que a experiência dos indivíduos deve conformar-se à linguagem que a descreve. Em lugar da diversidade de experiência e imagens pode haver pressão para copiar padrões e jargões, na verdade para reproduzir crentes em massa de acordo com uma fórmula padrão.⁹¹ Não assim Paulo. Para ele a transição crítica foi evento de múltiplos aspectos e não necessariamente o mesmo para todas as pessoas. E era necessário todo um vocabulário de palavras e metáforas para expressar a riqueza da sua natureza e a diversidade dos casos individuais.

Subjacente às duas linhas de reflexão há um ponto mais fundamental: a indispensabilidade de metáforas para expressar essas experiências. Estamos familiarizados com o fato de que uma descrição racional muitas vezes é inadequada para captar a qualidade real de experiências estéticas ou profundamente emocionais. O impacto de uma peça musical ou as diferenças entre diferentes vinhos muitas vezes pode ser tão intensamente pessoal e intangível que se encontra além da comunicação em termos de lógica. Muito mais ainda quando se trata de experiências tão transformadoras da vida. Tentar prescindir de metáforas ou reduzir sua poesia à prosa da análise clínica seria um dos maiores desserviços de que se pode culpar a teologia.⁹²

Mas entre esses diversos modos de falar da transição crítica há três ou quatro aspectos que merecem atenção especial, em parte porque manifestam as características centrais do novo começo para Paulo e em parte também por causa do seu significado na história da teologia cristã. Passaremos a estudá-los um após outro:⁹³ justificação pela fé (§14), participação em Cristo (§15), e o dom do Espírito (§16).⁹⁴

⁹¹Daqui a importância de notar que a linguagem de arrependimento e perdão tem tão pouco espaço nas reflexões teológicas de Paulo, embora geralmente sejam consideradas essenciais na pregação mais tradicional do evangelho.

⁹²Fitzmyer, *Paul* 65-66, cita Richardson, *Introduction* 222-23 apropriadamente: Paulo oferece-nos “não teorias, mas metáforas vivas que, se as deixarmos agir em nossa imaginação, podem tornar real para nós a verdade salvífica da nossa redenção pelo sacrifício que Cristo fez de si mesmo em nosso favor... É tipo muito infeliz de sofisticação este que faz crer que a única coisa a fazer com as metáforas é transformá-las em teorias.”

⁹³Cerfaux, *Christian* (§14 n. 1) Parte III trata dos mesmos três aspectos em ordem inversa.

⁹⁴“Ou quatro”, considerando que pode ser conveniente incluir o batismo (§17) como categoria separada.

§14 Justificação pela fé¹

§14.1 Nova perspectiva no estudo de Paulo

“O que era o evangelho de Cristo segundo Lutero e todos os protestantes subsequentes?” pergunta Patrick Collinson. Ele mesmo responde:

¹**Bibliografia:** Barrett, *Paul* 91-103; Becker, *Paul* 279-304, 356-72; Beker, *Paul* 255-71; Berger, *Theologiegeschichte* 491-97; H. Boers, *The Justification of the Gentiles: Paul's Letters to the Galatians and Romans* (Peabody: Hendrickson, 1994); Bornkamm, *Paul* 135-56; Bultmann, *Theology I*, 270-87; L. Cerfaux, *The Christian in the Theology of St. Paul* (Londres: Chapman, 1967) 373-466; Conzelmann, *Outline* 171-73, 213-20; H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (Gütersloh: Bertelsmann, ²1900); A. von Dobbeler, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens* (WUNT 2.22; Tübingen: Mohr, 1987); van Dülmen, *Theologie* (§6 n. 1); J. D. G. Dunn, “The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith”, *JTS* 43 (1992) 1-22; “Paul and Justification by Faith”, in R. N. Longenecker, org., *The Road from Damascus: The Impact of Paul's Conversion on His Life, Thought and Ministry* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997) 85-101; Eckstein, *Verheissung*; Fitzmyer, *Paul* 59-61; Gnlika, *Theologie* 78-96; *Paulus* 237-47; Goppelt, *Theology* 2.124-41; F. Hahn, “Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?” *EvT* 53 (1993) 342-66; Howard, *Paul* cap. 3; E. Käsemann, “The Righteousness of God' in Paul,” *New Testament Questions* 168-82; *Perspectives* 60-101; K. Kertelge, “Rechtfertigung” bei Paulus (Münster: Aschendorff, 1967, ²1971); Kümmel, *Theology* 193-203; R. Liebers, *Das Gesetz als Evangelium. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Paulus* (Zürich: Theologischer, 1989); E. Lohse, “Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie, wieder abgedruckt,” *Einheit* 209-27; *Paulus* 199-214; Martin, *Reconciliation* (§9 n. 1) 127-54; A. E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University, 1986); Merklein, *Studien* 39-64; C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (Göttingen: Vandenhoeck, 1964); Penna, “The Problem of the Law in Paul's Letters”, *Paul* 2.115-34; J. Reumann, *Righteousness in the New Testament* (Philadelphia: Fortress/New York: Paulist, 1982); Ridderbos, *Paul* 159-81; Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (§6 n. 1); Schlier, *Grundzüge* 48-50, 158-73; M. A. Seifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme* (NovTSup 68; Leiden: Brill, 1992); K. R. Snodgrass, “Justification by Grace – to the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul,” *NTS* 32 (1986) 72-93; K. Stendahl, “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West,” *HTR* 56 (1963) 199-215 = *Paul among Jews and Gentiles* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1977) 78-96; Strecker, “Befreiung und Rechtfertigung”, *Eschaton* 229-59; *Theologie* 147-66; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck, 1965); “The Apostle Paul's View of Righteousness,” *Reconciliation* 68-93; *Theologie* 326-48; Whiteley, *Theology* 156-65; S. K. Williams, “The 'Righteousness of God' in Romans”, *JBL* 99 (1980) 241-90; M. Winnige, *Sinners and the Righteous: A Comparative Study of the Psalms of Solomon and Paul's Letters* (ConB New Testament Series 26; Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1995); Witherington, *Narrative* 245-72; M. Wolter, *Rechtfertigung und zukünftiges Heil. Untersuchungen zu Röm. 5.1-11* (BZNW 43; Berlin: de Gruyter, 1978); J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Inquiry* (SNTSMS 20; Cambridge: Cambridge University, 1972); *Pauline Christianity* 87-91, 103-7.

Que o homem goza da aceitação junto a Deus chamada “justificação”, o começo e o fim da salvação, não por meio do seu próprio esforço moral nem mesmo no menor e no mais leve grau, mas inteiramente e somente por meio da amorosa misericórdia de Deus posta à disposição nos méritos de Cristo e da sua morte salvífica na cruz. Este não foi processo de gradativo aperfeiçoamento ético, mas transação instantânea, algo como um casamento, em que Cristo, o esposo, une a si uma pobre e desprezível prostituta e lhe confere todas as suas riquezas. A chave para essa transação foi a fé, definida como total e confiante entrega do eu a Deus, e não em si uma realização humana, mas puro dom de Deus. “A fé vem do que se ouve e o que se ouve pela palavra de Deus”: *fides ex auditu*.²

§14.3 – Ver bibliografia em §§7.4-5 (§7 n. 1).

§§14.4-5 – **M. Bachmann**, *Sünder oder Übertreter. Studien zur Argumentation in Gal. 2.15ff.* (WUNT 59; Tübingen: Mohr, 1992); “Rechtfertigung und Gesetzeswerke bei Paulus”, *TZ* 49 (1993) 1-33; **C. Burchard**, “Nicht aus Werken des Gesetzes gerecht, sondern aus Glauben an Jesus Christus - seit wann?” in Cancik, et al., orgs., *Geschichte Band III Frühes Christentum* 405-15; **C. E. B. Cranfield**, “‘The Works of the Law’ in the Epistle to the Romans”, *JSNT* 43 (1991) 89-101; **M. Cranford**, “Abraham in Romans 4: The Father of All Who Believe”, *NTS* 41 (1995) 71-88; **J. D. G. Dunn**, “Works of the Law and the Curse of the Law (Gal. 3.10-14)”, *Jesus, Paul and the Law* 215-41; “Yet Once More – ‘The Works of the Law’: A Response”, *JSNT* 46 (1992) 99-117; “4QMMT and Galatians”, *NTS* 43 (1997) 147-53; **Finsterbusch**, *Thora* (§23 n. 1) cap. 4; **D. Flusser**, “Die Gesetzes werke in Qumran und bei Paulus”, in Cancik, et al., orgs., *Geschicht Band I Judentum* 395-403; **Hahn**, “Gesetzesverständnis” (§6 n. 1); **C. Heil**, *Die Ablehnung der Speisgebote durch Paulus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 1994); **R. Heiligenthal**, *Werke als Zeichen* (WUNT 2.9; Tübingen: Mohr, 1983); **Hübner**, *Law* (§6 n. 1); **C. G. Kruse**, *Paul, the Law and Justification* (Leicester: Apollos, 1996); **D. J. Moo**, “‘Law,’ ‘Works of the Law,’ and Legalism in Paul,” *WTJ* 45 (1983) 73-100; **Räsänen**, *Paul* (§6 n. 1), sobretudo cap. 5; **Sanders**, *Law* (§6 n. 1); **Schreiner**, *Law* (§6 n. 1) caps. 2 e 4; **Thielman**, *Paul* (§6 n. 1); **Westerholm**, *Israel’s Law* (§6 n. 1), sobretudo cap. 8.

§14.8 – **J. D. G. Dunn**, “Once More, *PISTIS CHRISTOU*”, in D. M. Hay e E. E. Johnson, orgs., *Pauline Theology* 4 (Atlanta: Scholars, 1997) 61-81; **R. A. Harrisville**, “*PISTIS CHRISTOU*: Witness of the Fathers”, *NovT* 36 (1994) 233-41; **R. Hays**, *Faith of Jesus Christ*; “*PISTIS* and Pauline Christology: What Is at Stake?” in D. M. Hay e E. E. Johnson, orgs., *Pauline Theology* 4 (Atlanta: Scholars, 1997) 35-60; **M. D. Hooker**, “*Pistis Christou*”, *Adam* 165-86; **G. Howard**, “On the ‘Faith of Christ’”, *HTR* 60 (1967) 459-65; **A. Hultgren**, “The *Pistis Christou* Formulations in Paul,” *NovT* 22 (1980) 248-63; **L. T. Johnson**, “Romans 3.21-26 and the Faith of Jesus,” *CBQ* 44 (1982) 77-90; **I. G. Wallis**, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions* (SNTSMS 84; Cambridge: Cambridge University, 1995); **S. K. Williams**, “Again *Pistis Christou*”, *CBQ* 49 (1987) 431-47.

²P. Collinson, “The Late Medieval Church and Its Reformation (1400-1600)”, in J. McManners, *The Oxford Illustrated History of Christianity* (New York: Oxford, 1990) 258-59. McGrath expressa a questão em termos caracteristicamente protestantes: “A doutrina cristã da justificação... constitui o verdadeiro centro do sistema teológico da Igreja cristã... Nunca houve, e nunca poderá haver qualquer verdadeira Igreja cristã sem a doutrina da justificação... o *articulus stantis et cadentis ecclesiae*” (*Justitia Dei* 1-2).

As conseqüências da redescoberta da justificação pela fé por Lutero foram incalculáveis, não só na teologia e na Igreja, mas também nos seus desdobramentos sociais e políticos, literários e culturais. No período de tempo desde então de maneira alguma todos concordaram que a justificação era “a doutrina principal do cristianismo”.³ Mas no século XX quase não pode haver dúvida de que o tema ocupou o centro da teologia paulina, reforçado especialmente pelo significado mais pleno que lhe foi conferido por dois dos mais importantes especialistas protestantes do NT. No caso de Bultmann, por exemplo, forneceu a base teológica para o seu programa de demitologização.⁴ E para Ernst Käsemann, a “justificação pela fé” era o “cânon dentro do cânon”, o teste primário pelo qual podemos discernir os espíritos e reconhecer a palavra de Deus hoje.⁵ Uma marca de aproximação ecumênica na segunda metade do século, pelo menos no campo do estudo bíblico, é o grau no qual a importância da justificação pela fé é reconhecida tanto por católicos como por protestantes.⁶

O lado negativo desta ênfase foi um infeliz traço de antijudaísmo. O ensinamento de Paulo sobre a justificação foi visto como reação contra o judaísmo e oposição a ele. Como Lutero havia rejeitado uma igreja medieval que oferecia a salvação pelo mérito e as boas obras, a mesma coisa era verdadeira, assim se supunha, para Paulo em relação ao judaísmo do seu tempo.⁷ Considerava-se que o judaísmo foi a antítese do cristianismo emergente: para Paulo reagir da maneira como o fez, deve ter sido uma religião degenerada, legalística, que fazia a salvação depender do esforço humano, e auto-satisfeita com os resultados. A suposição foi reforçada no começo do período moder-

³ *Apology of the Augsburg Confession* (1531) 4.2, citado por Reumann, *Righteousness* 3.

⁴ R. Bultmann, in H. W. Bartsch, org., *Kerigma and Myth* (Londres: SPCK, 1957) 210-11; Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribner, 1958 = Londres: SCM, 1960) 70.

⁵ E. Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon* (Göttingen: Vandenhoeck, 1970) 405.

⁶ P. ex., H. Küng, *Justification* (Londres: Burns and Oates, 1964); Kertelge, “Rechtfertigung”; Reumann, *Righteousness*; o acordo da Consulta Luterana-Romano Católica de 1983 in *Justification by Faith* (Minneapolis: Augsburg, 1985); e a declaração do acordo da Segunda Comissão Internacional Anglicano-Romano Católica, *Salvação e a Igreja* (Anglican Consultative Council and the Secretariat for Promoting Christian Unity, 1987).

⁷ Lutero fez uma ligação explícita: a igreja foi manchada com “legalismo judaico”; “as normas e regras dos católicos lembram-me os judeus, e de fato muitas coisas foram tomadas de empréstimo dos judeus”; sobre fé e obras, a doutrina da Igreja foi uma variante do erro judaico de que meros atos podem ganhar favor aos olhos de Deus (citado por M. Saperstein, *Moments of Crisis in Jewish-Christian Relations* [Londres: SCM/Philadelphia: TPI, 1989] 30).

no do estudo do NT, quando judaísmo e cristianismo foram apresentados numa antítese ainda mais acentuada. De acordo com F. C. Baur, comentando Gálatas, “o princípio essencial do cristianismo alcançou pela primeira vez um lugar definitivo na sua luta contra o judaísmo”⁸. E na maior parte do século XX o judaísmo ainda funcionava como o lado negativo da teologia positiva de Paulo. A caracterização que Bultmann fez da polêmica de Paulo contra o “vangloriar-se” como dirigida contra o judeu que põe a confiança em si mesmo e no que ele mesmo realiza⁹ continuou a influenciar duas gerações de estudos (e pregação) paulinas.¹⁰

Em todo este tempo a discussão da justificação pela fé na teologia cristã ainda foi determinada principalmente pelas questões propostas pela Reforma e pelo conseqüente debate entre católicos e protestantes. Os principais debates exegéticos foram se o verbo “justificar” significava “tornar justo” (católicos) ou “considerar como justo” (protestantes), se “justificado” denotava transformação ou status,¹¹ e se “a justiça de Deus” era um genitivo subjetivo (justiça como uma propriedade ou atividade de Deus) ou um genitivo objetivo (“justiça como um dom concedido por Deus”).¹²

Mas por trás do debate católico-protestante, e obscurecida por ele, havia a questão mais fundamental da relação do cristianismo com o judaísmo, em particular a relação do evangelho e da teologia de Paulo com sua religião avita. Dois fatores fizeram com que fosse impossí-

⁸Baur, *Paul* 1.267.

⁹Bultmann, *Theology* 1.243; anteriormente, “Romans 7 and the Anthropology of Paul” (1932), *Existence and Faith* (New York: Meridian, 1960 = Londres: Collins, 1964) 173-85 (aqui 178-79). Mas notar a explicação da posição de Bultmann por Seifrid (*Justification* 33).

¹⁰Ver, p. ex., as citadas no meu *Romans* 185, e ainda G.P. Moore, “Christian Writers on Judaism” *HTR* 14 (1922) 197-254; C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology* (Londres: SPCK/Philadelphia: Fortress, 1978); Boyarin, *Radical Jew* 209-19.

¹¹Ver, p. ex., Fitzmyer, *Paul* 61. A análise de Ziesler gira em torno desta questão (*Meaning*).

¹²Este debate transcende as fronteiras confessionais (ver as breves resenhas em Reumann, *Righteousness* 66, e Fitzmyer, *Romans* 258-63); o próprio Fitzmyer insiste no sentido subjetivo (*Romans* 105-7). No período moderno o genitivo objetivo foi defendido com maior força – uma justiça que vem de Deus (Rm 10,3; Fl 3,9). Ver, p. ex., Bultmann, *Theology* 1.285; Ridderbos, *Paul* 163; Cranfield, *Romans* 96-99; Strecker, *Theologie* 160-63. A influente redefinição de Käsemann da “justiça de Deus” como dom que tem o “caráter de poder” (“Paulo não conhece nenhum dom de Deus que não transmite tanto a obrigação como a capacidade de servir” e que é “a qualquer momento separável do seu Doador”) foi uma audaciosa tentativa de transcender os debates que se tinham tornado estereis (“Righteousness”, aqui 170,174); seguido, p. ex., por Bornkamm, *Paul* 147; Kümmel, *Theology* 157-98; e Hübner, *Law* 130-34.

vel a continuação dessa situação. Um foi o Concílio Vaticano II e na verdade a eliminação da maior parte da antiga agenda católico-protestante como fora de discussão. O outro foi o Holocausto e suas contínuas repercussões na teologia cristã. Se a teologia pós-Vaticano II não podia mais simplesmente repetir o velho debate entre protestantes e católicos nos termos tradicionais, a teologia pós-Holocausto não podia mais suportar a denigração do judaísmo histórico que fora o corolário do lado escuro da doutrina cristã da justificação.

Há vinte anos o quadro começa a mudar e os estudos paulinos, que estavam por assim dizer em recesso, ganharam nova vitalidade. Isso ocorreu principalmente devido à “nova perspectiva” aberta por E. P. Sanders.¹³ Ele expôs o elemento de caricatura (e pior que isso) em grande parte da representação protestante do judaísmo do Segundo Templo, com mais eficiência que quaisquer afirmações anteriores.¹⁴ Demonstrou que o judaísmo foi sempre e em primeiro lugar uma religião da graça, com a obediência humana entendida como resposta a essa graça. A aliança fora dada por iniciativa divina e a lei fornecia a moldura para a vida na aliança. Cumprir a lei era meio de permanecer na aliança, não para entrar nela. Segundo Sanders uma expressão descritiva-chave para o “modelo de religião” do judaísmo é “nomismo da aliança”. Ele definiu isso assim:¹⁵

nomismo da aliança é a idéia de que o nosso lugar no plano de Deus está estabelecido com base na aliança e que a aliança exige como resposta apropriada do homem sua obediência aos mandamentos, fornecendo meios de expiação das transgressões... *A obediência mantém nossa posição na aliança, mas não merece a graça de Deus como tal...* Justiça no judaísmo é termo que implica a *manutenção do status* entre o grupo dos eleitos.

Entre os valores do trabalho de Sanders está especialmente o de que ele permitiu que reaparecesse no centro da cena o problema

¹³Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*. Ver meu “The New Perspective on Paul” (Manson Memorial Lecture, 1982), *Jesus, Paul and the Law* cap. 7.

¹⁴Infelizmente seu estilo manifestamente polêmico não ajudou muitos dos seus leitores a ouvir o que ele tinha para dizer.

¹⁵Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* 75, 420, 544. Digno de nota é o fato de que J. Neusner, embora veementemente crítico da metodologia de Sanders, aceitou contudo a concepção de Sanders do judaísmo como “nomismo da aliança” como válida (“Comparing Judaism”, *History of Religions* 18 [1978-79] 177-91), e que apesar de algumas críticas Sanders se julga justificado em continuar a considerar a expressão como um sumário apropriado da teologia judaica da aliança (*Judaism* 262-78, 377-78, 415-17).

fundamental da relação do cristianismo com o judaísmo e o da teologia de Paulo com sua herança judaica. O Paulo protestante sempre foi embaraço para os especialistas judaicos que procuravam levá-lo a sério,¹⁶ e igualmente para os do lado cristão que se aprofundavam na tradição judaica.¹⁷ O judaísmo que os especialistas do NT estabeleciam como o oposto da teologia de Paulo não era o que eles conheciam. A melhor solução que podiam imaginar era que Paulo devia ter reagido a uma forma de judaísmo do qual não resta nenhum vestígio verdadeiro, exceto nas suas cartas, judaísmo da diáspora, diferente do judaísmo palestinese.¹⁸ Variações desta hipótese (isto é, que Paulo reagia contra alguma forma de judaísmo que ensinava a justificação através de boas obras) continuam a ser oferecidas pelos que acham que a evidência da polêmica de Paulo não se explica de outra maneira.¹⁹ O próprio Sanders não ofereceu muita ajuda aqui, uma vez que à luz da nova perspectiva sobre o judaísmo do Segundo Templo, só conseguiu ver um Paulo incoerente e inconsequente.²⁰

Uma abordagem alternativa foi apresentada pela primeira vez pelos que seguiram o outro aspecto da tese de Baur: que o cristianismo se formou pelo conflito entre o cristianismo judaico e gentílico, isto é, pelo conflito entre facções judaicas e gentílicas, mas dentro do cristianismo. Este ponto teve que ser repetido muitas vezes na exegese, especialmente de Gálatas: que Paulo não discutia com os ju-

¹⁶Ver S. Schechter, Schoeps e S. Sandmel, citados por Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* 4-8.

¹⁷Deve-se mencionar particularmente Moore, *Judaism* 3.151 (citado em meu *Romans* 206-7); ver também R.T. Herford, *Judaism in the New Testament Period* (Londres: Lindsey, 1928); J. Parks, *The Conflict of the Church and The Synagogue: A Study in the Origins of Antisemitism* (Londres: Soncino, 1934).

¹⁸A questão é proposta diferentemente por Montefiore, *Judaism and St. Paul* 81-82, 92-100, e Schoeps, *Paul*, 27-32, 213 ("um judeu da diáspora que se alienava das idéias da fé dos antepassados" – 262). Westerholm, *Israel's Law* 34-46, apresenta bom resumo das opiniões destes autores.

¹⁹P. ex., Westerholm, *Israel's Law*, cap. 8, particularmente 148: "a idéia dela [da religião judaica no tempo de Paulo] como legalismo antropocêntrico pervertido é caricatura viciosa" (Räsänen, *Paul* 167-68, 188; mas notar também 168 n. 39); Laato, *Paulus* cap. 5 (estendendo o seu contraste exagerado entre "otimismo judaico" e "pessimismo paulino"); Schreiner, *Law* cap. 4, que tenta defender a difícil tese "sim e não" de que "embora o termo *obras da lei* não denote legalismo, Paulo condena o legalismo quando diz que a justiça não é pelas obras de lei" (94). Comparar Beker: "O retrato comum dos judeus ansiosamente buscando méritos para obter crédito junto a Deus é simplesmente falso, pois confunde a confirmação por Deus de comportamento fiel com busca egocêntrica e concepção pervertida de Deus e de sua justiça" (*Paul* 268).

²⁰Esta foi a minha primeira crítica a Sanders ("New Perspective", *Jesus, Paul and The Law* 202).

deus como tais ou com o judaísmo como tal, mas com outros missionários cristãos (judeus).²¹ A questão subjacente ainda continua a mesma: como o evangelho se relaciona com a herança de Israel em termos de continuidade ou descontinuidade. Mas o rumo da discussão e suas implicações é significativamente diferente.

Isso veio refletir-se sobre a justificação pela fé na opinião persistente, mas minoritária, sustentada ao longo do século, segundo a qual a doutrina da justificação pela fé foi formulada na primeira missão aos gentios e como resultado desta. Era doutrina polêmica elaborada em face das objeções judaico-cristãs a essa missão isenta da lei e sem a exigência da circuncisão. “Justificação pela fé” foi a resposta de Paulo à pergunta: Como os gentios podem ser tão aceitáveis a Deus como os judeus?²² “A nova perspectiva a respeito de Paulo”, forçando uma reavaliação daquilo contra o qual Paulo reagiu, deu novo impulso a essa linha de pesquisa. O que estava em discussão entre Paulo e “os da circuncisão”? Podemos continuar a falar em termos da vanglória judaica nos seus próprios méritos? O que são as “obras da lei” contra as quais Paulo se opunha tão arduamente?²³

Assim entramos num dos mais vigorosos debates no estudo atual do NT, tanto mais importante por causa da sua significação central para formular o evangelho, testar a teologia e reavaliar as raízes e a herança judaicas do cristianismo. A doutrina da justificação pela fé, que se mostrou tão luminosa durante quatro séculos de teologia protestante em particular, tem capacidade de fornecer novas luzes para a avaliação presente (e sem dúvida futura) da teologia de Paulo.

§14.2 A justiça de Deus

Para a teologia de Paulo conforme expressa particularmente em Romanos, esta frase “a justiça de Deus” é o ponto de partida óbvio. Pois é exatamente esta expressão que fornece o ponto de enfoque da afirmação temática que define seu evangelho em Rm 1,16-17:

²¹Um ponto de consenso em Dunn, org., *Paul and the Mosaic Law* 310.

²²Particularmente Wrede, *Paul* 122-28; Stendhal, *Paul* 1-7; Howard, *Paul* cap. 3.

²³Estas são questões que estão no centro da minha contribuição para o debate atual – particularmente “Works”, “Yet once more”, e “Justice”. Houve numerosas resenhas do debate ocasionado pela “nova perspectiva”; Thielman, *Paul* cap. 1 é um dos mais recentes e mais úteis.

¹⁶Na verdade, eu não me envergonho do evangelho: ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego. ¹⁷Porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: “O justo viverá da fé.”

Que o uso da frase que aqui Paulo faz não é acidental confirma-o pela sua repetição temática em todo o argumento crítico de Rm 3,21-26. Em 3,21 ele retoma a força principal da sua exposição, repropoendo-a no primeiro plano: “Agora, porém, independentemente da lei, se manifestou a justiça de Deus...” E é o tema da justiça de Deus que domina o resto desse parágrafo-chave (3,22.25.26). Em outros lugares Paulo faz menos uso da expressão. Mas sua recorrência em pontos-chave da exposição do seu evangelho corrobora sua importância para a teologia de Paulo.²⁴ E o uso mais geral de *dikaïosyne* (“justiça”) e *dikaïoo* (“justificar”) no corpus paulino confirma a centralidade do conceito para Paulo.²⁵ Mas qual é a relação de “justiça” com “justificação”?

Como é sabido, a discussão do assunto sofre de alguns problemas terminológicos. Refiro-me em parte ao fato de que o inglês usa duas palavras diferentes “justify” [justificar] e “righteousness” [justiça*] para traduzir termos cognatos em grego (*dikaïoo*, *dikaïosyne*), causando assim confusão inevitável para os que pensam em inglês.²⁶ Mais atinente à questão teológica, “justiça” é bom exemplo de termo cujo significado é determinado mais pelo seu fundo hebraico que pela sua forma grega. O fato é que o pensamento hebraico subjacente em ambos os casos é diferente do grego.

Na visão grega típica do mundo, “justiça” é idéia ou um ideal em relação ao qual pode ser medido o indivíduo ou a ação individual. O uso inglês [e também português] contemporâneo reflete esta mentalidade antiga quando continua a usar expressões tais como “a justiça

²⁴Rm 10,3; 2Cor 5,21; Fl 3,9.

²⁵	Paulo	Romanos	Todo o NT
<i>dikaïosyne</i>	57	33	91
<i>dikaïoo</i>	27	15	39
<i>dikaïoma</i> (“punição, ato justo”)	5	5	10
<i>dikaïosis</i> (“justificação”)	2	2	2
<i>dikaïokrisia</i> (“julgamento justo”)	1	1	1

* “Righteousness” tem o sentido mais amplo de retidão, conformidade com a lei divina ou moral e não apenas o de dar a cada um aquilo que é seu (Nota do Tradutor).

²⁶A questão é bem apresentada por Sanders, *Paul* 44-47; ver também Fitzmyer, *Romans* 258.

precisa ser satisfeita”. Ao contrário, no pensamento hebraico “justiça” é conceito mais relacional: “justiça” como o cumprimento de obrigações impostas ao indivíduo pela relação da qual faz parte.²⁷ Um exemplo clássico é 1Sm 24,17: o rei Saul foi injusto ao faltar ao seu dever de rei em relação ao seu súdito; Davi foi mais justo porque recusou levantar a mão em violência contra o ungido do Senhor. Isto é, numa relação de obrigação mútua, Davi foi considerado mais justo que Saul, porque ele cumpriu sua obrigação para com Saul, enquanto Saul não cumpriu sua obrigação para com Davi.²⁸ Este reconhecimento de que o mundo do pensamento que se expressa no termo inglês “justification” [justificação] é de natureza totalmente hebraica/bíblica/judaica, constitui fator-chave para entender bem o ensinamento de Paulo a respeito da justificação. Apesar do reconhecimento formal do caráter relacional do hebraico “justificação”, as ramificações da idéia foram muito pouco apreciadas em grande parte da discussão sobre o ensinamento de Paulo.

A relevância desta observação começa a tornar-se mais clara quando lembramos a declaração temática de Paulo sobre a justificação em Rm 1,16-17 como “a justiça de Deus... da fé para a fé”. Pois a justiça de Deus de acordo com o modo acima de entender “justiça”, denota o cumprimento da parte de Deus das obrigações que se impôs a si mesmo ao criar a humanidade e particularmente ao chamar Abraão e escolher Israel como seu povo. Portanto, fundamental para esta concepção da justiça de Deus é o reconhecimento da iniciativa anterior de Deus, tanto na criação como na eleição.²⁹ Como o Deuteronômio repetidamente assinala, não houve nada que Israel fosse ou tivesse feito que levou Deus a escolhê-lo como seu povo, a entrar em aliança com ele; foi somente o seu amor por ele e sua fidelidade ao juramento que fizera a seus pais.³⁰ Deveria ser igualmente

²⁷Ver Schrenk, *TDNT* 2.195; G. von Rad, *Old Testament Theology* I (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962) 370-76; Bultmann, *Theology* 1.272,277; Conzelmann, *Outline* 216; E.R. Achtemeier, “Righteousness in the OT”, *IDB* 4.80-85; Kertelge, “Rechtfertigung” 38-43; Ziesler, *Righteousness* 34-43; Goppelt, *Theology* 2.138; McGrath, *Iustitia Dei* 8. O crédito por realinhar o debate sobre a “justiça” com seu fundo hebraico, com a resultante ênfase na relação, deve-se atribuir com razão a Cremer, *Rechtfertigungslehre*. A primeira vez que tomei consciência disso foi quando li o artigo de Paul Achtemeier sobre “Righteousness in the NT”, *IDB* 4.91-99.

²⁸De maneira semelhante o veredicto de Judá sobre sua relação com Tamar (Gn 38,26).

²⁹Sobre a ênfase na justiça de Deus como criador ver particularmente Müller, *Gerechtigkeit*, e Stuhlmacher, *Gerechtigkeit* 228-36; também Reumann, *Righteousness* 13-14,20.

³⁰Dt 4,32-40; 6,10-12.20-23; 7,6-8; etc.

evidente por que a *justiça* de Deus podia ser entendida como a *fideli-dade* de Deus ao seu povo.³¹ Pois a sua justiça era simplesmente o cumprimento da sua obrigação de aliança como Deus de Israel em libertar, salvar e vingar Israel, apesar da falta de Israel.³² O autor da aliança de Qumrã [na Regra da comunidade], emprestou voz a uma consciência pessoal dessa graça em termos comoventes, que sem dúvida teriam encontrado aprovação em Paulo (1QS 11.11-15):

Quanto a mim, ¹²se tropeçar, as misericórdias de Deus serão minha eterna salvação. Se vacilar por causa do pecado da carne, minha justificação (*mshpti*) será pela justiça de Deus que permanece para sempre. ¹³...Ele me aproximará pela sua graça, e pela sua misericórdia trará a ¹⁴minha justificação (*mshpti*). Ele me julgará na justiça da sua verdade e na grandeza da sua bondade perdoará (*ykipper*) todos os meus pecados. Pela sua justiça ele me lavará de toda a impureza do ¹⁵homem e dos pecados dos filhos dos homens (Vermes).

A luz que este texto lança sobre o uso de Paulo é imediata. Ele explica por que podia, simplesmente, anunciar o seu tema como “a revelação da justiça de Deus” (Rm 1,16-17) sem mais comentários. Podia supor que a “justiça de Deus” era a “força de Deus para a salvação” e que até uma igreja desconhecida reconheceria essa equação efetiva sem maiores explicações. Só assim sua linguagem teria sentido (particularmente em Roma), visto que ademais *dikaio syne* era conceito puramente legal (“justiça”).³³ Só assim podia ter apresentado “a justiça de Deus”, evidentemente, em algum contraste com “a

³¹Ver também acima §2.5 e dois parágrafos abaixo.

³²Particularmente nos Salmos (p. ex., Sl 51,14; 65,5; 71,15) e no Dêutero-Isaías (Is 46,13; 51,5-8; 62,1-2). No Sl 51,14 e 65,5a NRSV traduz *qedhaqah* por “libertação”; nos outros a “justiça” de Deus faz paralelo com “salvação”, e em Is 62,2 a NRSV traduz *qedhaqah* por “vingança”. Em outros lugares, p. ex., em Mq 6,5 e 7,9 a NRSV traduz *qedhaqah* de Deus por seus “atos salvíficos” e sua “vingança”. Ver também BDB, *qedhaqah* 2 e 6a. Stuhlmacher nota particularmente Os 11,8-9 (*Theologie* 331). Comparar Ridderbos, *Paul* 164, que vê “uma absoluta antítese entre a doutrina paulina e a sinagoga da justificação”, da última “só se pode falar num sentido escatológico futuro”, e só a primeira é referida a “uma realidade presente já realizada em Cristo”. Em vista da documentação que acaba de ser citada a pesquisa do uso técnico da expressão completa como tal é desnecessária, se não mal orientada; ver particularmente Seifrid, *Justification* 99-108, em relação à afirmação de Käsemann de que Paulo tomou a frase como termo técnico.

³³LSJ, *dikaio syne*. Em vista da insistência na força forense ou escatológico-forense do termo (particularmente Bultmann, *Theology* 1.273,276, e Ridderbos, *Paul* 163), o contexto da aliança no qual é usado o conceito da justiça de Deus precisa receber igual ou mais destaque.

ira de Deus” (1,18).³⁴ Só assim podia explicar tão resumidamente “a justiça de Deus” em 3,21-26, expressa na “paciência” de Deus, mostrando que Deus não só é “justo”, mas também “aquele que justifica quem crê em Jesus” (3,26). Podia ser igualmente suposto que a justiça de Deus aqui (como em 2Cor 5,21) consiste em ele ter providenciado o sacrifício pelo pecado.³⁵ Tanto para o gentio como para o judeu das comunidades romanas Paulo podia considerar óbvio que “a justiça de Deus” seria entendida como a ação de Deus em favor dos seres humanos. Assim fazendo, baseava-se diretamente na herança da fé da aliança de Israel recebida pelo cristianismo.

Também deve ser mais claro agora como um dos principais temas secundários de Paulo emerge em Romanos. Pois, como observamos anteriormente, Paulo nesta carta preocupava-se em explicar e defender a fidelidade de Deus.³⁶ Mas, como também vimos agora, “a justiça de Deus” coincide com a fidelidade de Deus a Israel: justiça entendida como permanecer fiel à sua obrigação para com o povo que escolhera como seu. Daqui a estreita ligação entre a “fidelidade” de Deus, a “verdade” de Deus e a “justiça” de Deus em Rm 3,3-7. Da mesma forma a retomada final do tema em 9,30-10,13, central para a sua argumentação nos caps. 9-11 de que a palavra de Deus não falhou (9,6) com relação a Israel (11,25-32). O coração da teologia paulina da justificação era a interação dinâmica entre “a justiça de Deus” como ação salvífica de Deus para *todos* os que crêem e “a justiça de Deus” como fidelidade de Deus a *Israel*, seu povo escolhido.

O reconhecimento do caráter essencialmente relacional do modo paulino de entender a justificação também traz conseqüências diretas para os tradicionais debates da teologia pós-Reforma. Na verdade, em grande parte os elimina e os deixa sem sentido. A discussão se “a justiça de Deus” é genitivo subjetivo ou objetivo, “atividade de Deus” ou “dom concedido por Deus” facilmente pode transformar-se em mais

³⁴Estritamente falando, “justiça de Deus” inclui a ira de Deus, uma vez que a ira é a resposta apropriada à falta humana de não reconhecer Deus (ver acima §§2.4 e 4.4). Mas a justiça de Deus raramente foi usada desta maneira no AT (Stuhlmacher, *Theologie* 327-29), e é claramente o caráter da justiça de Deus como “justiça salvífica” que ocupa o primeiro plano em 1,17. Ver também, p. ex., Reumann, *Righteousness* 68.

³⁵A implicação de 3,25-26 é que a morte sacrificial de Jesus demonstra não só a justiça de Deus, no sentido de tratar do pecado (na destruição do sacrifício que incorpora o pecado), mas também sua justiça (salvífica), no sentido de que justifica o pecador; ver também acima §§9.2-3. Notar a integração de metáforas judiciais e sacrificais.

³⁶Ver acima §2.5.

uma peça de exegese do tipo ou isto ou aquilo.³⁷ Pois a dinâmica do relacionamento simplesmente se recusa a conformar-se com tal análise. Pelo contrário, Paulo considerou óbvio que a justiça de Deus devia ser entendida como atividade de Deus que atrai os indivíduos para a relação e os mantém nela, como “força de Deus para a salvação”.

A outra discussão, conforme já observamos, era se o verbo *dikaioo* significa “tornar justo” ou “considerar como justo”. Mais uma vez, porém, a idéia básica que Paulo pressupõe era a de um relacionamento no qual Deus age em favor do seu parceiro humano, primeiro chamando Israel à aliança e depois mantendo-o nesta aliança com ele. Assim, mais uma vez, a resposta não é uma ou outra, mas ambas. O Deus da aliança considera o parceiro da aliança como ainda em parceria, apesar das contínuas faltas deste. Mas o parceiro da aliança dificilmente podia deixar de ser transformado por uma relação viva com o Deus que dá a vida.³⁸

Aqui, novamente, o esclarecimento e o descarte dessas questões antigas permite que surja mais plenamente à luz uma questão mais premente. E esta é a pergunta se a teologia da justificação de Paulo constituiu uma refutação e um repúdio decisivo do judaísmo. Os avanços que obtivemos até aqui podem ser resumidos em três pontos. Primeiro, o ensinamento de Paulo sobre a justificação foi tirado diretamente da concepção escriturística da justiça de Deus descrita acima. Que a linguagem de Romanos provém diretamente de tal uso no AT é um fato bem reconhecido e não está em discussão.³⁹ Segundo, fundamental para a autocompreensão judaica e a teologia da aliança era o reconhecimento e a afirmação de que a posição de Israel diante de Deus era devida inteiramente à iniciativa da graça divina. O mesmo ponto está implícito no sistema de aliança que providenciava expiação do pecado através de arrependimento e do sacrifício. Este aspecto ganha terreno na atual discussão sobre a teologia de Paulo, mas ainda não conquistou aceitação completa.⁴⁰ Terceiro, já deve es-

³⁷Ver acima n. 12. Cf. o “genitivo de autoria” – justiça que vem de Deus (Reumann *Righteousness* 66). A discussão de Seifrid é um tanto confusa (*Justification* 214-18). Stuhlmacher vê acertadamente “a justiça de Deus” em Fl 3,9 como “uma demonstração salvífica da justiça de Deus que sai de Deus” (*Theologie* 337).

³⁸Cf. Barrett, *Paul* 59; Strecker, *Theologie* 164-66. Ver também abaixo §24.8.

³⁹Entre os estudos recentes ver, particularmente, Williams, “*Righteousness*” 260-63; ver também meu *Romans* 40-42.

⁴⁰Como exemplo da opinião mais antiga sobre o “cálculo de méritos” do judaísmo ver Whiteley, *Theologie* 163-64.

tar igualmente claro de onde Paulo tirou sua ênfase na iniciativa da graça divina no seu ensinamento sobre justificação. Quer dizer, ela não emergiu como reação contra o passado farisaico de Paulo ou em resposta aos seus opositores “judaizantes”. Na sua essência foi simplesmente a reafirmação dos primeiros princípios de sua fé antepassada. Este terceiro ponto é o mais controvertido e segue para a fase seguinte da discussão.

Da linha de exposição desenvolvida em §14.2 emerge pergunta que clama por resposta. Se a teologia da justificação de Paulo era de natureza tão hebraica, contra o que reagia na polêmica formulação do seu ensinamento? Quanto mais insistirmos na continuação entre o ensinamento de Paulo sobre a justificação e sua herança judaica, mais premente se torna a pergunta: por que então o seu clássico repúdio da “justificação pelas obras” em favor da “justificação pela fé”? Lembremos que é assim que ele resume o seu evangelho em pontos-chave das suas cartas a Roma e à Galácia:

Pelas obras da lei não será justificada nenhuma carne perante ele, pois da lei vem o conhecimento do pecado... Sustentamos que uma pessoa é justificada pela fé, sem as obras da lei (Rm 3,20.28).

Sabendo que nenhum homem se justifica pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo, nós também cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da lei, porque pelas obras da lei ninguém será justificado (Gl 2,16).

Aqui nos encontramos novamente de volta à questão sobre Paulo e a lei.⁴¹ E como tantos supuseram que a resposta à questão acima está na conversão de Paulo, é aqui que devemos entrar no debate.⁴² Ao defender seu evangelho, duas vezes Paulo julgou necessário começar a partir deste ponto.⁴³

§14.3 O impacto da conversão de Paulo

A interpretação mais influente da conversão de Paulo é que ela transformou não apenas sua idéia de Jesus, mas também sua visão da lei. Transformou-se de zeloso praticante da lei para alguém que advertia, veementemente, seus convertidos contra a lei (Gl 5,1-12).

⁴¹Sobre a primeira parte da análise ver acima §6.

⁴²Ver particularmente Kim, *Origin* (§7 n. 1); Seifrid, *Justification* cap. 3.

⁴³Gl 1,13-16; Fl 3,3-9.

Basta pensarmos na descrição que Paulo faz daquilo que fora: “excessivamente zeloso pelas minhas tradições avitas” (Gl 1,14), “quanto à justiça que há na lei, irrepreensível” (Fl 3,6), — e da sua mudança, ao considerar “perda” o que antes considerara “lucro” (3,7) — para que isso pareça claro. Lembramos também sua afirmação que (presumivelmente na sua conversão) “pela lei eu morri para a lei, a fim de viver para Deus” (Gl 2,19). Se um único texto resume posição de forte consenso sobre isso, este é Rm 10,4: o que Paulo concluiu do seu encontro na estrada de Damasco foi que “Cristo é o fim da lei”.⁴⁴

Habitualmente, como parte da argumentação sustenta-se que Paulo perseguia os helenistas, porque estes já haviam abandonado a lei. Isso supõe, como também eu faço, que a perseguição de Paulo era dirigida principalmente contra conacionais judeus de fala grega, radicados na diáspora, que se haviam tornado discípulos batizados no Messias Jesus e dos quais Estêvão fora líder.⁴⁵ O fundamento exegético fornece-o Fl 3,6: “quanto ao zelo, perseguidor da Igreja” — visto que “zelo” é muito naturalmente entendido como “zelo pela lei”.⁴⁶ Depois o argumento prossegue sem dificuldade: Paulo foi convertido à posição que antes perseguira; abandonou a lei como os que ele perseguira. Se se procurar a lógica de Paulo é fácil imaginá-la: a lei aprovara a punição de Jesus pela morte; mas o encontro na estrada de Damasco revelou a Paulo que Deus vingara esse Jesus; portanto, a lei é louca⁴⁷ e agora deve ser descartada.⁴⁸ “Cristo é o fim da lei”.

Evidentemente, a interpretação é muito forte e não precisamos discutir aqui todos os elementos. É questionável, por exemplo, se o pouco que sabemos acerca dos helenistas realmente dá suporte à idéia de que eles romperam com a lei.⁴⁹ E qualquer tese afirmando

⁴⁴Ver acima §7 n. 83.

⁴⁵Sobre os helenistas ver particularmente Hengel, *Between Jesus and Paul* 1-29; *Pre-Christian Paul* 68-79. C.C. Hill, *Hellenists and Hebrews: Reappraising Divisions within the Earliest Church* (Minneapolis: Fortress, 1992), tenta a refutação desta opinião, mas ignora ou deprecia muitos argumentos cumulativos que estão por trás delas. Comparar, em sentido contrário, p. ex., S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23; Cambridge: Cambridge University, 1973) cap. 5.

⁴⁶Cf. Gl 1,14 — “sendo excessivamente zeloso pelas minhas tradições paternas”; At 21,20 — “zelotas da lei”. Ver, p. ex., O’Brien, *Philippians* 375-76 e os citados por ele.

⁴⁷Originalmente escrevi “a lei é um asno”, mas depois percebi que a alusão às palavras de Mr. Bumble em *Oliver Twist*, provavelmente, não seria notada.

⁴⁸Ver, p. ex., os citados por Räisänen, *Paul* 249 n.112, e Eckstein, *Verheissung* 162-63.

⁴⁹Ver, p. ex., H. Räisänen, “The ‘Hellenists’: A Bridge between Jesus and Paul?” *Jesus, Paul and Torah* 177; C.K. Barrett, *Acts 1-14* (ICC; Edinburgh: Clark, 1994) 337-38.

que Paulo considerava Cristo como “o fim da lei” deve levar em conta a opinião razoavelmente positiva da lei que Paulo continuava a manter nas cartas.⁵⁰ Mas a questão mais premente neste ponto é se a interpretação dá suficientemente conta do outro testemunho, muito explícito de Paulo sobre o antes e o depois da conversão: Gl 1,13-16, que, efetivamente, concorda com os pormenores da passagem mais comumente citada de Fl 3,3-6 em medida significativa. Quatro aspectos da primeira passagem são dignos de nota.⁵¹

a) Paulo, claramente, considerava sua conversão como mudança do seu “modo de vida anterior no judaísmo” (Gl 1,13). Não se leva devidamente em conta que o uso do termo “judaísmo” aqui (e no v. 14) é bem específico. Conhecemos apenas um punhado de usos do termo antes deste, e as duas ocorrências em nossos versículos são as únicas vezes que o termo aparece no NT. Os usos anteriores também nos dão algum sabor do termo. Pois aparece pela primeira vez em 2 Macabeus e em cada caso denota a religião nacional da Judéia. O “judaísmo” é apresentado como um ponto de união para a resistência aos sírios e para a conservação da identidade nacional como povo da aliança do Senhor.⁵² Dito de outra forma, “judaísmo” foi cunhado como um título para expressar oposição ao “helenismo” (2Mc 4,13).⁵³

Em outras palavras, o termo “judaísmo” parece ter sido cunhado como meio para dar enfoque à determinação dos patriotas Macabeus de defender a identidade nacional própria que lhes foi dada pela sua religião antepassada. Não era, simplesmente, descrição neutra da “religião dos judeus”, como poderíamos usá-lo hoje.⁵⁴ Desde seu uso mais antigo o termo trazia tonalidades de uma identidade

⁵⁰Ver, p. ex., Rm 3,31; 8,4; 1Cor 7,19; Gl 5,14. Ver também abaixo §§23.3-5.

⁵¹No que segue baseio-me no meu “Paul’s Conversion” (§7 n. 1).

⁵²2Mc 2,21 (“generosamente, realizaram façanhas pelo judaísmo”); 8,1 (“recrutando os que haviam permanecido firmes no judaísmo”); 14,38 (o mártir Razias “fora acusado de judaísmo e arriscara corpo e alma com toda a seriedade pelo judaísmo”); também 4 Macabeus 4,26. Ver também S.J.D. Cohen, “Ioudaios: ‘Judean’ and ‘Jew’ in Susanna, First Maccabees, and Second Maccabees”, in Cancik et al. orgs., *Geschichte Band I Judentum* 211-20 (aqui 219).

⁵³A única outra ocorrência de “judaísmo” que provavelmente é do nosso período é inscrição funerária da Itália e elogia uma mulher “que viveu uma vida bondosa no judaísmo” (CIJ 537) – a mesma frase (*en to Ioudaismo*, “no judaísmo”) que também encontramos em 2Mc 8,1 e Gl 1,13-14.

⁵⁴Em outro lugar refleti sobre a dificuldade de relacionar nosso uso sociológico contemporâneo de “judaísmo” (ou “judaísmos”) com o uso do século I; ver meu “Judaism in the Land of Israel in the First Century”, in J. Neusner, org., *Judaism in Late Antiquity, Part 2: Historical Syntheses* (Leiden: Brill, 1995) 229-61.

religiosa moldada e temperada no fogo da perseguição, de uma religião que se identificou a si mesma pela sua determinação de manter o seu caráter distintivo e permanecer livre da corrupção de outras religiões e povos. É perfeitamente compreensível que esta confrontação entre judaísmo e helenismo ganhasse um enfoque especial em casos de prova decisivos, leis e tradições caracteristicamente judaicas que os sírios estavam determinados a suprimir e por isso se tornaram pontos de união para os legalistas e questões de vida ou morte nas quais o confronto seria ganho ou perdido. Em 2Mc 6 estes pontos são indicados em seqüência como o templo e, conseqüentemente, as festas tradicionais, a circuncisão e não comer carne de porco.⁵⁵

Daqui emerge um ponto importante: o “judaísmo” definia-se em oposição ao helenismo mais geral, incluindo os judeus helenizantes. Em várias dessas referências expressa-se a consciência de “estar dentro do judaísmo” como uma espécie de área protegida ou cercada e olhar de dentro para fora. Isso se relaciona muito estreitamente com o que já observamos a respeito do papel da lei em relação a Israel (§6.4). A autocompreensão é bastante semelhante à que encontramos em *Ep. Arist.* 139,142:

Na sua sabedoria o legislador [Moisés]...cercou-nos com paliçadas inquebráveis e muros de ferro para impedir que nos misturemos com qualquer outro povo em qualquer assunto... Para impedir que sejamos pervertidos pelo contato com outros ou por mistura com más influências, ele cercou-nos por todos os lados com estritas observâncias relacionadas com a carne e a bebida... segundo a maneira da Lei.

Em outras palavras, o “judaísmo” tal como o encontramos em nossas fontes, definia-se a si mesmo separando-se do mundo mais amplo e entendia a Torá, pelo menos em parte, como meio de reforçar e proteger essa separação.

Se for correto dizer que Paulo se converteu do “judaísmo”, era este o judaísmo que ele tinha em mente.

Em Fl 3,3-6 a ênfase correspondente é a anterior “confiança na carne” de Paulo, isto é, sua identidade física e étnica como judeu. Ele expressa isso mais ou menos explicitamente em termos da sua circuncisão no oitavo dia, sua identidade racial como israelita, sua identidade tribal como benjaminita, e o fato de que, determinantemente,

⁵⁵Cf. particularmente 1Mc 1,60-63, citado abaixo em §14.4.

manteve a cultura hebraica (língua aramaica), ainda que tivesse sido (por implicação) criado na diáspora de fala grega (3,5). Esses eram quatro aspectos de identificação que antes valorizara, mas agora considerava sem valor, em comparação com seu novo conhecimento de Cristo (3,7-8).

b) A descrição que Paulo faz do seu “modo de vida no judaísmo” também chama a atenção. “Eu progredia no judaísmo mais do que muitos dos meus contemporâneos entre o povo, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas” (Gl 1,14). Quando correlacionamos isto com a quinta marca de identificação da sua autodescrição em Fl 3,5-6 (“quanto à lei, fariseu... quanto à justiça que há na lei, irrepreensível”), podemos sentir o indisfarçável ar do facciosismo do judaísmo tardio do Segundo Templo. Pois o período pós-macabaico foi marcado por acerbadas disputas entre os herdeiros dos Macabeus, especialmente em torno da interpretação correta da Torá e, particularmente, da *halaká* da pureza e do calendário. Esse foi o período em que surgiram os fariseus e os essênios e ambos, como também a literatura da época, indicam claramente fortes pretensões sectárias de manter a fidelidade à Torá e igualmente ferozes ataques contra outros grupos.⁵⁶ Os fariseus em particular, evidentemente, se destacavam por seu desejo de separar-se, presumivelmente, dos seus contemporâneos menos fiéis,⁵⁷ e pelo seu desejo de guardar a lei com escrupuloso cuidado e exatidão (*akribeia*).⁵⁸

De maneira semelhante, quando Paulo fala da sua justiça “irrepreensível” (Fl 3,6), provavelmente, lembra o caráter anterior da sua vida vivida de acordo com a aliança de Israel com Deus. A força da palavra *amemptos* (“irrepreensível”) não é inteiramente clara. Mas é improvável que Paulo falasse que era sem pecado ou que nunca transgrediu a lei.⁵⁹ Os poucos usos mais relevantes em outros

⁵⁶Ver também meu “Pharisees, Sinners and Jesus”, *Jesus, Paul and the Law* 61-88 (aqui 71-77); “Jesus and Factionalism in Early Judaism”, in J.H. Charlesworth, org., *Jesus and Hillel* (Minneapolis: Fortress, 1997), e abaixo §§14.4-5 (particularmente n. 101), referindo, entre outros, 1 *Enoc* 1-5, CD, 1QpHab, *Jubileus*, *Salmos de Salomão* e o *Testamento de Moisés*.

⁵⁷Geralmente se diz que “fariseu” começou como alcunha que significava “separatista”; ver acima §8 n. 44 e abaixo §§14.4-5. Winninge acredita poder identificar os Salmos de Salomão como obra farisaica (*Sinners* 170-80).

⁵⁸Este é termo usado tanto por Josefo como pelos Atos para descrever os fariseus (Josefo, *Guerra* 1.108-9; 2.162; *Vida* 191; *Ant.* 2.200-201; At 22,3; 26,5).

⁵⁹Geralmente isso não é visto ou indicado claramente; mas ver agora O'Brien, *Philippians* 380, Seifrid, *Justification* 174; Thielman, *Paul* 154-55; ver também n. 109 abaixo.

lugares indicam, antes, alguém que, como Jó, se mantinha fiel a Deus,⁶⁰ alguém que se distinguia da iniquidade circundante,⁶¹ alguém que fazia companhia com os fiéis,⁶² alguém que “seguia os mandamentos e os estatutos do Senhor” (Lc 1,6). Essa vida nos termos da aliança incluía, naturalmente, a prescrição da expiação do pecado através do arrependimento e do sacrifício.⁶³ Mas, dada essa qualificação, Paulo podia lembrar sua confiança na sua justiça segundo a aliança. Particularmente como fariseu deve ter-se esforçado para viver dentro de um nível de cumprimento da lei que o “separava” da maioria dos seus compatriotas israelitas. Esse grau extra de fidelidade deve ter feito com que nos termos das obrigações da aliança (“justiça”) ele fosse “sem repreensão”.

Assim, também por aqui podemos ter uma idéia do que Paulo se converteu: de medir a justiça, primariamente, em termos do caráter distinto da aliança, e de uma prática competitiva dentro do judaísmo, que procurava superar os outros judeus no grau e na qualidade da sua observância da Torá. Particularmente notável é o fato de que no mesmo fôlego (Gl 1,13-14) Paulo revela consciência da separação tanto *do judaísmo das outras nações*, como *dentro do judaísmo dos outros judeus*.

c) Um aspecto surpreendentemente negligenciado dos dois testemunhos de Paulo sobre a sua conversão é seu uso do termo “zelo”. Gl 1,14: “eu progredia no judaísmo mais do que muitos dos meus contemporâneos entre meu povo, sendo, extraordinariamente, zeloso (*zelotes*) das minhas tradições paternas”; Fl 3,6: “quanto à lei, fariseu, quanto ao zelo (*zelos*) perseguidor da igreja”.⁶⁴ Este duplo uso dificilmente pode ser mera coincidência. “Zelo”, evidentemente, era característica de estar “no judaísmo”, do partidarismo competitivo que marcou o judaísmo do Segundo Templo após os Macabeus (Gl 1,14), da confiança na identidade judaica que Paulo expressa em Fl 3,4-6.

Neste sentido podemos falar de zelo judaico como eco do zelo divino ou resposta a este. Pois profundamente enraizado na consciência de eleição de Israel havia o reconhecimento de que o seu Deus era ele próprio “zelota” (*zelotes*). Que Javé era “Deus ciumento” é

⁶⁰Jó 1,1.8; 2,3.

⁶¹Sb 10,5.15; 18,21.

⁶²Sl 1,1; 101,2 (LXX v. 1).

⁶³Howard, *Paul* 53. Ver também §14.

⁶⁴Notar também Rm 10,2; ver abaixo §14.6b.

firmente declarado nos documentos de fundação de Israel, tipicamente na forma “não adorarás outros deuses, porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou um Deus ciumento”.⁶⁵ Em cada caso o que se diz é que Israel deve por isso abster-se da idolatria ou de seguir outros deuses. O “zelo” de Deus era expresso na sua escolha de Israel para ser seu, e a conclusão tirada era que Israel devia manter a exclusividade da sua devoção a Javé e o caráter distinto da sua religião em face das outras nações e religiões ao seu redor. O “zelo” de Israel por Javé e sua Torá era reflexo do zelo de Javé por Israel.

Também sabemos o que isso significava na prática. O “zelo” de Israel foi exemplificado na memória popular de Israel por uma série do que podemos chamar de “heróis do zelo”. Simeão e Levi vingaram a violação feita a sua irmã Dina por Siquém filho de Hemor e defenderam a integridade da família dos filhos de Israel matando os siquemitas, ainda que estes tivessem sido circuncidados (Gn 34).⁶⁶ O maior herói do zelo foi Finéias (Nm 25,6-13), que, vendo um israelita levar uma mulher madianita para dentro da sua tenda, tomou a lança e transpassou ambos e por causa disso é lembrado como “zeloso pelo seu Deus” e assim ter feito expiação por Israel (25,13).⁶⁷ Também Elias é lembrado pelo seu zelo, presumivelmente não só por causa da sua vitória no monte Carmelo, quando decisivamente deteve o desvio para as práticas sincretistas encorajadas por Acab e Jezabel (1Rs 18), mas também por causa do clímax da sua vitória na matança dos quatrocentos e cinquenta profetas de Baal na torrente de Quison (18,40).⁶⁸ Igualmente Jeú é lembrado pelo seu “zelo pelo Senhor” expresso particularmente no extermínio dos descendentes de Acab em Samaria (2Rs 10,16-17.30). De significação não menor é o fato de que a revolta macabaica é lembrada como expressão desse zelo: começou com a matança, semelhante à de Finéias, de um sírio e

⁶⁵Ex 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15 – a palavra é a mesma (ciumento/zeloso) tanto no hebraico como no grego. Sobre o que segue cf. particularmente M. Hengel, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D.* (1961, ²1976; E/T Edinburgh: Clark, 1989) 146-228.

⁶⁶O episódio é lembrado em Js 9,2-4 – Simeão e Levi “que arderam de zelo por ti [Javé] e abominaram a contaminação do seu sangue”; também em *Jub.* 30, onde a lição tirada é que Israel é o santo do Senhor e que seria uma vergonha e uma profanação uma filha de Israel ser dada a gentio (30.8-14).

⁶⁷Finéias é elogiado em Eclo 45,23-24; 1Mc 2,54; 4 *Macabeus* 18.12; Pseudo-Filon 46-48. A discussão de Hengel focaliza Finéias (*Zealots* 149-77).

⁶⁸Eclo 48,2-3; 1Mc 2,58. Ver também Hengel, *Zealots* 148.

de um compatriota judeu que tinha apostatado (1Mc 2,23-26); e baseou-se num apelo a tal zelo (2,27.49-68).⁶⁹

Há três aspectos importantes do “zelo” assim entendido. Primeiro, em cada caso o zelo foi compromisso incondicional de manter o caráter distinto de Israel, impedir que fosse adulterada ou manchada a pureza da sua condição de separado para Deus através da aliança, defender suas fronteiras religiosas e nacionais. Segundo, disposição de fazer isso pela força. Em cada caso foi o compromisso radical expresso precisamente na matança daqueles que ameaçavam o status próprio da aliança de Israel que mereceu a descrição de “zelo” ou “zelota”. E terceiro, o fato de que esse zelo era dirigido não só contra gentios que ameaçavam as fronteiras de Israel, mas também contra compatriotas judeus.

É quase desnecessário dizer que era isso o que Paulo tinha em mente quando falou de si como “zelota” e do seu “zelo” manifestado na perseguição da Igreja (Gl 1,13-14; Fl 3,6).⁷⁰ Em primeiro lugar, seu zelo pelas tradições dos antepassados (Gl 1,14) era o outro lado da moeda do seu zelo como perseguidor (Fl 3,6).⁷¹ Sem dúvida deve ter entendido seu zelo como reflexo do zelo de Deus, reflexo necessário, se Israel quisesse manter sua separação para Deus. Em segundo lugar, esse zelo certamente era expresso de maneira fisicamente violenta: ainda que não possamos deduzir que os cristãos helenistas que ele perseguia foram mortos, deve ser significativo que ele podia falar de perseguir a Igreja “em medida excessiva” e de “tentar destruí-la” (Gl 1,13).⁷² E terceiro, conforme já observamos, sua perseguição parece ter sido dirigida principalmente (unicamente?) contra compatriotas judeus helenistas. Em outras palavras, Paulo, o perseguidor, sem dúvida via-se a si mesmo como “zelota” segundo a tradição de Finéias e dos Macabeus.

De tudo isso resulta o quadro surpreendentemente claro da motivação de Paulo como perseguidor, mas quadro muito pouco no-

⁶⁹*Zeloo* – 1Mc 2,24.26.27.50.54-58. Cf. 2Mc 4,2; ver também Josefo, *Ant.* 12.271.

⁷⁰A discussão de Hengel sobre “zelo” não mostra toda a importância do uso paulino do termo aqui (*Zealots* 180; *Pre-Christian Paul* 84); como também T.L. Donaldson, “*Zealot and Convert: The Origin of Paul’s Christ – Torah Antithesis*”, *CBQ* 51 (1989) 655-82 (não obstante 673).

⁷¹O fato não é que ele atribui o seu “zelo” de perseguição ao seu farisaísmo. Pelo contrário, seu farisaísmo e seu zelo de perseguição eram ambos expressões da sua fidelidade à aliança.

⁷²O verbo usado aqui, *porthein*, em outros lugares dá a idéia de ataque material, destruindo e saqueando cidades e territórios. Ver, p. ex., Hengel, *Pre-Christian Paul* 71-72.

tado na discussão contemporânea da conversão de Paulo. A motivação foi a dos antigos heróis do zelo. Seu zelo dirigia-se contra os cristãos helenistas porque considerava que estes ameaçavam o caráter próprio e as fronteiras de Israel. É difícil evitar a conclusão de que esta ameaça era constituída pelos helenistas ao levarem o evangelho do Messias Jesus aos gentios.⁷³ Ao abrir a porta desta expressão particular da religião e da tradição judaica aos gentios, estavam em perigo de comprometer a integridade e a pureza de Israel. Ao deixarem de exigir desses gentios convertidos a circuncisão e a prática daquilo que marcava a aliança sobre a qual os Macabeus haviam fundado o “judaísmo”, os helenistas eliminavam os marcos das fronteiras e derubavam as paliçadas e muros de ferro construídos por Moisés para cercar Israel por todos os lados.⁷⁴

Foi *deste* zelo e do “judaísmo” que exigia este zelo que Paulo se converteu na estrada de Damasco.

d) Do último aspecto já tratamos acima (§7.4) e por isso não precisamos deter-nos muito nele. Trata-se da maneira como Paulo descreve sua conversão como uma missão ou ordem de Deus “para anunciá-lo [o Filho de Deus] entre os gentios” (Gl 1,16). Considerando que agora sabemos *do* que Paulo se converteu, esta indicação daquilo *para* o que foi convertido é tanto mais reveladora. Pois é clara a implicação de que Paulo foi convertido para a convicção daqueles que ele perseguira anteriormente. Procurara “destruí-los” porque, assim deduzimos, pregavam um Messias judeu aos gentios e assim ameaçavam a identidade e o caráter próprio da aliança judaica. Independentemente do que Paulo experimentou na estrada de Damasco, em todo caso isso o convenceu de que estava errado em “perseguir”. A sua conclusão era compreensível (independentemente do fato se esta compreensão lhe foi dada ou se ele a conseguiu por si mes-

⁷³Esta conclusão encontra-se em certa tensão com a narrativa de At 8,1-3. Mas a perseguição não pode ter tido em vista somente os judeus nazarenos locais; como a Igreja de Jerusalém podia ser caracterizada como o é em At 21,20 e ter permanecido tão tranqüila como é indicado aqui seria grande enigma (Seifrid, *Justification* 159, n. 98 ignora essa consideração). A missão a Damasco (At 9; implicitamente confirmado por 2Cor 11,32) indica dimensão diferente da perseguição e sugere fortemente que os helenistas dispersos eram o alvo principal. E pode haver pouca dúvida que Lucas prosseguiu sua narrativa fora de ordem para inserir os dois eventos mais importantes (a conversão de Paulo e a aceitação de Cornélio por Pedro – At 9,1-11,18) dentro do que, se não fosse isso, seria relato ininterrupto da missão helenista após a morte de Estêvão (8,4-40; 11,19-26).

⁷⁴Aludindo novamente à *Ep. Arist.* 139-42.

mo): tinha que fazer aquilo que faziam os que ele erradamente perseguira; tinha que tomar a bandeira que ele procurara arrancar das mãos desses compatriotas judeus; precisava abrir a porta que tão violentamente tentara fechar. A psicologia da experiência da conversão é prontamente reconhecível e não pode ser facilmente desconsiderada.

Isso propõe questões interessantes quanto ao desenvolvimento da teologia de Paulo, menos apropriadas para a nossa discussão agora. Chegou ele a esta conclusão imediatamente?⁷⁵ Empreendeu logo o trabalho de evangelização missionária entre os gentios na Arábia (Gl 1,17)?⁷⁶ E assim por diante. Mas no que tange à teologia madura de Paulo, a conclusão é clara. Isto é, que Paulo pensava na sua conversão como conversão do judaísmo, mas do judaísmo farisaico, judaísmo que se mantinha separado dos outros judeus, para não falar dos gentios. E que a conversão que lembrava era de zelosa e violenta hostilidade contra quem quer que ameaçasse provocar ruptura nas paliçadas e nos muros de ferro da Torá dada para proteger e sustentar Israel.

Resumindo, portanto, chegamos ao primeiro esclarecimento sobre contra o que Paulo reagia na sua proclamação da justificação pela fé. Reagia contra o seu zelo anterior pela lei, embora não conforme normalmente se entende. Também começamos a ver mais claramente que a lei começou a tornar-se preocupação para Paulo, mas primariamente no seu papel de definição de fronteiras, isto é, de separar judeus de gentios. Além disso, agora se entende melhor como foi que a justificação pela fé emergiu na teologia de Paulo, isto é, precisamente como tentativa de Paulo de explicar por que e como os gentios são aceitos por Deus e conseqüentemente também deviam ser aceitos pelos seus compatriotas judeus crentes. Todavia, a pesquisa está longe de ser completa e ainda temos que examinar a frase-chave com a qual Paulo resumiu aquilo que ele combatia tão vigorosamente, agora que era cristão: justificação *pelas obras da lei*.

⁷⁵Sobre este ponto a minha posição aproxima-se da de Räisänen, "Call Experience" (§7 n. 1).

⁷⁶Resposta afirmativa a dā, p. ex., Bornkamm, *Paul* 27; Betz, *Galatians* 73-74; Hengel e Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* 109-20.

§14.4 Obras da lei no judaísmo

Já citamos os textos paulinos-chave no final de §14.2. Ao afirmar a justificação pela fé, Paulo opunha-a à justificação *ex ergon nomou*, “pelas obras da lei”. A interpretação tradicional da frase na teologia protestante é que ela denota boas obras realizadas como tentativa para ganhar ou realizar a justiça. A interpretação é perfeitamente compreensível, particularmente à luz de Rm 4,4-5, em que as “obras” em questão (4,2) parecem ser explicadas como “realizar obras em vista de recompensa” e são postas em antítese com “não realizar obras, mas [simplesmente] crer”.⁷⁷ O texto pós-paulino de Ef 2,8-9 assemelha-se muito a uma confirmação disso: “Pela graça fostes salvos, por meio da fé; e isso não vem de vós, é o dom de Deus; não vem das obras, para que ninguém se encha de orgulho” (cf. 2Tm 1,9 e Tt 3,5).

Mas o problema em relação à opinião tradicional surge da “nova perspectiva”. Pois, conforme vimos, a sugestão de que o judaísmo tipicamente ensinava que a justiça tinha que ser *alcançada* pelo cumprimento da lei é visão básica absolutamente errônea do “nomismo da aliança”.⁷⁸ E a nossa análise da perspectiva de Paulo sobre sua própria atitude e prática pré-cristã só veio reforçar a opinião de que Paulo, o fariseu, tinha o senso de participação da justiça da aliança de Israel, atestada e mantida (não merecida) pelo seu fervor e fidelidade. Presumivelmente a solução do debate entre a velha e a nova perspectiva está no esclarecimento da distinção entre *alcançar* a justiça e *manter* a justiça. Mas esta solução ainda está um pouco distante. Aqui precisamos concentrar-nos na força da expressão-chave “pelas obras da lei”.

O sentido de “obras da lei” não é muito discutido. Refere-se ao que a lei exige, os “atos”⁷⁹ que a lei torna obrigatórios. Convém notar

⁷⁷Ver, p. ex, Hübner, *Law* 121-22; e especialmente Westerholm, *Israel's Law*, que vê o texto como a rocha firme na qual afundam todas as outras opiniões alternativas (113-14, 116-17, 119, 120, etc.).

⁷⁸Isso já fora observado por M. Limbeck, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzverständnis des Frühjudentums* (Düsseldorf: Patmos, 1971) 29-35: “somente como resposta, não como realização” (173). Ziesler usou a frase “justiça de observância da aliança” (*Righteousness* 95). D.B. Garlington, “*The Obedience of Faith*”: A Pauline Phrase in Historical Context (WUNT 2.38; Tübingen: Mohr, 1991), demonstrou sistematicamente o padrão do “nomismo da aliança” nos Apócrifos.

⁷⁹Hebraico *ma'aseh*, grego *ergon*. Comparar van Dülmen: “a prática da lei é menos o cumprimento dos mandamentos individuais do que a aceitação da lei como maneira de salvação” (*Theologie* 135).

logo de início o fato de que aqui não falamos de qualquer lei.⁸⁰ Esta é observação de alguma importância. Pois na opinião tradicional a tendência era de ir nessa direção: ver na conversão de Paulo uma reação geral contra a idéia de que qualquer esforço ou obra humana pode ser a base para a aceitação de Deus. Mas Paulo falava da Torá, da lei judaica. Por isso, para sermos mais precisos, devemos definir como “obras da lei” aquilo que a lei exigia *de Israel como povo de Deus*. Em outras palavras, obras da lei era aquilo em que consistia a justiça de Israel, a parte de Israel na aliança que Javé tinha com Israel, escolhendo primeiro Israel como seu povo especial. “Obras da lei” era a resposta de Israel a essa graça, a obediência que Deus pedia de seu povo, a maneira como Israel devia viver como o povo de Deus (Lv 18,5).⁸¹ “Obras da lei” é o termo paulino para “nomismo da aliança”,⁸² em que as duas palavras são importantes: lei funcionando dentro da aliança e em relação a ela, lei como expressão e salvaguarda da aliança, lei indicando a parte de Israel no acordo graciosamente iniciado por Deus.

Mas o que tem sido demasiadamente ignorado são os pontos já desenvolvidos acima. Isto é, a maneira como a lei, assim entendida, veio reforçar o senso de *privilégio de Israel* (§6.4), a lei marcando o seu povo na sua condição de separado para Deus (§14.3b). Como a escolha de Israel por Deus trouxe o corolário de que a justiça salvífica de Deus era restrita a Israel, assim o papel da lei em definir a santidade de Israel para Deus também se tornou o seu papel de *separar Israel das nações*. Deste modo o sentido positivo de “obras da lei”, como equivalente à fala de Paulo sobre a obediência da fé, tornou-se o sentido mais negativo que encontramos em Paulo, obras da lei que não só mantêm o status da aliança de Israel, mas também protegem o status privilegiado e a prerrogativa restrita de Israel.

Era por essa razão que o horror à idolatria era tão profundamente arraigado na psique de Israel. Evitar a idolatria, podemos dizer, era a suprema “obra da lei”.⁸³ E embora evitar a idolatria não apareça nas referências de Paulo às obras da lei,⁸⁴ foi justamente este “zelo”/

⁸⁰Discordando de Bultmann: “obras da lei”... representam obras em geral, qualquer obra e todas as obras como obras de mérito” (*Theology* 1.283).

⁸¹Ver acima §6.6.

⁸²Ver acima §14.1.

⁸³Ex 20,3-6; Dt 5,7-10.

⁸⁴Mas a hostilidade de Paulo à idolatria era tão implacável como a de qualquer judeu; ver acima §2.2 e abaixo §24.7.

“ciúme” pela relação especial de Israel com Deus que alimentou seu antigo zelo perseguidor.⁸⁵

Mas havia outras obras da lei que desde tempos antigos marcaram particularmente a separação de Israel para Deus e sua separação das nações. As condições nas quais a *circuncisão* foi pela primeira vez exigida de Abraão fizeram dela a marca de identidade fundamental do povo da aliança (Gn 17,9-14). Deixar de circuncidar um filho do sexo masculino significava exclusão da aliança e do povo da aliança.⁸⁶ Assim, não admira que Paulo no seu próprio tempo possa ter reduzido a distinção entre judeus e gentios à “circuncisão” e “incircuncisão”.⁸⁷ De forma semelhante, a observância do *sábado* tornou-se a pedra de toque da identidade com a aliança e da fidelidade a ela (Ex 31,12-17).⁸⁸ Como o sábado era o sinal da separação de Israel, o não cumprimento da lei do sábado era a ofensa capital. Assim, por exemplo, para Is 56,6 a marca da participação dos gentios na aliança haveria de ser a observância do sábado.

De certa maneira ainda mais arquetípicas eram as *leis no tocante à pureza e à impureza*, que marcavam não só a separação entre aves e animais puros e impuros, mas também a separação de Israel dos povos (Lv 20,22-26).⁸⁹ De acordo com os Atos dos Apóstolos, a associação (alimentos impuros, nações impuras) só foi questionada no cristianismo emergente pelo encontro de Pedro com Cornélio.⁹⁰ O oráculo de Balaão tornou-se paradigmático de tal mentalidade: Israel, “povo que habita à parte, e não é classificado entre as nações” (Nm 23,9). Como indica a elaboração do texto em Fílon: “pois em virtude da distinção

⁸⁵Ver abaixo §14.3c.

⁸⁶“Todos os machos entre vós sejam circuncidados... Minha aliança estará marcada na vossa carne como aliança perpétua. O incircunciso, o macho cuja carne do prepúcio não tiver sido cortada, esta vida será eliminada de sua parentela; ele violou minha aliança” (Gn 17,10.13-14). “O judeu que recusava circuncidar os filhos... era considerado apóstata, sobretudo após o período dos Macabeus” (Hengel e Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* 71).

⁸⁷Rm 2,25-27; 3,30; 4,9-12; Gl 2,7-8; Cl 3,11.

⁸⁸“Observareis meus sábados, porque são sinal entre mim e vós em vossas gerações, a fim de que saibais que eu sou Javé, o que vos santifica... Quem o profanar será castigado com a morte; todo o que realizar nele algum trabalho será retirado do meio do povo... uma aliança eterna...” (Ex 31,13-14.16).

⁸⁹“Fareis distinção entre o animal puro e o impuro, entre a ave pura e a impura. Não vos torneis vós mesmos imundos com animais, aves e com tudo o que rasteja sobre a terra, pois eu vos mandei pô-los à parte como impuros. Sereis consagrados a mim, pois eu Javé sou santo e vos separei de todos os povos para serdes meus” (Lv 20,25-26). Ver também Heil, *Ablehnung* Teil 3.

⁹⁰At 10,10-16.28; 11,3-12.18; 15,8-9.

dos seus costumes peculiares eles não se misturam com os outros para não afastar-se do caminho dos seus pais” (Mos. 1.278).⁹¹

Conforme já ficou claro na discussão sobre o “judaísmo” (§14.3a), a crise macabaica reforçou o senso de diferença de Israel e o enfoque nas leis específicas como questão de vida ou morte para definir e defender a separação de Israel. Foram os aspectos característicos da religião de Israel que os sírios tentaram eliminar para submergir os judeus no sincretismo religioso helenístico, com o qual esperavam unificar seu império em declínio. E, como enfatiza a literatura macabaica, foram particularmente a prática da circuncisão e as leis acerca da pureza e da impureza que se tornaram o ponto focal do conflito. Famílias que continuaram a praticar a circuncisão foram mortas, com seus filhinhos pendurados ao pescoço de suas mães (1Mc 1,60-61).

Apesar de tudo, muitos em Israel ficaram firmes e se mostraram irredutíveis em não comerem nada de impuro. Eles aceitaram antes morrer do que contaminar-se com os alimentos e profanar a aliança sagrada, como de fato morreram (1Mc 1,62-63).

Até há pouco a expressão “obras da lei” não era atestada antes de Paulo, o que naturalmente levava muitos comentadores a perguntar se Paulo lutava contra demônios da sua própria criação. Mas o crescente reconhecimento de que a seita de Qumrã usou tal expressão⁹² foi enormemente reforçado nos últimos anos pela publicação de um dos mais importantes Documentos do mar Morto — 4QMMT. O documento *Miqsat Ma’ase Ha-Torah*⁹³ é carta na qual alguém, presu-

⁹¹Ver novamente *Ep. Arist.* 139,142 (acima §14.3a). Sobre a tradição israelita de separação dos outros povos ver, p. ex., P. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC* (Londres: SCM, 1968) 235-37; J. Neusner, *Self-Fulfilling Prophecy: Exile and Return in the History of Judaism* (Atlanta: Scholars, 1990) 36. Que os mais importantes desses “costumes peculiares” incluía particularmente a circuncisão, *kashrut*, e a observância do sábado é amplamente reconhecido. Ver, p. ex., Meeks, *First Urban Christians* 97; Räisänen, *Paul.* 167. Uma forma extrema da atitude é expressa em *Jub.* 22.16:

Separai-vos das nações. E não comais com elas,

.....
Porque suas obras são impuras, e todos os seus caminhos são contaminação e abominação e impureza....

⁹²4QFlor. 1.1-7; 1QS 5.20-24; 6.18. Moo, “Law”, merece mais crédito por ter chamado a atenção sobre a importância dos dados de Qumrã para o debate paulino.

⁹³E. Qimron e J. Strugnell, *Miqsat Ma’ase Ha-Torah* (DJD 10.5; Oxford: Clarendon, 1994); o texto e a tradução foram reproduzidos em *BAR* 20.6 (1994) 56-61; tradução em García Martínez 77-85.

mivelmente um líder, ou até o líder da seita explica a outros de Israel a *halaká* própria da seita. Explica, em outras palavras, a interpretação que a seita dá de várias leis que consideravam críticas para o seu cumprimento das obrigações de Israel na aliança. Neste caso os preceitos referem-se principalmente ao templo, ao sacerdócio, aos sacrifícios e à pureza. São estes preceitos que a carta no seu final resume como “algumas das obras da lei”, *Miqsat ma’ase ha-Torah*.⁹⁴ Mais digno de nota ainda, a carta deixa claro que essas “obras da lei” são a razão por que a seita “se separou” do resto de Israel.⁹⁵ E a prática dessas “obras da lei” exigia que eles mantivessem essa existência separada.⁹⁶

Resumindo, então, a expressão “as obras da lei” naturalmente se refere a toda e qualquer coisa que a lei exige, o nomismo da aliança como um todo. Mas num contexto em que está em questão a relação de Israel com outras nações, certas leis naturalmente são mais focalizadas que outras. Demos como exemplos a circuncisão e as leis sobre alimentos em particular.⁹⁷ Na seita de Qumrã as questões sensíveis não eram as das relações entre judeus e gentios, mas as das relações entre judeus e judeus e assim focalizaram desacordos internos sobre questões como sacrifício e pureza. Por outras passagens da literatura judaica da época sabemos de violentas discórdias na questão sobre como calcular os dias festivos apropriados, isto é, se pelo sol ou pela lua. A dissensão era tão aguda que cada um considerava que o outro não guardava a festa, que observava as festas dos gen-

⁹⁴Numeração de Qimron C27 = García Martínez 113. Foi desta frase que o documento recebeu o seu nome. A tradução adotada por Qimron e inicialmente por García Martínez (“os preceitos de Torá”) infelizmente obscurece o paralelo. Mas na reunião da SBL em Chicago em novembro de 1994 García Martínez reconheceu que a sua tradução era insatisfatória e que é melhor traduzir *ma’ase* por “obras de”. E assim corrigiu a segunda edição da sua tradução (1996). Ver também meu “4QMMT” 150-51.

⁹⁵Qimron C7 = García Martínez 92; ver mais em n. 100 abaixo.

⁹⁶Ver também meu “4QMMT” 147-48. Surpreendentemente Eckstein, *Verheissung* 21-26, parece desconhecer 4QMMT, como a discussão mais recente sobre as “obras da lei” (comparar Bachmann, *Sünder* 98-99).

⁹⁷Em vista da repetida incompreensão do meu ensaio inicial sobre este assunto (p. ex., Bachmann, *Sünder* 92; Stuhlmacher, *Theologie* 264), talvez convenha sublinhar que não afirmo (e nunca afirmei) que “obras da lei” significa só circuncisão, leis alimentares e sábados. A leitura atenta do meu “New Perspective” deveria deixar claro que como em Gl 2, esses foram pontos focais ou críticos para (e demonstração de) uma atitude nomística geral. Ver também meu “Yet Once More”; cf. Heiligenthal, *Werke* 133, citado abaixo (n. 104), e Heil, *Ablehnung* 166-68. Dentre os que reconhecerem a força da minha interpretação, considero particularmente Boyarin, *Radical Jew* 53, 119-20, 210 e Nanos, *Mystery* 9-10, 177-78, 343-44.

tios e não as da aliança de Israel.⁹⁸ Questões equivalentes de definição na história do cristianismo incluem o batismo dos crentes, a fala em línguas ou o “apartheid”. Hoje poderíamos pensar em questões tais como aborto, sacerdócio de mulheres, inerrância das Escrituras ou infalibilidade papal. Nenhum dos contendores em tais controvérsias internas consideraria o ponto em questão como a totalidade da sua fé e nem mesmo o elemento mais importante da fé que lhes é comum. Mas as questões tornaram-se focos de controvérsia a tal ponto que de fato pôde ser questionado o status da confissão do oponente como um todo.

§14.5 Não de obras

Diante desse pano-de-fundo podemos entender melhor o sentido do uso paulino da mesma expressão “obras da lei”. Analisaremos sucessivamente as passagens-chave de Gálatas e Romanos.

a) Quando abordamos o primeiro uso da expressão por Paulo, em Gl 2,16, é precisamente o tipo de questão que acaba de ser descrita com que nos defrontamos aqui. Paulo usa claramente a expressão para denotar as atitudes a que se opôs nos versículos anteriores (2,1-15). Os “falsos irmãos” que tentaram conseguir a circuncisão do gentio Tito (2,4) insistiam em obras da lei — neste caso, a circuncisão. Para eles a fé em Cristo era insuficiente.⁹⁹ Assim também no caso de Pedro e de outros crentes judeus que “se separavam” dos crentes gentios — presumivelmente porque a lei exigia que Israel mantivesse essa separação pela observância de várias leis alimentares (2,12).¹⁰⁰ Nos termos de Paulo, eles agiam como “judeus por natureza”, mantendo distância dos “pecadores gentios” (2,15).¹⁰¹ Segundo Paulo, eles

⁹⁸Jub. 6.32-35; 1 Enoc 82.4-7. Ver também meu *Partings* 104. Ver ainda acima §14.3b.

⁹⁹Geralmente se reconhece que os “falsos irmãos” eram confessores batizados do Messias Jesus, apesar da descrição desdenhosa de Paulo. Ver, p. ex., Longenecker, *Galatians* 50-51.

¹⁰⁰O verbo equivalente “separar” (*parash*) é claramente atestado neste sentido pela primeira vez na literatura antiga em 4QMMT (Qimron C7 = García Martínez 92). O eco da definição característica dos fariseus (*parushim* = “os separados”; ver acima §8 n. 44) em Paulo dificilmente passa despercebido. Ver novamente meu “4QMMT” 147-48.

¹⁰¹“Pecadores” era um dos termos ofensivos que caracterizavam a luta entre facções no período pós-macabaico. Ver meu *Galatians* 132-33; também “Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul’s letter to the Galatians” *JBL* 112 (1993) 459-77; e acima n. 56; também §8.3(3); e a análise mais detalhada em Winninge, *Sinners*, sobre Gl 2,15-18 (246-50). Bachmann parece esquecido dessa dimensão da discussão, apesar do seu título (*Sünder oder Übertreter*).

também insistiam em obras da lei. Também para eles só a fé era insuficiente. Daqui a tentativa de Paulo de abrir os olhos de Pedro para ver que “nenhum ser humano é justificado pelas obras da lei, mas só pela fé em Jesus Cristo”. Assim também sua repetida insistência em 2,16 de que é a fé, e não as obras, que é a única base da aceitação em Cristo e que por isso deve ser a base suficiente também para a aceitação mútua por aqueles que estão em Cristo.

Não precisamos aqui retomar as questões por que o problema só emergiu em Antioquia, se o princípio estava implícito na revelação da estrada de Damasco e se Paulo havia formulado anteriormente o seu evangelho nesses termos.¹⁰² O que é relevante para nós é que o incidente de Antioquia forneceu um dos grandes momentos de definição na teologia de Paulo, se não em toda a teologia cristã. Pois provocou Paulo a pronunciar o que se tornaria seu princípio mais memorável e mais notável:¹⁰³ que ninguém é justificado por obras da lei, mas só pela fé em Cristo (2,16). Mas, evidentemente, as “obras” que ele tinha em mente não eram atos realizados para alcançar a justiça, e sim mandamentos da lei praticados para manter a justiça da aliança, não em último lugar pela separação dos gentios.¹⁰⁴

b) Num argumento que parte do incidente de Antioquia, as duas referências seguintes a “obras da lei” presumivelmente têm em mente as mesmas atitudes. “Foi pelas obras da lei que recebestes o Espírito, ou pela adesão à fé?” pergunta Paulo aos leitores. E novamente:

¹⁰²Ver também meu *Galatians* 119-24; também “Paul and Justification by Faith”.

¹⁰³Esta afirmação é válida, qualquer seja a maneira como consideramos a relação de 2,15-21 com 2,11-14 – seja como Paulo lembrando o que realmente disse a Pedro, seja como Paulo refletindo sobre o que deve ter dito, em vista da nova crise nas igrejas gálatas. Ver, p. ex., meu *Galatians* 132, e os citados por Longenecker, *Galatians* 80-81.

¹⁰⁴No mesmo ano em que foi publicado o meu “New Perspective”, também Heiligenthal notou a função socialmente delimitadora de “obras” em Gl 2 – “obras da lei como sinais de pertença a um grupo” (*Werke* 127-34); seguido por Boers, *Justification* 75-76, 91, 105. Discordando particularmente de Schreiner, *Law* 51-57, que ignora o contexto que deu expressão a 2,16. Mas certamente não se pode negar que Paulo resistiu às obras da lei porque os outros crentes insistiam na circuncisão e restrição da companhia à mesa em relação aos crentes gentios (como reconhece Bachmann, *Sünder* 100, apesar das suas críticas anteriores [92-93]). Cf. van Dülmen, *Theologie* 24; Heiligenthal, *Werke* 133 “quando Paulo fala das ‘obras da lei’, pensa concretamente nas leis alimentares e na circuncisão”. Ver também Heiligenthal, “Soziologische Implikationen der paulinischen Rechtfertigungslehre im Galaterbrief am Beispiel der ‘Werke des Gesetzes’”. *Beobachtungen zur Identitätsfindung einer frühchristlichen Gemeinde*, *Kairos* 26 (1984) 38-53. Sobre a exegese detalhada de Gl 2,15-21 ver particularmente E. Kok, “*The Truth of the Gospel*”: A Study of *Galatians* 2.15-21 (Durham University Ph. D. thesis, 1993).

“Aquele que vos concede o Espírito e opera milagres entre vós o faz pelas obras da lei ou pela adesão à fé?” (Gl 3,2.5). Também aqui podemos supor que não estava em questão qualquer idéia de que o dom do Espírito era conquistado.¹⁰⁵ A questão era se os (gentios) que já haviam recebido o Espírito (pela adesão à fé) precisavam “judaizar-se” (2,14), isto é, assumir o estilo de vida caracteristicamente judaico (marcado em especial pela circuncisão, preceitos alimentares e sábado).¹⁰⁶ As perguntas de Paulo obviamente esperam resposta. A eficácia de “ouvir com fé”¹⁰⁷ tornara totalmente desnecessário assumir o estilo de vida da aliança judaica (“obras da lei”).

c) Mais controverso é Gl 3,10: “Todos os que confiam nas obras da lei estão sob a maldição, pois está escrito: ‘Maldito todo aquele que não se atém a tudo o que foi escrito no livro da lei para ser praticado’ (Dt 27,26)”. O versículo causou mais confusão que quase qualquer outro sobre esta questão, por causa daquilo que Paulo *não* diz, aquilo que supõe como óbvio. A maioria supõe que a premissa oculta teria o seguinte teor: a lei exige obediência perfeita (“tudo o que foi escrito no livro da lei”); mas como isso é impossível, todos se encontram sob a maldição da lei.¹⁰⁸ Todavia tal leitura dificilmente tem sentido para qualquer das nossas conclusões até aqui. (1) Não há evidência de que se entendia que a lei exigia “perfeição” nesse sentido.¹⁰⁹ A obediência que ela exigia estava dentro dos termos da aliança, incluindo a cláu-

¹⁰⁵Pela linha da argumentação em 3,6-14 é claro que “a bênção de Abraão” pode ser descrita, equivalentemente, como justificação/justiça (3,6-9) ou como “o Espírito prometido” (3,14). Ver particularmente S.K. Williams, “Justification and the Spirit in Galatians”, *JSNT* 29 (1987) 91-100.

¹⁰⁶Gl 4,10 deixa claro que a observância dos dias festivos, inclusive do sábado, também estava entre as atrações apresentadas aos gálatas; ver mais em §6 n. 84 acima.

¹⁰⁷Sobre esta interpretação da frase como a mais óbvia (em vez de “crer na mensagem do evangelho” [REB] ver S.K. Williams, “The Hearing of Faith: AKOE PISTEOS in Galatians 3”, *NTS* 35 (1989) 82-93; meu *Galatians* 154-55. Notar o paralelo com Rm 1,5 – “obediência da fé (*hypakoe pisteos*)” – um paralelo mais relevante do que à primeira vista parece, pois os dois termos gregos (*akoe*, *hypakoe*) refletem o sentido hebraico de “audição ou escuta responsiva” (*shema*); ver também abaixo §23.3 e n. 45.

¹⁰⁸P. ex., Hübner, *Law* 18-20; Becker, *Galater* 36; Räisänen, *Paul* 94-96, 109 (Paulo era único no seu rigorismo – 119-20); Schreiner, *Law* cap. 2; Thielman, *Paul* 124-26, 129-30; Eckstein, *Verheissung* 131-33, 146-47. Diferentemente Sanders, *Law* 23. Não é claro quão significativo é o fato de que o “tudo” (“tudo o que foi escrito...”) aparece na LXX de Dt 27,26 e apenas em uns poucos manuscritos hebraicos (Stanley [§7 n. 1] 239 n. 196). Ver também acima §14.3b.

¹⁰⁹Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* 28; Räisänen, *Paul* 120-27, 178-79; Stowers, *Rereading* 141; M. Cranford, “The Possibility of Perfect Obedience: Paul and an Implied Premise in Galatians 3.10 and 5.3,” *NovT* 36 (1994) 242-58. Este foi um dos pontos de consenso em Dunn, org., *Paul and the Mosaic Law* 312.

sula de expiação pela lei da aliança. Essa obediência era considerada praticável.¹¹⁰ E tanto Saulo, o fariseu, quanto Paulo, o apóstolo, concordavam com isso.¹¹¹

(2) A leitura usual também não consegue explicar por que Paulo especifica: “todos os que confiam nas obras da lei”, uma vez que na verdade quer dizer “Todos (sem exceção) estão sob a maldição”.¹¹² Mas o acréscimo da nossa expressão-chave (obras da lei) presumivelmente visa àqueles contra os quais foram dirigidos 2,16 (sua primeira ocorrência) e o argumento precedente. Quer dizer, tem em mente os que supunham que “obras da lei” era um concomitante essencial do ser membro da aliança de Israel, do participar da herança de Abraão e cuja suposição e prática envolvia “a exclusão” dos gentios, até dos gentios crentes (4,17).¹¹³

Contra a opinião usual, o fio da argumentação de 3,6-14 oferece uma solução melhor. Nesta seção Paulo joga com o tradicional tema da bênção e maldição, tão fundamental tanto nas promessas da fundação de Israel,¹¹⁴ quanto no Deuteronômio, a exposição clássica da teologia da aliança de Israel.¹¹⁵ Em Gl 3,6-9 ele concentra a atenção na terceira e mais negligenciada parte dessa promessa, a promessa da bênção às nações.¹¹⁶ A mensagem do Deuteronômio era que não responder à vontade manifestada de Deus era cortejar o desastre. A alternativa da bênção era a maldição. Na visão de Paulo foi isso o que aconteceu com os devotos da lei (“todos os que confiam nas obras da lei”).¹¹⁷ Continuando a insistir no privilégio de Israel e na sua

¹¹⁰Notar que a suposição clara nesse sentido (Dt 30,11-14: “... para que a ponhas em prática”) é vista na esperança para o futuro (como em Ez 36,26-27: “Porei no vosso íntimo o meu Espírito e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardéis as minhas normas e as pratiqueis”).

¹¹¹Fl 3,6; Rm 8,4; 13,8-10 (todo mandamento); Gl 5,14 (“toda a lei”).

¹¹²Van Dülmen: “de maneira alguma só judeus, mas todas as pessoas que estão fora da salvação vêm a Cristo” (*Theologie* 32).

¹¹³Eckstein interpreta 3,10 à luz de 2,15.17: os que procuram ganhar a salvação com base na observância da Torá seriam considerados como pecadores à semelhança dos gentios, isto é, transgressores da lei (*Verheissung* 122-31). Mas ele esquece a força de “pecadores” como expressão da negação judaica de justiça aos gentios. Ver acima n. 101; e sobre 4,17 ver meu *Galatians* 237-38.

¹¹⁴Gn 9,24-27; 12,3; 27,29; Nm 23,7-8; 24,9.

¹¹⁵Dt 27-30.

¹¹⁶Ver acima §6.5b.

¹¹⁷A opinião recente segundo a qual Paulo aludia à idéia difundida de que Israel como um todo ainda experimentava as maldições deuteronômicas (a nação como um todo ainda estava “no exílio”; particularmente J. M. Scott, “‘For as Many as Are of Works of the Law are Under a Curse’ (Galatians 3.10)”, in Evans e Sanders, orgs., *Paul and the Scriptures of*

separação das outras nações, os israelitas resistiam à manifesta vontade de Deus no evangelho. Conseqüentemente, o seu modo de entender e praticar a lei era deficiente. Apesar das suas melhores intenções, de fato não “se atinham a tudo o que foi escrito no livro da lei”. Conseqüentemente, estavam debaixo da maldição pronunciada por Dt 27,26.¹¹⁸

Em suma, Gl 3,10 não exige qualquer modificação substantiva do quadro que emergiu no decorrer desta e das seções anteriores.

d) Voltando a Romanos, surge um quadro semelhante e complementar. O equivalente de Gl 2,16 é Rm 3,20, no qual Paulo resume a sua acusação do “judeu primeiro e também do gentio”:¹¹⁹ “pelas obras da lei nenhuma carne será justificada perante ele”. Nessa acusação (1,18-3,20) fora proeminente a crítica de Paulo ao senso de privilégio e diferença expresso pelo “judeu” em 2,17-20. É provável que “obras da lei” aqui resuma essa acusação, tal como a mesma expressão resumiu a objeção de Paulo contra a circuncisão e judaização em Gl 2,1-16. Não há mais razão aqui que em qualquer outro lugar para concluir da expressão que Paulo subitamente, no sumário conclusivo final, se referiu a uma questão diferente, a da justiça auto-realizada. Esta leitura só é possível quando o texto é lido no contexto de debate diferente.

e) A interpretação de 3,20 confirma-a a volta de Paulo à questão no outro lado da sua exposição central. Pois tendo mostrado como a justiça de Deus se realiza (3,21-26), Paulo volta mais uma vez ao assunto do orgulhar-se (3,27-30):

²⁷Onde está, então, o motivo de orgulhar-se? Foi excluído. Em força de que lei? A das obras? Não, pelo contrário, em força da lei da fé.

²⁸Pois sustentamos que uma pessoa é justificada pela fé, sem as obras da lei. ²⁹Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também dos gentios? É certo que também dos gentios, ³⁰pois há um só Deus, que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos por meio da fé.

Israel [§7 n. 1] 187-221; Wright, *Climax* cap. 7) não explica nem por que são especificamente “todos os que confiam nas obras da lei” que são especificados, nem como, neste caso, as facções na terra de Israel, inclusive o Paulo pré-cristão, podiam ter-se considerado a si mesmos como “justos” (p. ex. *Salmos de Salomão*) e “irrepreensíveis” (Fl 3,6).

¹¹⁸Ver também meu *Galatians* 170-74. Aproveitei a pesquisa de dois dos meus pós-graduados sobre esta passagem, Jeffrey Wisdom e Andrew Carver. Ver também §14.5g abaixo.

¹¹⁹Ver acima sobre Rm 2-3 (§5.4).

Difícilmente se pode negar uma retro-referência à acusação de 2,17-24, pois foi lá, e só lá, que Paulo falou de “orgulhar-se” (2,17.23). Este orgulhar-se está obviamente associado com a “lei das obras”. A “lei das obras” não exclui o orgulhar-se. Pelo contrário, a implicação é que ela encoraja esse orgulhar-se (cf. 4,2). Portanto também aqui o orgulhar-se associado com “obras” não é considerado como orgulhar-se da justiça auto-realizada.¹²⁰ É, pelo contrário, um orgulhar-se pelo privilégio e pela diferença de Israel (2,17-20) atestado pelos seus privilégios e práticas próprias (obras).

Que estamos no caminho certo aqui indica-o com segurança a sequência continuada do pensamento na passagem. A lógica inevitável de 3,28-29 é que a afirmação da justificação pelas obras é a mesma coisa que dizer que “Deus é Deus somente dos judeus”. “Obras da lei” é o que distingue o judeu do gentio.¹²¹ Afirmar a justificação pelas obras da lei é afirmar que a justificação é só para os judeus, é exigir que os crentes gentios assumam a personalidade e as práticas do povo judeu. Mas se “Deus é um só” (Dt 6,4), a justificação não pode depender das obras da lei, de adotar um estilo de vida caracteristicamente judaico.¹²² A justificação não pode depender da separação continuada do judeu em relação ao gentio pelas obras que só os judeus praticam, pelas regras que só os judeus observam para se manterem distintos dos gentios.

b) Paulo retoma o tema no início de Rm 4. “Se Abraão foi justificado pelas obras, ele tem do que se gloriar. Mas não perante Deus” (4,2). A associação constante de “gloriar-se” com “obras” indica claramente que ainda estamos na linha de pensamento que começou em

¹²⁰É novamente uma espécie de enigma por que autores como Käsemann (*Romans* 102), Cranfield, *Romans* 105, 170, 219), e Hübner (*Law* 115-17) puderam seguir Bultmann (*Theology* 1.281) supondo que o discurso de “gloriar-se” em 3,27 era evidentemente “o ato de afirmar reivindicação junto a Deus com base nas próprias obras, de pretender ter posto Deus como seu devedor” (Cranfield 165) e efetivamente ignoram a implicação clara de 2,17.23. Ver também a crítica de Seifrid a Bultmann (*Justification* 35-36).

¹²¹Assim também Räisänen, *Paul* 170-72; cf. Nanos, *Mystery* 179-201. Heiligenthal, *Werke* 296-311, não conclui sua idéia anterior aqui (ignorando 3,29-30). Schreiner oferece uma exegese de Rm 3,27-28 que ignora tanto as referências anteriores ao “gloriar-se” (2,17.23) como o fluxo do argumento em 3,27-30 (*Law* 95-103). Ver também §23.3 abaixo.

¹²²Seifrid critica-me por estabelecer a “falsa dicotomia... entre universalismo (Paulo) e particularismo (judaísmo)” (*Justification* 64). Eu também advertira contra esse perigo no meu *Romans* neste ponto (188); ver também acima §2.5. Não se deve esquecer que a insistência na fé em Cristo é outra forma de particularismo; “tanto na literatura rabínica como nas cartas paulinas permanecer no grupo é condicionado pelo comportamento” (Räisänen, *Paul* 186 n. 119).

3,27. O fato de que a lei ainda não fora dada não impediu Paulo de pensar nas “obras da lei” em conexão com Abraão,¹²³ pois estava presentes a pôr de lado a relevância da circuncisão como um fator para Abraão ser “considerado justo” (4,9-11).¹²⁴

A mesma coisa vale presumivelmente de 4,6: “Davi fala da bem-aventurança do homem a quem Deus credita a justiça sem obras”. A justiça de Davi devia ser entendida em termos do seu ser perdoado, de os seus pecados não serem levados em conta (4,7-8),¹²⁵ e não em termos de ser circuncidado e praticar as outras obras da lei.

Em ambos os casos a negação de justificação pelas obras (da lei) é a seguir desenvolvida positivamente em termos de promessa que abrangia tanto os gentios como os judeus e não dependia da lei (4,13-17).¹²⁶ Novamente torna-se claro que eliminar “obras da lei” da equação foi eliminar o bloqueio que impedia o evangelho de avançar além das fronteiras de Israel marcadas pela lei.

g) Não precisamos deter-nos longamente nas passagens restantes. Rm 9,11 e 11,6 simplesmente voltam ao mesmo tema bem estabelecido anteriormente.¹²⁷ Se a questão ainda não fosse suficientemente clara, Rm 9,30-32, efetivamente, repete o argumento de 3,27-31:

³⁰Que diremos, então? Que os gentios, sem procurar a justiça, alcançaram a justiça, a justiça que é pela fé, ³¹ao passo que Israel, procurando uma lei de justiça, não alcançou esta lei. ³²E por quê? Porque não a procurou pela fé, mas como se a conseguisse pelas obras.

Indica-se, claramente, a mesma confusão. Israel entendera a justiça exigida por Deus somente em termos de obras. Em consequência não alcançou o padrão estabelecido pela lei,¹²⁸ pois este só

¹²³Paulo poderia igualmente ter pensado que Adão violara o mandamento (Rm 7,7-11; ver acima §4.7) e negar que a eleição de Jacó foi o resultado de “obras” (9,11; ver abaixo §19.3a).

¹²⁴Ver também Cranford, “Abraham”, e também abaixo §14.7.

¹²⁵Mas notar mais uma vez o caráter habitual desta formulação em Paulo; ver acima §13.3 e ainda meu *Romans* 206-7.

¹²⁶Ver novamente abaixo §14.7.

¹²⁷Consideraremos essas passagens quando tratarmos do argumento de Rm 9-11 em §19.3a e §19.5a abaixo.

¹²⁸Sobre “a lei” como o objetivo a perseguir, ver também abaixo n. 143. Apesar de reconhecer que o objetivo em 9,13 é “a lei da justiça” (*Israel's Law* 127-29), depois Westerholm obscurece a questão em 145 (“Israel busca ‘a justiça que é baseada na lei’”). Isso serve ao seu objetivo de levar Paulo à antítese mais acentuada possível entre lei e fé, ainda que aqui a distinção primária seja claramente entre “obras da lei” e fé (“não pela fé mas como se fosse pelas obras”).

podia ser alcançado pela fé. Esta é confirmação interessante da nossa interpretação anterior de Gl 3,10: que uma interpretação da lei e a prática das suas exigências em termos das obras indicadas anteriormente foi na verdade um não-cumprimento da lei. Em outras palavras, “obras da lei”, era problema peculiarmente judaico no sentido de que eles (judeus) distinguiam judeus de gentios crentes.

h) Devemos notar ainda outro aspecto do modo de Paulo tratar das “obras”. É o da sua suposição, em outras passagens, que “boas obras” são desejáveis e que o julgamento será de acordo com as “obras”.¹²⁹ Se a polêmica principal ou mesmo subjacente de Paulo fosse dirigida contra uma opinião predominante entre os judeus (e judeus cristãos) segundo a qual a justificação dependia de obras realizadas, dificilmente ter-se-ia expresso tão incautamente como o fez recomendando boas obras aos seus leitores. É pouco provável que tenha falado de uma “obra da fé” ou da “obediência da fé”.¹³⁰ Evidentemente Paulo não associou “obras da lei” com “boas obras”. As duas expressões operavam dentro de infraestruturas diferentes do seu pensamento. Recomendar “boas obras” e falar contra as “obras da lei” não era incoerência para Paulo.

Imediatamente, emerge um corolário importante. Nesta percepção de que “obras da lei” não são a mesma coisa que “(boas) obras” temos a solução para o antigo problema de como correlacionar o discurso de Paulo sobre o julgamento segundo as obras em Rm 2,6-11 com a sua teologia da justificação pela fé. Na verdade, não há nenhum problema. Pois “obras da lei” refere-se, primariamente, à obediência às exigências da lei que a maioria dos judeus compatriotas de Paulo consideravam sua razão de ser como Israel na sua diferenciação das nações. Mas ninguém questionava que todos devem praticar o bem.¹³¹

Portanto, resumindo, as “obras” contra as quais Paulo constantemente adverte eram na sua opinião o entendimento errôneo por parte de Israel do que a lei da sua aliança exigia. E essa interpretação errada focalizava mais agudamente as tentativas judaicas de

¹²⁹Rm 2,6-7; 1Cor 3,13-15; 2Cor 9,8; 11,15; Gl 6,4; Cl 1,10; 2Ts 2,17; Ef 2,10; 2Tm 4,14; cf. Rm 13,12; 1Cor 15,58; Gl 5,19; Cl 1,21; Ef 5,11; 2Tm 4,18. A desejabilidade das “boas obras” afirmam-na fortemente as pastorais (1Tm 2,10; 3,1; 5,10.25; 6,18; 2Tm 2,21; 3,17; Tt 1,16; 2,7.14; 3,1.8.14).

¹³⁰1Ts 1,3; 2Ts 1,11; Rm 1,5.

¹³¹Cf. Snodgrass, “Justification”.

manter sua aliança que os distinguiu dos gentios e as tentativas dos cristãos judeus de exigir que os cristãos gentios adotassem essas características da aliança. Além disso, tal equívoco significava o entendimento errado de Deus e da intenção prometida de Deus (na aliança) de abençoar também as nações.

§14.6 Justiça alcançada pelos próprios méritos?

Agora (e não antes do tempo) estamos em condições de esclarecer os textos nos quais se baseava a opinião tradicional acerca do ensinamento de Paulo sobre a justificação.

a) *Rm 4,4-5*:

⁴Ora, a quem faz um trabalho, o salário não é considerado como gratificação, mas como débito; ⁵a quem, ao invés, não trabalha, mas crê naquele que justifica o ímpio, é sua fé que é “levada em conta de justiça” [Gn 15,6].

O que quer que se tenha dito acerca de 3,27.31 ou sobre a conexão fornecida por 3,27 e 4,1,¹³² o texto aqui parece suficientemente claro. O esforço humano não pode alcançar a justiça. A mensagem de justificação vai totalmente no sentido contrário: que Deus justifica os que não trabalham, os ímpios, os que não têm nada a seu favor e tudo pedindo sua condenação.¹³³

Proposto assim, o princípio da justificação pela fé é claro e sua importância dificilmente pode ser questionada. Mas surge um pequeno problema. Pois “proposto assim” é formulação mais polêmica do que o próprio texto em si. Com algum contraste, o texto não é expresso polemicamente, mas afirma um princípio. Distingue os contratos humanos do surpreendente modo de agir de Deus: ele justifica os ímpios.

Além disso, à luz da nossa discussão anterior a respeito da “justiça de Deus” (§14.2), surge uma pergunta importante. Mesmo proposto nesses termos, não é este um princípio que os judeus compatriotas de Paulo também teriam reconhecido como fundamental nas relações de Deus com Israel? Como afirmação que distingue a alian-

¹³²Cf. particularmente C.T. Rhyne, *Faith Establishes the Law* (SBLDS 55; Chico: Scholars, 1981); R.B. Hays “Have We Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh?” *A Reconsideration of Rom. 4.1*, *NovT* 27 (1985) 76-98.

¹³³Ver mais uma vez particularmente Westerholm, *Israel's Law*, aqui 170.

ça divinamente dada de contrato humano, pareceria surpresa aos judeus compatriotas de Paulo ou seria considerado grande inovação? A resposta às duas perguntas, provavelmente, é sim e não respectivamente. Presumivelmente, é por isso que Paulo podia simplesmente afirmar o princípio sem argumentação, porque estava certo de que não seria questionado por qualquer leitor tipicamente judeu. Quer dizer, em Rm 4,4-5 Paulo provavelmente reitera um teologúmeno, não porque fosse contestado por outros judeus (cristãos), porém mais como lembrete do caráter fundamental de todas as ações de Deus com os seres humanos.¹³⁴

Paulo, na verdade, pode ter simplesmente repetido a tática que acabara de usar no parágrafo anterior. Em 3,30 resolvera o problema da fé versus obras da lei, lembrando o axioma fundamental de que “Deus é um só”. Deste princípio concordado pode imediatamente tirar a conclusão de que Deus é também o Deus dos gentios e não só dos judeus. Assim em 4,4-5 provavelmente se refere ao caráter fundamentalmente gracioso de todos os atos de Deus com os humanos, incluindo a eleição de Israel. E deste princípio concordado tira a conclusão de que só pode ser a fé que é levada em conta de justiça.

Em resumo, certamente é correto deduzir o grande princípio da justificação da Reforma diretamente de Rm 4,4-5. O que está mais em questão é se o texto foi polemicamente dirigido contra a opinião sustentada pelos opositores cristãos judeus de Paulo. Não ficou evidente até aqui que “obras da lei” denotava a idéia de que a justiça de Deus podia ser merecida. Há, naturalmente, um jogo de palavras entre “obras” (*erga*), e “quem trabalha/não trabalha (*ergazomeno*)”. Mas a natureza exata do jogo de palavras permanece obscura. Os que defendem o entendimento tradicional supõem que a relação é de fato um-contra-um (os opositores de Paulo defendem o que ele nega

¹³⁴“Justificar os ímpios” violava um cânon primário da lei da aliança (Ex 23,7; Pr 17,15; 24,24; Is 5,23; Eclo 42,2; CD 1,19). Mas Israel também sabia que a obrigação de aliança de Deus era sustentada somente pela graça. Como o salmista reconhece humildemente: “Se, ó Senhor, levars em conta os delitos, Senhor, quem subsistirá?” (Sl 130,3); notar também o papel destacado do Sl 32 nos versículos seguintes (Rm 4,6-8) e ver também acima §14.2. Bultmann comenta que “o paradoxo da ‘graça’ é que ela se aplica precisamente *ao transgressor, ao pecador*” (*Theology* 1.282), mas depois via Rm 11,32 refere-se ao conceito veterotestamentário de “misericórdia” (*eleos* que traduz *hesed*). Comparar, por outro lado, Hübner, que aqui encontra uma “idéia nova, revolucionária para o pensamento judaico” (*Law* 119, 121-22), e Martin, *Reconciliation* (§9 n. 1) 151: “o retrato de um Deus que busca, cuida e perdoa, que vai ao encontro do pecador antes que ele se arrependa é algo que não tem paralelo no judaísmo”.

em 4,4-5). Mas é perfeitamente possível que em 4,4-5 (como em 3,27-30) Paulo passe alusivamente por trás da questão em discussão (obras da lei) para um ponto de acordo fundamental, do qual ele parte para desenvolver sua posição sobre a questão em discussão.¹³⁵

b) *Rm 10,2-4*:

²Eu lhes rendo testemunho de que têm zelo por Deus, mas não de acordo com o conhecimento. ³Pois não conhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer sua própria (justiça), não se sujeitaram à justiça de Deus. ⁴Porque Cristo é o fim da lei para a justiça de todo o que crê.

Esta passagem aparece regularmente em exposições sobre a justificação. A suposição usual é que aqui Paulo censura Israel por “procurar estabelecer a sua própria justiça”, isto é, “sua própria” no sentido de algo realizado por eles mesmos (israelitas).¹³⁶ Mas não é isso. Por um lado, o grego traduzido por “sua própria” (*idian*) denota propriamente “sua” como pertencente a eles e não a outros, e não “sua” como conseguida pelo seu próprio esforço.¹³⁷ Este modo de entender combina com a primeira parte do parágrafo (9,30-33). A suposição de Israel segundo a qual a “justiça” era privilégio concedido a eles e não a outras nações (10,3) está intimamente ligada com seu entendimento errado da lei da justiça em termos de obras (9,32).¹³⁸

Por outro lado, um aspecto muito pouco notado desta passagem é a evocação da orgulhosa tradição do “zelo” de Israel.¹³⁹ Esta é evidente não só pelo aparecimento da própria palavra (“zelo” — 10,2). Mas também há uma alusão na fala a respeito de “estabelecer (*stesai*)” a justiça como sua (e não de outros) (10,3). Pois o verbo *stesai*, prova-

¹³⁵Cf. particularmente Cranford, “Abraham” 79-83.

^{136a}A justiça que o próprio homem se esforça por conseguir cumprindo as ‘obras da lei’. (Bultmann, *Theology* 1.285); “um status justo pelo merecimento próprio” (Cranfield, *Romans* 515); de maneira semelhante Hübner, *Law* 121, 128-29; outros em meus *Romans* 587.

¹³⁷BAGD, *ideos*, “meu, peculiar a mim”; “justiça coletiva, com exclusão dos gentios” (G.E. Howard, “Christ the End of the Law: The Meaning of Roman 10.4”, *JBL* 88 [1969] 331-37 [aqui 336]; Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* 38, 140; outros em meu *Romans* 587). A exegese de Stowers é novamente remendada aqui (*Rereading* 306-7). E Barrett não se mostra atinente à questão: “ele [Paulo] não diz que eles procuravam estabelecer sua própria identidade enfatizando aquelas práticas que eram peculiares aos judeus e não eram compartilhadas pelos seus vizinhos gentios” (*Paul* 83).

¹³⁸Ver acima §14.5g.

¹³⁹Como, p. ex., Westerholm, *Israel's Law* 114-15; Schreiner ignora tanto o *idian* como a significação de “zelo” (*Law* 106-8).

velmente reflete o hebraico *heqim* (hiphil de *qum*) e em particular o uso característico do verbo em conexão com a aliança.¹⁴⁰ De marcante interesse é 1Mc 2,27, a convocação de Matatias para defender a aliança: “Todo o que tiver o zelo da Lei e quiser manter firme (*histon*) a aliança, saia após mim”.¹⁴¹ Evidentemente trata-se do tipo de zelo e lealdade à aliança que Paulo tinha em mente também aqui. Novamente o zelo era determinação para manter o status privilegiado de Israel.¹⁴² E mais uma vez esta própria suposição e determinação era na verdade um entendimento errado da justiça de Deus, o que o Criador buscava era a submissão da criatura não o zelo para defender um status privilegiado.

Um corolário, não irrelevante, é a consequência da linha de exposição acima para o nosso modo de entender Rm 10,4. Pois, se estamos certos, e Rm 10,4 fala do “fim” da lei,¹⁴³ podemos agora ver mais claramente em que sentido a lei chegou ao seu fim. Como Paulo colocou 10,4 como a conclusão da exposição de 9,30-10,4, presumivelmente tem em vista a lei assim mal interpretada (“como se a conseguisse por obras”, 9,32). Isto é, a lei como foi defendida pelos heróis do zelo (§14.3c), como protetora dos judeus e excluindo os gentios (10,2-3).¹⁴⁴ Como em Gl 3-4, a lei na sua função temporária agora atingiu o seu fim com a vinda de Cristo e a possibilidade da fé em Cristo para gentios e judeus. Daqui a ênfase característica da conclusão de Paulo: “Cristo é o fim da lei para a justificação de *todo* o que crê”.

c) Fl 3,7-9:

⁷Mas o que era para mim lucro eu o tive como perda por causa de Cristo. ⁸Mais ainda: tudo eu considero perda, pela excelência do

¹⁴⁰Geralmente referente a Deus que “estabelece” sua aliança (p. ex., Gn 6,18; 17,7; 19,21; Dt 8,18; 29,13), mas também com referência à responsabilidade de Israel na aliança (particularmente Jr 34,18). Ver também meu *Romans* 588.

¹⁴¹*Stesai* (Rm 10,3) e *histon* (1Mc 2,27) são partes do mesmo verbo (*histemi*).

¹⁴²“Não segundo o conhecimento” (Rm 10,2) provavelmente expressa a crença de Paulo de que o tempo da posição privilegiada de Israel perante Deus tinha passado (Gl 3,19-4,7); ver acima §6.5.

¹⁴³Existe uma discussão não resolvida se *telos* deve ser traduzido por “fim” (término) ou “meta” (finalidade); ver particularmente R. Badenas, *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective* (JSNTS 10; Sheffield: JSOT, 1985); há breve discussão no meu *Romans* 589-91. O que muitas vezes se esquece é que a “meta” atingida é ainda um “fim” alcançado. Incluída está a questão se a imagem da corrida de 9,30-32 passa para 10,4 (*telos* como a linha final), mas Thielman força a imagem quando sugere que Israel ultrapassou a meta (*Paul* 205-8).

¹⁴⁴Cf. Schlier, *Grundzüge* 92-93.

conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor. Por ele eu perdi tudo e tudo tenho como esterco, para ganhar Cristo ⁹e ser achado nele, não tendo minha justiça que vem da lei mas que é pela fé em Cristo, a justiça que vem de Deus, apoiada na fé.

Aqui surge uma questão semelhante àquela proposta por Rm 10,3. Por “minha justiça” Paulo entendia justiça alcançada pelos seus próprios esforços? O mesmo problema está ligado à resposta afirmativa usual:¹⁴⁵ a necessidade de alcançar a própria justiça não fazia parte do ensinamento judaico tradicional; a justiça era antes a prática do devoto dentro da aliança. Mas aqui “minha” pode ser mais facilmente entendido como “que eu ganhei”. E é possível argumentar que os últimos itens do catálogo (“quanto à lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja, quanto à justiça que há na lei, irrepreensível”) foram escolhidos pessoalmente e não herdados.¹⁴⁶

Todavia a argumentação ainda é duvidosa. De forma alguma segue-se que “minha” significa “realizada por mim”. Como tampouco chamar Cristo Jesus de “meu Senhor” em 3,8 significa domínio determinado pelos esforços de Paulo. Se “minha” aqui não significa “minha (e de ninguém mais)”, deve significar “minha” como “pertencente a mim”, deixando de lado o seu caráter essencialmente gracioso (“de Deus”). Mas, de fato, o contraste com as frases seguintes parece ser, primariamente, entre “que vem da lei” e “que é pela fé em Cristo, a justiça que vem de Deus”.¹⁴⁷ Portanto, na verdade, pode haver pouca diferença em relação aos contrastes em Gl 2,16 e Rm 3,28.

Também devemos ser cautelosos em fazer distinção de espécie entre a primeira e a segunda metades do catálogo em 3,5-6. Pode ser exato descrever o status de Paulo como fariseu, seu zelo como o de perseguidor, e justiça irrepreensível como coisas “escolhidas pessoalmente”. Mas essas atitudes eram simplesmente intensificação da “confiança na carne” que resume e caracteriza toda a lista

¹⁴⁵Ver, p. ex., Hawthorne, *Philippians* 141; O'Brien, *Philippians* 394-96.

¹⁴⁶Thielman, *Paul* 153-54, citando, mas expressando-se mais fortemente que Seifrid, *Justification* 34,173-74. A tese de Seifrid é que Paulo “discordava de judaísmo em que a obediência era considerada um *suplemento necessário* às misericórdias da aliança de Deus” (71). Ele não explica como isso difere de uma insistência cristã de que a fé deve expressar-se em obras (ver acima n. 129). Schreiner supõe que a “confiança na carne envolve confiar no esforço próprio e gloriar-se dele” (*Law* 112-113).

¹⁴⁷“Que vem da lei” é formalmente paralelo a “que vem de Deus” – *ten ek nomou / ten dia pisteos christou // ten ek theou*. Mas ver a estruturação ABBA CDDC plausível de Fl 3,9-11 de Reumann (*Righteousness* 62).

(3,4).¹⁴⁸ Mas ainda não podem ser consideradas como “auto-realizadas”, ainda que sejam “escolhidas pessoalmente”. Ao contrário, conforme vimos, indicam a mesma convicção de que a justiça era de Israel, a ser praticada por judeus leais à aliança e defendida como sendo de Israel pelos seus praticantes.¹⁴⁹ Se Paulo tinha isso particularmente em mente ao falar da “minha justiça”, ele falava como fariseu, como “zelota”, como “judeu irrepreensível”.

Portanto, em todos esses casos é difícil sustentar que Paulo polemizava contra a “justiça auto-realizada”. Naturalmente, os textos que acabamos de analisar podem ser lidos desta maneira. A única pergunta é se aqueles que os lêem dessa forma mudaram a questão de a questão das obras da lei de Israel em face da aceitabilidade dos gentios para a questão mais fundamental dos termos da aceitabilidade humana por Deus. Isso pode ter acontecido já em Ef 2,8-9, em que a questão parece ter mudado de a questão de obras da lei para questão de esforço humano.¹⁵⁰ Mas quando os textos das cartas paulinas incontroversas são lidos no contexto da missão de Paulo que emerge da sua matriz judaica, o quadro resultante é bem diferente. Nesse contexto aparece a imagem clara de Paulo combatendo, veementemente, sua própria suposição pré-cristã anterior de que a justiça de Deus era só para Israel e para os gentios somente se eles se tornassem judeus e cumprissem as obrigações próprias da aliança de Deus com Israel.

Assim, por mais que queiramos pressionar em favor da outra questão, mais básica, e apelar a textos paulinos para apoiá-la, não devemos perder de vista a questão de que Paulo tratou. O perigo que ele particularmente enfrentou foi o da qual ao final: a identidade étnica seria mais importante do que o chamado gracioso de Deus ou que determinaria e qualificaria, significativamente, esse chamado.¹⁵¹

¹⁴⁸Notar a força do perfeito em 3,3: ele não tem mais sua confiança anteriormente resolvida (*pepoithotes*) na carne. Assim 3,3 forma inclusão com 3,7-8: é isto que ele abandonou como consequência direta da sua conversão. Ver também §3.3b acima.

¹⁴⁹Cf. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* 43-45; Burchard, “Nicht aus Werken”, 409-10.

¹⁵⁰É esta mudança nos termos do debate e uso não-paulino de “salvação” como algo já realizado que contribui para ver Efésios como composição de paulinista (discípulo de Paulo) algum tempo após a morte de Paulo (a opinião da maioria dos especialistas). Cf. I.H. Marshall, “Salvation, Grace and Works in the Later Writings in the Pauline Corpus”, *NTS* 42 (1996) 339-58.

¹⁵¹É desta maneira que Paulo repropõe a questão em Rm 9,6-13; ver mais em §19.3a abaixo.

E por trás disso estava a questão de como a versão paulina do evangelho se via em relação a Israel e às promessas da aliança de Israel. Para a autocompreensão do cristianismo essas eram e são questões fundamentais, cuja negligência relativa se deu às custas da teologia e do testemunho cristão.

§14.7 *Só pela fé*

Independentemente da idéia contra a qual Paulo advertia, a linha da sua defesa positiva é clara. O meio pelo qual os indivíduos respondem ao evangelho e experimentam as bênçãos que ele oferece é “fé, confiança” (*pistis*). Que isto já era aspecto fundamental da sua mensagem, independentemente da disputa sobre as “obras da lei”, aparece claro nas cartas aos Tessalonicenses. Ali Paulo, repetidamente, volta ao assunto da fé dos seus leitores, recomendando-a e encorajando-a.¹⁵²

Mas então surgiu a questão das “obras da lei” na discussão cristã interna sobre as condições nas quais o evangelho podia ser oferecido aos gentios. E nessa discussão formou-se a antítese clássica: “o homem não se justifica pelas obras da lei, mas pela fé em Jesus Cristo” (Gl 2,16). Para não deixar nenhuma dúvida sobre isso, Paulo repete a mesma coisa mais duas vezes: “e cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela fé em Cristo e não pelas obras da lei, porque pelas obras da lei ninguém será justificado” (2,16). A antítese, repetida, é suficientemente forte para autorizar o título desta seção: justificação só pela fé. Na elaboração seguinte do tema temos uma das mais intensas afirmações que já foram escritas de que a “fé” é da essência do evangelho (Gl 3). O tema era de tamanha importância para Paulo que foi todo cuidadosa e plenamente retomado na grande formulação posterior do evangelho de Paulo que é Romanos (Rm 3-4).¹⁵³

Particularmente interessante para nós aqui é o fato de que Paulo expõe a justificação pela fé de maneira que não só trata o argumento

¹⁵²*Pistis* – 1Ts 1,3.8; 3,2.5-7.10; 5,8; 2Ts 1,3-4.11; 2,13; *pisteuo* – 1Ts 1,7; 2,10.13; 4,14; 2Ts 1,10.

¹⁵³Em Gl 3 *pistis* ocorre 15 vezes (*pisteuein* duas vezes). Em Rm 3,22-5,2 *pistis* ocorre 20 vezes (*pisteuein* 7 vezes). Isso excede em muito o uso nas outras cartas: p. ex., *pistis* – 7 em 1 Coríntios, 7 em 2 Coríntios, 8 em Efésios, 5 em Filipenses, 5 em Colossenses, 8 em 1 Tessalonicenses e 5 em 2 Tessalonicenses. Goppelt nota que 27 de 35 passagens de fé em Romanos e 18 de 21 em Gálatas referem-se à questão da justificação; “a fé recebeu um acento especial em Paulo pela interpretação do evangelho como justificação” (*Theology* 2.126).

em termos da aceitação dos gentios, mas ainda avança no sentido de fornecer a declaração fundamental da dependência humana de Deus.

a) Se a exposição acima foi válida, deve estar claro que a ênfase de Paulo na fé foi a sua maneira de combater a *restritividade* implícita na contra-ênfase das obras da lei. Isso é particularmente claro em Romanos. Vimo-lo em Rm 3,27-31. Orgulhar-se das obras era equivalente a afirmar que Deus era Deus só dos judeus. A contra-ênfase na fé segue-se da alternativa e é expressão fundamental dela: o Deus que justifica pela fé é o Deus tanto dos gentios como dos judeus (3,28.30). De maneira semelhante em relação à reafirmação do tema em Rm 9,30-32. Obras da lei revelam a concepção restrita de Israel sobre a lei da justiça e na realidade impedem Israel de atingir a justiça. Mas a fé é o meio pelo qual os gentios conseguiram a justiça.

Todavia o assunto aparece de maneira mais radical na ênfase temática de “todos os que crêm”. O evangelho é para “todos os que crêm” (1,16). A justiça de Deus é para “todos os que crêm” (3,22). Abraão é o pai de “todos os que crêm” (4,11). “Cristo é o fim da lei para a justificação de todo o que crê” (10,4). “Todo o que nele crê não será confundido” (10,11). “Todos” é realmente uma das palavras-chave de Romanos.¹⁵⁴ E como estas mesmas referências deixam claro no contexto, o “todos” sempre significa tanto judeus quanto gentios, gentios e judeus.¹⁵⁵ Ao urgir, tão repetidamente, este ponto, Paulo deve ter objetivado destruir o pressuposto da parte dos seus compatriotas judeus de que a sua (dos judeus) posição privilegiada perante Deus envolvia uma espécie de restrição da graça de Deus a Israel, distinguindo-o das outras nações.

O mesmo ponto aparece na exposição que Paulo faz daquilo que evidentemente considerava os seus principais textos de prova: Hab 2,4 e Gn 15,6. A importância destes textos é evidente pelo fato de aparecerem nas duas cartas em que Paulo procura definir e defender seu modo de entender a justificação pela fé.¹⁵⁶ O seu valor para

¹⁵⁴“Todos(as) (todo(a))” ocorre 71 vezes em Romanos.

¹⁵⁵1,5 (“Todas as nações”); 1,16 (“do judeu primeiro, mas também do gentio”); 2,9 (“para o judeu primeiro, mas também para o gentio”); 3,9 (“tanto os judeus como os gregos”); 3,19 (“o mundo inteiro”); 3,20 (“toda carne”); 3,22 (“não há distinção”); 4,16 (“toda a descendência”, “pai de todos nós”); etc.

¹⁵⁶Hab 2,4 – Rm 1,17 e Gl 3,11; Gn 15,6 – Rm 4,3 e Gl 3,6. Ele também usa Sl 143,2 alusivamente em Rm 3,20 e Gl 2,16, mas a inserção de “por obras da lei” por Paulo é apropriação mais espalhafatosa do texto para a sua própria controvérsia; ver meu *Galatians* 140 – e abaixo §14.8.

nós é que sabemos como os dois textos eram entendidos pelos judeus contemporâneos de Paulo. Assim facilmente entendemos sua função na exposição de Paulo, isto é, não só o que Paulo propunha, mas também contra quem argumentava. O conhecimento do último aspecto com certeza ajudará a esclarecer o primeiro.

b) O interessante de Hab 2,4 são as diferentes versões do texto hebraico, da LXX e de Paulo:¹⁵⁷

Hebraico	o [homem] justo viverá por sua fé (fidelidade);
LXX	o justo viverá da minha fé (fidelidade);
Paulo	o justo viverá da fé/fidelidade(?).

Pelo pronome possessivo antes de fé (fidelidade) no hebraico e na LXX é evidente que “fé” em Hab 2,4 era em geral entendida diferentemente de Paulo. O hebraico era, na verdade, uma repetição de Lv 18,5 (“quem os praticar viverá por eles”), ou, como poderíamos dizer, uma afirmação clássica do nomismo da aliança.¹⁵⁸ Isto é, indicava qual era a justiça do membro da aliança. Era pela “sua fé”, isto é, sua fidelidade¹⁵⁹ em relação à lei que ele vivia a sua vida. O comentário de Qumrã sobre Habacuc considerou o versículo exatamente desta maneira: “A sua interpretação diz respeito aos que observam a lei”.¹⁶⁰ A LXX, por sua vez, entendeu que o texto falava fidelidade *de Deus* à aliança. Afirmava que a vida do membro da aliança era possibilitada e sustentada pela fidelidade contínua de Deus ao seu compromisso com Israel. Em outras palavras, temos aqui uma variação sobre o tema da justiça de Deus.¹⁶¹

Mas Paulo omitiu os dois pronomes possessivos (“sua”, “minha”), tanto em Rm 1,17 como em Gl 3,11. Permitia assim que o texto pudesse ser lido de diferentes maneiras e impedia que fosse lido segundo a maneira restritiva que o hebraico implicava. Qual é o significado pleno desta versão do texto continua sendo objeto de alguma discussão. Com muita frequência o debate é mais uma vez reduzido

¹⁵⁷Hb 10,38 tem outra variação: “O meu justo viverá pela fé/fidelidade (?)”. Sobre a forma textual ver, p. ex., J.A. Fitzmyer, “Habakkuk 2.3-4 and the New Testament”, *To Advance the Gospel* 236-46.

¹⁵⁸Ver novamente acima §6.6.

¹⁵⁹Este na verdade era o sentido mais natural do hebraico *’emunah* (LXX *pistis*), denotando caracteristicamente “firmeza, constância, fidelidade” (BDB, *’emunah*); A. Jepsen, *TDOT* 1.316-19.

¹⁶⁰1QpHab 7.10-11; 8.1-3; ver também meu *Romans* 45-46.

¹⁶¹Ver acima §14.2.

a questão de exegese do tipo ou isto ou aquilo. “Da fé” acompanha ou “o justo” ou “viverá” e Paulo deve ter pretendido que seus leitores escolhessem uma e não a outra alternativa.¹⁶² Se fosse assim Paulo teria tratado o seu objetivo de maneira bastante canhestra, pois a discussão mostra a facilidade com que o texto pode ser lido das duas maneiras. Portanto, é mais provável que sua frase fosse deliberadamente mais aberta. Pois o que ele queria dizer é que a justiça humana era questão de *pistis* (“fé/fidelidade”), do princípio ao fim. Ele esclareceria a natureza desta *pistis* no momento oportuno (Rm 4). Por outro lado, o leitor que entendesse o texto à maneira da LXX não era impedido de pensar com gratidão na fidelidade de Deus, na sua justiça salvífica para com todos os que crêem. A frase ligeiramente enigmática “da fé para a fé” (1,17) pode ter tido a finalidade de ser igualmente aberta: ou da fé e de nada mais que da fé, ou da fé (fidelidade) de Deus para a (resposta da) fé humana, ou ambas, e por que não?¹⁶³

De alguma maneira o uso da mesma tática em Gl 3,11 é ainda mais audacioso. Pois ali Paulo justapõe Hab 2,4 e Lv 18,5 (3,12), dois textos que, como acabamos de ver, são expressões quase sinônimas da obrigação da aliança de Israel para a vida no meio do povo de Deus. Abrindo o significado de Hab 2,4 para o sentido mais básico de “fé” da maneira de Paulo entender esta palavra, efetivamente, a distinguiu de Lv 18,5. A linha de pensamento está quase explícita em 3,12a: “a lei não é da fé”. Quer dizer, entende-se melhor Hab 2,4 como definição dos termos nos quais se baseia a justiça da aliança (a fidelidade de Deus e/ou a fé humana). Mas é melhor considerar que Lv 18,5, com sua referência à lei e não à fé, trata só dos termos segundo os quais essa justiça será vivida.¹⁶⁴

Com esta última peça da charada no lugar, estamos finalmente em condições de seguir a linha do pensamento de Gl 3,10-14.¹⁶⁵ Paulo sustenta que todos os que restringem a bênção prometida (3,8) àqueles que insistem nas obras da lei na verdade violaram as condições da bênção prometida e, conseqüentemente, caíram sob a maldi-

¹⁶²Ver, p. ex., as indicadas em meu *Romans* 45-46.

¹⁶³Também aqui ver a discussão mais completa em meu *Romans* 43-44. Mas ver também n. 203 abaixo.

¹⁶⁴Ver novamente §6.6 acima.

¹⁶⁵Nossa análise de Gl 3,10-14 foi necessária e infelizmente fragmentária: 3,10 (§14.5c); 3,11 (aqui); 3,12 (§6.6); 3,13 (§9.5); ver também sobre 3,14 (acima §14.5b e abaixo §16.3).

ção cominada (3,10). Pois a promessa foi de justificação, e esta chega aos seres humanos pela fé (3,11). A lei, por outro lado, tratava primariamente da maneira como a vida devia ser vivida depois que a promessa entrara em vigor (3,12). Mas a maldição da lei fora absorvida por Cristo (3,13). Assim a maldição foi eliminada. E com isso tanto a compreensão errada do papel da lei como seu efeito de excluir os gentios da promessa, que pusera em ação a maldição, fora declarada nula e sem efeito. O resultado era que agora a bênção prometida podia ser livremente oferecida aos gentios (3,14).

c) Gn 15,6 era ainda mais fundamental para a teologia da justificação de Paulo: “Abraão creu no Senhor, e lhe foi tido em conta de justiça”. O texto é o ponto de partida para a seção principal do argumento de Paulo em Gl 3,6, e um capítulo inteiro é dedicado à sua exposição em Rm 4.

Também temos uma boa idéia de como o texto era tipicamente entendido no judaísmo contemporâneo. 1Mc 2,52 é efetivamente uma exposição de Gn 15,6: “Abraão não permaneceu acaso fiel em sua prova, e não lhe foi isto tido em conta de justiça?”¹⁶⁶ Não pode haver nenhuma dúvida de que a alusão é à fidelidade de Abraão, quando foi provado no sacrifício de Isaac (Gn 22). Este era tema favorito no judaísmo do Segundo Templo¹⁶⁷ e já notamos a emergente importância da Aqedá na teologização judaica do período.¹⁶⁸ Era evidentemente um jogo hermenêutico padrão para interpretar Gn 15,6 pelo episódio subsequente, como confirma Tg 2,21-23.¹⁶⁹ Quer dizer, Gn 22 mostrou o que envolvia a fé de Abraão. Sua *pistis* foi a sua “fidelidade” submetida a prova, isto é, sua obediência incondicional à ordem de Deus.

Não se deve esquecer que 1Mc 2,52 é parte da convocação que Matatias fez aos heróis do zelo, quando resumiu o compromisso exigido na revolta dos Macabeus (2,49-68). É igualmente digno de nota que outro elogio de um dos maiores heróis do zelo ecoa a mesma

¹⁶⁶A segunda metade de 1Mc 2,52 é citação literal de Gn 15,6 LXX.

¹⁶⁷Jt 8,26; Eclo 44,19-21; *Jub.* 17.15-18; 18.16; 19.8; *m. Aboth* 5.3; ver também Filon, *Abr.* 192; Josefo, *Ant.* 1.223-25; Pseudo-Filon 40.2,5; 4 *Macabeus* 14.20. Ver também §9 n. 95.

¹⁶⁸Ver acima §9.4.

¹⁶⁹Tg 2,21-23 – “Não foi pelas obras que nosso pai Abraão foi justificado ao oferecer o filho Isaac sobre o altar? Já vês que a fé concorreu para as suas obras e que pelas obras é que a fé se realizou plenamente. E assim se cumpriu a Escritura que diz: ‘Abraão creu em Deus e isto lhe foi imputado como justiça’” [Gn 15,6].

frase de Gn 15,6. Em Sl 106,30-31 Finéias é louvado pela sua intervenção decisiva.¹⁷⁰ E depois o salmista acrescenta a mesma frase literalmente: “e isto lhe foi considerado como justiça”. De maneira semelhante em *Jub.* 30,17 o zeloso ato de Simeão e Levi ao massacrar os siquemitas,¹⁷¹ “foi-lhes tido em conta de justiça”.¹⁷² Evidentemente Gn 15,6 era entendido na tradição do “zelo” de Israel como indicando a dedicação fiel à aliança característica de Israel que Deus considerava como justiça. Paulo, ex-“zelota”,¹⁷³ dificilmente poderia desconhecer esta tradição. Portanto, é provável que ela faça parte do subtexto do uso que Paulo fazia de Gn 15,6.

Igualmente digno de nota é o aparecimento da mesma alusão em 4QMMT. No final desta carta o autor espera que “possas alegrar-te no final do tempo no descobrimento de que algumas de nossas palavras/práticas são verdadeiras/corretas. E te será contado em justiça quando fizeres o que é reto e bom diante dele” (Qimron e Strugnell [n. 93 acima] C30-31; García Martínez 116-17). O que o autor tem em vista são claramente as práticas, “as obras da Torá” a que acabou de referir-se (Qimron e Strugnell C27 = García Martínez 113).¹⁷⁴ E parece claro que pensava no mesmo texto-chave do período patriarcal de Israel (Gn 15,6). Mais uma vez a suposição é que a justiça é contada de acordo com a fidelidade da pessoa na observância dos preceitos e das obras da lei, que distinguia a halaká da comunidade de Qumrã.¹⁷⁵

Das duas passagens em que Paulo usa Gn 15,6, de longe a mais esclarecedora é Rm 4. Depois de chamar a atenção para Gn 15,6 em Gl 3,6, Paulo não se detém nela. Diz que a fé de Abraão fornece o modelo da maneira como Deus justifica (pela fé 3,7). Mas depois passa a outro tema do Gênesis,¹⁷⁶ que fornece os outros termos principais em torno dos quais gira a seção seguinte do argumento — “bên-

¹⁷⁰ Também vale a pena notar que em Sl 106 [LXX 105], 30a a LXX traduz o hebraico *palal* (“intervir”) por *exilaskomai* (“expiar”) – “Finéias postou-se e fez expiação”.

¹⁷¹ Ver acima n. 66.

¹⁷² Como Gn 15,6 foi citado mais ou menos literalmente em *Jub.* 14,7, a alusão a 15,6 em 30,17 dificilmente pode ter sido por coincidência.

¹⁷³ Ver acima §14.3c.

¹⁷⁴ Ver acima §14.4.

¹⁷⁵ Ver novamente meu “4QMMT” 150-52.

¹⁷⁶ “Em ti serão abençoadas todas as nações” é citação mista de Gn 12,3 e 18,8. Mas a promessa foi repetida diversas vezes nas narrativas patriarcais (também 22,17-18; 26,4; 28,14). Ver também §20 n. 8 abaixo.

ção” (3,9.14), seu antônimo, a “maldição” (3,10.13) e a “promessa” (3,14-29).¹⁷⁷

Possivelmente, cômico de que não explorara plenamente o potencial de Gn 15,6 para o seu evangelho da justificação na sua exposição anterior, Paulo retornou a ele em Rm 4. Ali apresenta uma das mais elegantes exposições de um texto escriturístico que nos legou a Antiguidade, na qual primeiro é anunciado o texto, a seguir são expostas uma após outra as suas duas partes principais e por fim a exposição é concluída com nova referência ao texto.

- | | |
|---------|--|
| 4,3 | “Abraão creu em Deus, e isto lhe foi levado em conta de justiça” |
| 4,3-12 | O sentido de “levado em conta” |
| 4,13-21 | O sentido de “creu” |
| 4,22 | Eis por que “isto lhe foi levado em conta de justiça” |

O objetivo da primeira parte da exposição é contestar a interpretação corrente de Gn 15,6. “Levado em conta”, como Paulo bem sabia, era uma metáfora tirada da contabilidade. Por isso começou lembrando aos seus leitores que, quando usado para a “contabilidade” de Deus, o paralelo não é com contratos humanos (4,4-5).¹⁷⁸ Pelo contrário, o uso de Gn 15,6 explica-se melhor pelo paralelo oferecido no Sl 32,1-2 (4,7-8): a expressão “não levar em conta o pecado” é equivalente a “ter como justo” (4,6). Em outras palavras, a contabilidade de Deus é questão de graça divina, justificação do ímpio, perdão do pecado.

Mas a questão-chave é se esta bênção foi conferida ao Abraão que cumpriu o mandamento (4,9-10). Paulo focaliza o tema do cumprimento fiel da lei por Abraão na circuncisão de Abraão. Como esse ato de obediência (Gn 17,23) fora posterior a Abraão ter sido considerado justo (Gn 15,6), propunha o mesmo problema que o sacrifício de Isaac (Gn 22). Abraão foi considerado justo por causa da sua fé, isto é, sua fidelidade ao obedecer à ordem de Deus de circuncidar todos os machos da sua casa? Foi a seqüência dos eventos que deu a Paulo a sua resposta. Abraão “foi tido como justo” antes da sua circuncisão. A sua circuncisão foi simplesmente o sinal e o selo da relação justa de que já gozava pela fé (4,10-11). Neste caso, como a fé anterior a essas obras é a base da sua relação de justiça, e como a sua fé foi em

¹⁷⁷“Promessa” e “prometer” ocorrem 9 vezes em Gl 3,14-29.

¹⁷⁸Ver acima §14.6a.

resposta à promessa de Deus de inumeráveis descendentes (Gn 15,5-6), a fé (sozinha) deve ser a base da sua prometida paternidade (4,12).

E o que, então, é esta fé? A segunda parte da exposição de Paulo de Gn 15,6 é suficientemente importante para merecer uma seção separada.

d) Na segunda metade da sua exposição de Gn 15,6 (Rm 4,13-22) Paulo apresenta a sua mais clara e vigorosa exposição do que entendia por *pistis*, “fé”.

Em primeiro lugar ele amplia a questão do caso particular da circuncisão para a questão da lei em geral (4,13-16). Aqui, efetivamente, repete mais ou menos o argumento mais completo de Gl 3,19-29. O argumento equivale a mostrar que a lei tem função diferente. Esta função, conforme já vimos, inclui a regulamentação da vida da aliança, não o papel mais fundamental de tornar vivo (Gl 3,21).¹⁷⁹ Paulo aludirá a esse papel novamente mais tarde, na sua referência a Lv 18,5 em Rm 10,5. Aqui ele se refere ao papel mais universal da lei, como a medida do julgamento divino em relação à transgressão (4,15).¹⁸⁰ Mais relevante para a questão, ele nega diretamente que a lei de alguma maneira determina quem deve ser contado como herdeiro de Abraão (4,13). Tal afirmação não explicaria Gn 15,6. Ao contrário, anularia a promessa original (Gn 15,5) e invalidaria a própria fé pela qual Abraão recebera essa promessa (4,14). É por isso que ela tinha que ser pela fé, para que o princípio mais fundamental de todas as relações de Deus com os humanos pudesse ser visto claramente, pela graça através da fé. Só assim a promessa podia ser cumprida para todos os herdeiros de Abraão, não só para os da lei (que obedeceram à lei como Abraão), mas também aqueles que participavam da fé de Abraão independentemente da lei (4,16).¹⁸¹

A fase final da exposição (4,17-21) baseia-se em outro texto: “Eu te constituí pai de muitas nações” (4,17). O texto é tirado, de maneira bastante livre, de Gn 17,5 (a passagem da circuncisão). Mas como

¹⁷⁹Ver acima §6.6.

¹⁸⁰Ver acima §6.3.

¹⁸¹Notar a concessão que Paulo faz aqui: ele afirma a herança de Israel em Abraão (este será o tema de Rm 9-11); seu protesto é contra essa herança ser entendida de maneira demasiado restritiva. Não substitui a tradicional restrição de Israel por restrição cristã: não diz “não pela lei, mas só pela fé”, mas “não só pela lei mas também pela fé”. Este é o outro lado da preocupação de Paulo em relação àquela expressa em Rm 3,28 e Gl 2,16. Tais nuances da argumentação de Paulo são muitas vezes ignoradas; ver, p. ex., a exegese forçada de Cranfield, *Romans* 242-43.

indica 4,18, foi porque Gn 17,5 deu outra redação à promessa original (“assim será tua posteridade” — Gn 15,5) em termos de Abraão como pai de muitas nações, que Paulo pode recorrer a ela. Mais atinente ao caso, Gn 17,5 pôs mais ênfase na soberania divina que a promessa expressava (“eu te tornei/designei para ser”). Esta era a promessa de Deus Criador, “aquele que faz viver os mortos e chama à existência as coisas que não existem” (4,17).¹⁸² Diante deste Deus, a única resposta só podia ser fé, simples confiança.

A natureza dessa fé é realçada ainda mais pelas circunstâncias da promessa e do seu cumprimento (4,18-19). A idade avançada de Abraão e a esterilidade do útero de Sara tornavam quase impossível imaginar que a promessa fosse cumprida segundo o curso normal dos eventos. Mas Abraão acreditou em confiante esperança: esta foi a característica da sua fé, independente de qualquer cumprimento legal ou por ele qualificada, mas somente de Deus.¹⁸³ Esta foi a confiança no Deus Criador que Adão não teve. Abraão deu a Deus a glória (4,20) que a humanidade se recusara a dar-lhe (1,21). Esta era característica de uma fé muito mais fundamental que a fidelidade posterior de Abraão, mais fundamental que a relação de Israel com o Deus da sua aliança. Esta era a fé da criatura totalmente dependente e confiante na promessa de Deus porque foi Deus quem prometeu (4,21).

Foi esta fé, conclui Paulo, que “lhe foi levada em conta da justiça” (4,22). E conclui a exposição realçando que a fé pedida no evangelho era exatamente a mesma: uma fé no Deus que dá a vida, que ressuscitou Jesus nosso Senhor dos mortos” (4,23-24).

É isto, portanto, o que Paulo entendia por justificação pela fé, somente pela fé. Era a concepção profunda da relação entre Deus e a humanidade, uma relação de absoluta dependência, de confiança incondicional. A dependência humana da graça divina tinha que ser inqualificada, caso contrário não seria a fé de Abraão, a fé pela qual Deus podia realizar a sua própria obra. Era por isso que Paulo se mostrava tão veementemente hostil à qualificação que via confrontá-lo sempre em toda tentativa de insistir em obras da lei como acompanhamento ou acréscimo necessário da fé. Deus não justificaria,

¹⁸²“Que faz viver os mortos” (4,17) visa claramente a relacionar a ação de Deus ao dar vida ao seio materno sem vida de Sara (4,19) com o ato de ressuscitar Jesus dentre os mortos (4,24); ver meu *Romans* 217-18.

¹⁸³Ver as convincentes reflexões de Käsemann sobre a passagem (*Perspectives* 92-93).

não poderia manter em relação consigo aqueles que não confiavam totalmente nele. A justificação era pela fé, somente pela fé.

§14.8 Fé em Cristo

Apesar da extensão da nossa discussão até aqui, ainda não terminamos. Pois em anos recentes acendeu-se uma discussão em torno de outra questão, que exige algum comentário. É a questão se todas as referências a *pistis* que acabamos de fazer devem, efetivamente, ser tomadas como referências à fé humana em resposta ao evangelho. Entre elas há várias construções com genitivo, sete no total, que falam de *pistis Christou*, literalmente “fé de Cristo.”¹⁸⁴ Uma opinião alternativa ardorosamente defendida é que a expressão (*pistis Christou*) deve ser entendida como referente à fé do próprio *Cristo*, a fidelidade que ele mostrou no seu sacrifício voluntário na cruz. Em alguns círculos atualmente é considerado óbvio que a frase deve ser entendida assim.¹⁸⁵

a) Alguns afirmam que a construção com genitivo é determinativa em si mesma, particularmente quando posta ao lado da sua equivalente em Rm 4,16: “a fé de Abraão”.¹⁸⁶ Como a “fé de Abraão” denota a fé dele Abraão, assim a “fé de Cristo” deve denotar a fé que Cristo tem.

Mas a forma em si é indeterminada. A construção com genitivo em grego é capaz de larga faixa de significados.¹⁸⁷ Em §14.2 já notamos o problema da tradução de *dikaio syne theou*, “a justiça de Deus” (Rm 1,17). Questão semelhante propõe-se em relação ao “amor de Deus” em Rm 5,5: provavelmente denota o amor que Deus tem, mas está excluído o “amor por Deus”?¹⁸⁸ Quanto ao genitivo objetivo, já

¹⁸⁴ fé de Jesus Cristo	Rm 3,22; Gl 3,22
fé de Jesus	Rm 3,26
fé de Cristo Jesus	Gl 2,16
fé de Cristo	Gl 2,16; Fl 3,9
fé do Filho de Deus	Gl 2,20

¹⁸⁵Ver particularmente Hays, *Faith* 139-91; também “*PISTIS*”; Hooker, “*Pistis Christou*”; Wallis, *Faith*; Stowers, *Rereading* cap. 7. Ver Hays, “*PISTIS*” 35-36 n. 2-4 para mais bibliografia.

¹⁸⁶“O paralelismo entre 3,26 e 4,16 é embaraço fatal para todos os intérpretes que procuram tratar *Iesou* como genitivo objetivo” (Hays, “*PISTIS*” 47; cf. Stowers, *Rereading* 201-2). Mas ver também Harrisville, “*PISTIS CHRISTOU*” 241.

¹⁸⁷P. ex., BDF §§162-68 traz exemplos de “genitivo de origem e relação”, “genitivo objetivo”, “genitivo partitivo”, “genitivo de qualidade”, “genitivo de direção e finalidade”, “genitivo de conteúdo e genitivo apositivo” e “concatenação de genitivos com sentidos diferentes”.

¹⁸⁸Cf. meu *Romans* 252.

encontramos *zelos theou* (Rm 10,2). A expressão traduz-se literalmente como “zelo de Deus”, mas pelo contexto, obviamente denota “zelo por Deus”. De forma semelhante, Paulo fala do “testemunho do Cristo” (1Cor 1,6), em que o consenso é que ele quer dizer “testemunho que se dá do Cristo” [objeto]. E ninguém entende “o conhecimento de Cristo Jesus” em Fl 3,8 diversamente de conhecimento que tem Cristo por objeto.¹⁸⁹

Portanto, a forma em si mesma não indica ao leitor de que tipo de genitivo se trata. O que é determinante é a função da forma no contexto. Assim, conforme já notamos, em Rm 1,2 e 9 Paulo fala sucessivamente do “evangelho de Deus” e do “evangelho do seu Filho”, em que o contexto (1,2-3) aponta para Deus como a fonte e a autoridade atrás do evangelho (genitivo subjetivo) e para o Filho como o conteúdo do evangelho (genitivo objetivo), “referente ao seu Filho” (1,3). Fora do corpus paulino a expressão equivalente mais próxima (*pistis* + genitivo) fala de *pistin theou* (Mc 11,22), em que novamente o contexto indica “fé em Deus”.¹⁹⁰ Por isso devemos considerar o contexto do uso de Paulo para decidir nos casos de *pistis Christou* em discussão.

Antes de passarmos adiante, deixando as considerações gramaticais, devemos ainda notar a ausência do artigo definido na expressão cada vez que ocorre: “fé de Cristo” em vez de “a fé de Cristo”. Quando a intenção é um genitivo subjetivo normalmente esperamos o artigo: “a fé que Cristo exerceu”. O exemplo mais óbvio é Rm 3,3: “a fé de Deus”, isto é, a fidelidade de Deus. Todavia a regra não é de forma alguma universal ou coerente. O exemplo contrário evidente é Rm 4,16 “da fé de Abraão”, isto é, a fé de que Abraão é o sujeito (comparar 4,5: “a fé dele”). Mas é possível que a redação de 4,16 simplesmente se baseie na frase temática *ek pisteos* (“da fé”).¹⁹¹ E a sistemática ausência do artigo nas expressões *pistis Christou* talvez deva merecer mais atenção.¹⁹²

b) Quando olhamos o contexto, as questões se tornam mais claras. No caso de Gl 2-3, onde há quatro ocorrências da expressão, é

¹⁸⁹Este é também o uso inglês [e igualmente português] em expressões como “esperança do céu”. Ninguém tem dúvida quanto ao que o poeta quer dizer quando canta “tudo pelo amor de Maria”.

¹⁹⁰Harrisville, “*PISTIS CHRISTOU*”, também mostra que os santos Padres entenderam a expressão sempre como genitivo objetivo.

¹⁹¹*Ek pisteos* – 1,17 (duas vezes); 3,26.30; 4,16 (duas vezes); 5,1; 9,30.32; 10,6; 14,23 (duas vezes).

¹⁹²Ver a discussão mais completa no meu “*PISTIS CHRISTOU*” 66-67.

difícil ver outra coisa que não fé em Cristo. O argumento começa em 2,16, em que se inicia a seqüência de referências de *pistis*. Uma consideração importante aqui para os que urgem a leitura “fé de Cristo” é o que de outro modo pareceria ser a redundância das referências *pistis*: a fé humana é indicada pelo verbo (“nós cremos em Cristo Jesus”); assim as duas referências de *pistis Christou* indicam um aspecto diferente de todo o pacote (“a fidelidade de Cristo”).¹⁹³

Entretanto, dois fatores depõem contra esta interpretação. Primeiro, ela ignora o que parece ser tríplice antítese deliberada às “obras da lei” (três vezes em 2,16). A estrutura de sentença é a seguinte:

...não pelas obras da lei	mas só pela <i>pistis Christou</i> ; e nós cremos em Cristo Jesus para sermos justificados pela <i>pistis Christou</i>
e não pelas obras da lei porque pelas obras da lei	ninguém será justificado.

O fato é que Paulo evidentemente quis repetir-se para tornar-se claro acima de qualquer dúvida. A antítese a “obras da lei” é *pistis*, depois crer, depois novamente *pistis*. Aqueles que creram em Cristo demonstraram e estabeleceram o princípio da *pistis Christou* que torna as obras da lei desnecessárias.

Segundo, se Paulo tivesse entendido *pistis Christou* como referência à fé (fidelidade) de Cristo, seria muito estranho que ele não tenha feito qualquer esforço para explicitar a frase ou repetir seu tema principal com palavras variadas na parte que segue. Afinal 2,16 é a afirmação temática principal que determina o objetivo principal da carta. Se a “fidelidade de Cristo” fosse tão central na argumentação de Paulo como implicaria 2,16, é quase inconcebível que Paulo não tivesse dado mais destaque ao tema e não deixasse claro o que então significava a frase um tanto enigmática. O que era esta “fé de Cristo”? Também Cristo “creu” como Abraão?¹⁹⁴

Ao contrário disso, o tema principal de Gl 3, conforme vimos, é bem claro. Continua a opor *pistis* contra as obras da lei em acentuada antítese (3,2.5.10-11) e a contrastar os diferentes papéis da lei e

¹⁹³P. ex., Longenecker, *Galatians* 87-88; Hooker, “*Pistis*” 166, 173; Wallis, *Faith* 71.

¹⁹⁴3,13 não tenta relacionar o Cristo amaldiçoado com um tema da fé de Cristo; e referências à “vinda da fé” em 3,23.25 não seriam menos enigmáticas como referências à “fé de Cristo”. Além disso, o texto fala simplesmente de “(a) fé” (ver também §6 n. 82). Ver também meu “*PISTIS CHRISTOU*” 69-71.

da *pistis* (3,10-26). Numa solução um tanto desesperada, seria possível considerar estas referências de *pistis* como alusão à fé de Cristo. E de fato o paralelo entre a “vinda da fé” (3,23) e a “vinda da descendência [Cristo]” (3,19) poderia conferir algum peso a essa sugestão. Mas então a linha da argumentação exigiria que *todas* as referências de *pistis* fossem entendidas assim.¹⁹⁵ Pois não há nenhum critério óbvio que permita ao leitor distinguir uma das repetidas referências de *ek pisteos* da outra.¹⁹⁶ Isso significaria que toda a resposta de Paulo à atração da lei seria apontar para a um tanto enigmática “fé de Cristo”, restando apenas as duas referências verbais (2,16; 3,22) para indicar a importância da fé dos próprios gálatas.

Mas a leitura muito mais plausível de Gl 3 é que a citação de Gn 15,6 indica o tema do que segue: “Abraão creu em Deus e isto lhe foi levado em conta de justiça” (3,6). Isso certamente acontece em Rm 4.3ss, em que ninguém põe em dúvida que as referências igualmente frequentes de *pistis/pisteuo* (“fé/crer”) dizem respeito ao crer humano. E ainda que Gl 3 não trate Gn 15,6 como seu tema da mesma maneira que na posterior Rm 4, a consideração decisiva é que Gn 15,6 seguramente determina a primeira das referências da sequência crítica de *ek pisteos* em Gl 3,6-9. Dificilmente o paralelo é entre o crer de Abraão e a fé (de Jesus, não explicitamente indicada).¹⁹⁷ “Os que são pela fé” podiam ser descritos como “filhos de Abraão” (3,7) porque eram “da (sua) fé”, estavam na linha da descendência da sua fé.¹⁹⁸ Deus justifica os gentios “pela fé” do mesmo modo como justificou Abraão que creu (3,8). “Os que são pela fé são abençoados com o Abraão que teve fé” (3,9).¹⁹⁹ Com a linha do argumento assim claramente estabelecida as subseqüentes referências *ek pisteos* (e “através da fé”) dificilmente podem ser lidas em outro sentido que não como referência a esta mesma fé pela qual e através da qual foi recebida a bênção de Abraão como o próprio Abraão a recebeu (3,14).

¹⁹⁵De fato Hays argumenta assim (ver meu “*PISTIS CHRISTOU*” 68-70); ele reconhece que entender como a expressão funciona na construção do argumento de Paulo é ponto decisivo (“*PISTIS*” 40).

¹⁹⁶*Ek pisteos* – 2,16; 3,7.8.9.11.12.22.24; 5,5.

¹⁹⁷Ver, por outro lado, a tortuosa formulação de Wallis: “Abraão teve fé e recebeu a promessa de Deus; *hoi ek pisteos* são abençoados não simplesmente porque crêem, mas porque ao crerem participam da fé daquele ao qual a promessa foi feita (3,6-9)” (*Faith* 115).

¹⁹⁸Rm 4,11-12.16 apenas torna mais explícito o que está claramente implicado em Gl 3,7.

¹⁹⁹Paulo não hesita em falar aqui do “crente (*pistos*) Abraão” (3,9); ele nunca usa formulação semelhante para Cristo. Ver também meu *Galatians* 167.

Neste caso a dupla ênfase em *ek pisteos* “os que crêem” (3,22) dificilmente poderia ser considerada outra coisa que não uma ênfase repetida que ecoa a tríplice ênfase de 2,16.²⁰⁰

c) O caso da interpretação de *pistis Christou* como “fé de Cristo” é mais forte em Rm 3,21-26. Pois ali o enfoque está na ação redentora, expiatória de Cristo. Assim há maior plausibilidade em ler *pistis Christou* como outra maneira de enfatizar que o evangelho depende decisivamente do que aconteceu na cruz.²⁰¹

Mas restam problemas semelhantes. Por um lado, nada preparou o leitor para entender a frase abruptamente introduzida (3,22) desta maneira. A leitura “fé de Cristo” depende da suposição de que a fidelidade de Cristo era tema familiar, que a expressão naturalmente evocaria nos destinatários romanos.²⁰² Mas não há evidência de que este era tema familiar em outras passagens do cristianismo primitivo. Aqui tem mais peso o aspecto gramatical referente à ausência do artigo. Se fosse tema estabelecido esperaríamos uma referência “ao (bem conhecido tema da) fé de Cristo”.²⁰³

Por outro lado, tem mais sentido supor a retomada do tema da carta conforme anunciado em 1,16-17 — “... a força de Deus para a salvação de todo aquele que crê... justiça de Deus, da fé para a fé, conforme está escrito, o justo viverá da fé”. Também aqui observamos a repetida ênfase na *pistis*, nada menos de quatro referências *pistis/pisteuo*.²⁰⁴ E também aqui provavelmente podemos supor que ao reto-

²⁰⁰Portanto, deveria ser claro que a lógica do argumento não exige que Cristo exerceu a fé de Abraão (discordando de Hooker, “Pistis” 172; ver também meu “*PISTIS CHRISTOU*” 71-72). Apesar de Hooker (“Pistis”), um motivo de Adão ou de “intercâmbio” está afastado desta parte do argumento. Em outras passagens de Paulo o paralelo de Adão dá-o pela ênfase na obediência de Cristo, não na sua fé (Rm 5,19; Fl 2,8).

²⁰¹Notar particularmente B.N. Longenecker, “*Pistis* in Romans 3.25: Neglected Evidence for the ‘Faithfulness of Christ?’” *NTS* 39 (1993) 478-80.

²⁰²É evidente pela tese original de Hays que sua interpretação deriva do que ele considera como “a estrutura narrativa do evangelho de Paulo” (*Faith* cap. 4), que na verdade pede uma referência mais completa à história de Cristo. Ele precisa supor que os leitores de Paulo ouvem as referências à *pistis* como alusões a essa história.

²⁰³A embaraçosa expressão “através da fé”, que parece interromper a formulação anterior (ver acima §7.3) em 3,25, mais provavelmente se refere à fidelidade de Deus, pois é a ação de Deus que é descrita; ver meu *Romans* 172-73; também “*PISTIS CHRISTOU*” 76-77, e acima §14.2. Cf. Williams, “Righteousness” 268-71, 289.

²⁰⁴Para confirmar sua posição, Hays diz que Hab 2,4 é profecia messiânica e prefigura a fé do Filho de Deus (*Faith* 150-57: “The Righteous One’ as Eschatological Deliverer: A Case Study in Paul’s Apocalyptic Hermeneutic”, in J. Marcus e M.L. Soards, orgs., *Apocalyptic and the New Testament* (§12 n. 1) 191-215; “*PISTIS*” 42-44; seguido por D.A. Campbell, “Romans 1.17 – A *Crux Interpretum* for the *Pistis Christou* Debate”, *JBL* 113

mar o tema em 3,22, Paulo repete a ênfase: “a justiça de Deus pela fé [agora especificada como fé em Jesus Cristo] em favor de todos os que crêem”.²⁰⁵ A repetição também dá oportunidade de reintroduzir o temático “todo/todos”: “pela fé... a todos os que crêem”.²⁰⁶

É igualmente digno de nota que como o tema da *pistis* é desenvolvido a partir de 3,27, realmente não há lugar para dúvida que ele se refere sempre e sem exceção ao crer humano.²⁰⁷ “A lei da fé” (3,27) é explicada no sentido de que o indivíduo “é justificado pela fé sem as obras da lei” (3,28), justificação cuja realização pode ser expressa igualmente como “pela fé” ou “através da fé” (3,30-31). E depois em 4,3-22 esta *pistis* é explicada, conforme vimos, pela exposição do “crer” de Abraão (4,3), sua *pistis* (4,9.11-12). A alternância de verbo e substantivo apenas reforça o fato.²⁰⁸

Não precisamos pormenorizar mais este ponto. A sedutora atratividade da leitura “fé de Cristo” depende demasiadamente, seja de estudo atomístico dos textos-chave isolados do seu contexto,²⁰⁹ seja da suposição de subjacente história da fé de Cristo, cuja prova principal são os próprios textos em discussão. Mas quando esses tex-

(1994) 265-85; Stowers, *Rereading* 200; Wallis, *Faith* 81-82. Apoio anterior indica-o Campbell 281 n. 47.

²⁰⁵A objeção de Hays segundo a qual como “Romanos 3 é defesa da justiça de Deus”, “a interpretação de genitivo objetivo de *pistis Iesou Christou* torna-se virtualmente ininteligível” (“*PISTIS*” 46) parece esquecer o ponto fundamental para Paulo de que a fé é o único correlato humano para a justiça graciosa de Deus (ver acima §14.7).

²⁰⁶Portanto, dificilmente uma “redundância peculiar” (discordando de Hays, “*PISTIS*” 46); ver também meu “*PISTIS CHRISTOU*” 74-75.

²⁰⁷Uma referência à fidelidade de Cristo pediria antes um paralelo com a fidelidade de Abraão ao oferecer Isaac (a exposição normal na época); mas a exposição de Paulo parece contrariar isso (ver acima §14.7; e “*PISTIS CHRISTOU*” 75-77). Ver novamente a explicação bastante tortuosa de Wallis de “fé” em 3,27-31 como a “provisão salvífica de Deus estabelecida através da fé de Cristo” (*Faith* 88-90).

²⁰⁸*Pistewo* 4, 3.5.11.17.18.24; *pistis* – 4.5.9.11.12.13.14.16 (duas vezes), 19,20. De maneira semelhante 10,4.6.9-10 (apesar de Stowers, *Rereading* 310-11).

²⁰⁹O único dos sete textos para o qual podia ser justificada tal exegese atomística é Fl 3,9. Mas à luz da discussão acima a passagem é mais obviamente lida como mais uma variação da repetida ênfase de Paulo na fé, neste caso como o oposto radical de confiança na carne (ver Reumann, *Righteousness* 62 n. 72). Uma possível alusão à “fé de Cristo” simplesmente propõe a mesma questão: que “fé de Cristo” é esta? Ao que a tradição de que dispunham os leitores de Paulo não dá resposta clara (ver também V. Koperski, “The Meaning of *pistis Christou* in Philippians 3.9”, *Lowvain Studies* 18 [1993] 198-216). A reflexão sobre a “fé” de Jesus é interesse inteiramente próprio da teologia contemporânea (ver, p. ex., O’Collins, *Christology* [§10 n. 1] 250-68), mas dificilmente se pode dizer que era uma preocupação da mais antiga tradição de Jesus. Quando Paulo tinha esse tema em mente, o termo escolhido era “obediência” (Rm 5,19; Fl 2,8). Ver ainda meu “*PISTIS CHRISTOU*” 78-79.

tos são lidos dentro do fluxo da argumentação de Paulo em Gálatas e Romanos, é difícil entender qualquer outra coisa cogitada por Paulo além da sua afirmação da importância central da “fé” agora como a resposta apropriada ao evangelho pela “fé em Cristo”.²¹⁰

Mas qualquer seja o resultado desse debate particular, ele não deverá obscurecer dois pontos que foram claramente essenciais para Paulo. Primeiro, que o evangelho está centralizado na morte e ressurreição de Cristo como a expressão definitiva da justiça de Deus, pela qual foram vencidos de uma vez por todas os pecados e o poder do pecado. Segundo, que o meio pelo qual a justiça salvífica de Deus pode agora ser recebida (deveríamos acrescentar: da maneira mais plena e eficaz?) é crer nesse Cristo.

§14.9 As bênçãos da justificação

Tudo o que resta é salientar as várias conseqüências para os crentes que Paulo explicitamente liga ou atribui à justificação. Isso não implica que elas devam ser ligadas exclusivamente à imagem da justificação, ou que devam ser atribuídas à justificação em qualquer tipo de análise ou tabulação escolástica. Apenas observamos que Paulo associa diversos outros aspectos do seu evangelho com a justificação em particular.

a) De toda a exposição que Paulo faz do tema em Rm 1,16-4,25 segue diretamente que justificação significa aceitação por Deus, o Deus que justifica o ímpio que confia como Abraão confiou (4,5). Não se trata de abuso do processo legal ou de ficção legal, como os termos de justificar o ímpio poderiam implicar.²¹¹ Pois aqui o esclarecimento e a distinção anterior entre os conceitos grego e hebraico de “justiça” (§14.2) torna-se novamente relevante. Efetivamente neste ponto a metáfora do tribunal de justiça simplesmente acaba. Pois, estritamente falando, no tribunal de justiça não há lugar para perdão; os processos da lei devem seguir seu curso. Mas quando se trata mais de obrigações mútuas entre os parceiros de uma relação, cabe à parte ofendida determinar se a relação há de ser terminada por causa da violação da fidelidade ou contínuo desrespeito dela

²¹⁰É precisamente esta importância central da fé, tanto no recolhimento do evangelho como na vida do dia-a-dia (ver abaixo §23.3), que me impede de apresentar aqui um compromisso tipo “tanto isso como aquilo” (como p. ex.; Witherington, *Narrative* 270).

²¹¹Bornkamm, *Paul* 138, levanta a questão da “ficção legal”, um “como se”.

pela outra parte. É este modo que Deus na sua graça segue ao justificar o pecador.

A objeção de ficção legal também cai diante da nossa constatação anterior de que a sentença de morte por Deus contra o pecado é executada na morte de Cristo (§9). Se a doutrina paulina da expiação fosse doutrina de substituição (Jesus morreu e o pecador saiu ileso sem pagar), estaria mais aberto a tal acusação. Mas, como vimos, Paulo ensina que a morte de Cristo é morte representativa, a morte de todos, da carne do pecado. O seu evangelho não é que os pecadores confiantes escapam da morte, mas que participam da morte de Cristo. O câncer do pecado no corpo humano é destruído na destruição da carne cancerosa. Este é um aspecto do processo em andamento da salvação, ao qual deveremos voltar (§18).

Por razões semelhantes não se deve atribuir peso demais ao tempo aoristo no começo de 5,1: “tendo sido justificados pela fé...” Pois isso simplesmente enfatiza o *começo* do processo de salvação. Como toda a concepção da justiça de Deus indicou, a justificação não é ato de Deus de uma vez por todas. É, antes, a aceitação inicial por Deus numa relação restaurada. Mas depois a relação não pode ser mantida sem que Deus continue a exercer sua justiça justificante em vista do ato final de julgamento e libertação.²¹² Em outras palavras, os justificados não se tornam por isso sem pecado. Continuam a pecar. Conseqüentemente, sem o exercício contínuo da sua justiça justificante da parte de Deus, o processo de salvação abortaria. Na formulação clássica de Lutero, *simul peccator et justus* — “ao mesmo tempo pecador e justificado” —. Durante esta vida o parceiro humano sempre será dependente de Deus que justifica o ímpio. Tudo isso, novamente, tem ramificações às quais deveremos retornar (§18).

b) Resumindo o seu evangelho neste ponto da sua exposição (5,1), o próprio Paulo indica alguns corolários imediatos: Rm 5,1-2 —

¹Tendo sido, pois, justificados pela fé, estamos²¹³ em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, ²por quem tivemos acesso, pela fé, a

²¹²Quanto mais peso se dá ao tempo aoristo em Rm 5,1 e 9, tanto mais peso também se deve dar ao tempo futuro em 2,13 e 3,20.30 (ver também §§18.1-2). Todos os aoristos de 8,30 referem-se ao processo concluído da salvação a partir da perspectiva desse ponto final (“glorificou” bem como “chamou” e “justificou”). Cf. também n. 150 acima.

²¹³Sobre a variante fortemente atestada “estejamos em paz”, ver meu *Romans* 245; em favor desta variante ver particularmente Fee, *Empowering Presence* (§16 n. 1) 495-96.

esta graça, na qual estamos firmes e nos gloriamos na esperança da glória de Deus.

Se justificação quer dizer que Deus aceita o pecador (5,8), também significa que Deus concede a bênção da paz aos que antes eram inimigos (5,10). “Paz” aqui não deve ser restrita à idéia grega de cessação de guerra, ou meramente espiritualizada (calma interior). Certamente inclui o conceito hebraico, muito mais rico, de *shalom*, em que a idéia básica é a de “bem-estar”, inclusive harmonia social e bom procedimento comunitário.²¹⁴ Como a mais fundamental de todas as relações humanas, uma relação positivamente interativa com Deus é a base de todas as outras relações humanas frutíferas. Sem ela a comunidade humana não pode florescer plenamente.

A justificação também abre “acesso” desimpedido a Deus. A metáfora é em parte cúltica. Para o fiel devoto nenhuma imagem poderia ser mais poderosa que a do acesso livre à presença imediata de Deus que o centro do culto representava.²¹⁵ Mas a metáfora também podia denotar o privilégio altamente apreciado de acesso através do camareiro real à presença do rei.²¹⁶

Ainda mais notável, a justificação tornava possível gloriar-se “na esperança da glória de Deus” (5,2). A alusão ao argumento anterior é dupla. A esperança²¹⁷ é que a glória que a humanidade não tem no presente (3,23)²¹⁸ será restaurada. Quer dizer, a relação justificando/justificante é a restauração da relação originalmente planejada da criatura com o Criador (cf. 1,21). Nessa relação a criatura humana pode gloriar-se verdadeiramente em contraste com a glória imprópria de Israel pelos seus privilégios e segurança falsamente concebidos.²¹⁹

²¹⁴Ver, p. ex., Dt 23,6; 1Rs 5,12; Sl 72,3,7; 85; 147,14; Is 48,18; 55,12; Zc 6,13; 8,12; ver também W. Foerster e G. von Rad, *TDNT* 2.400-420.

²¹⁵1QS 11.13-15 constitui um paralelo notável (citado acima §14.2); ver ainda Wolter, *Rechtfertigung* 107-20, e §20 n. 73 abaixo.

²¹⁶Ver ainda meu *Romans* 247-48.

²¹⁷Também aqui o conteúdo hebraico deve prevalecer sobre a forma grega. Pois no uso grego “esperança” tinha nuança de incerteza. Enquanto no pensamento hebraico esperança era a espera de algo bom (como em Rm 4,18) e aliado à confiança, esperança como confiança em Deus (ver também R. Bultmann, *TDNT* 2.519-23; Plevnik, *Parousia* [§12 n. 1] cap. 8). “Esperança” continua a consistir um tema maior na exposição subsequente (5,2.4.5; 8,20.24-25; 12,12; 15,4.12-13). Ver também §16 n. 129 e §18.6 abaixo.

²¹⁸Ver acima §4.5.

²¹⁹2,17.23; 3,27. De maneira semelhante 1Cor 1,31. Ver acima §§5.4 (4), 6.5c e 14.5e.

Queremos apenas observar que ao concluir esta seção da sua exposição, Paulo coloca em paralelo claro “justificação” e “reconciliação” (5,9-10):

⁹Quanto mais, então, agora, *justificados* por seu sangue, seremos salvos da ira. ¹⁰Pois se quando éramos inimigos fomos reconciliados com Deus pela morte do seu Filho, muito mais agora, uma vez *reconciliados*, seremos salvos por sua vida.

“Salvação” denota o processo concluído nos dois versículos, nos quais “justificação” e “reconciliação” servem igualmente para denotar o seu início. Aqui também as metáforas são complementares²²⁰ e não devem ser usadas uma contra a outra.²²¹

c) A terceira consequência da justificação também estava explícita nas principais exposições de Rm 4 e Gl 3. Justificação significa aceitação numa relação com Deus caracterizada pela graça da aliança de Israel. A justificação pela fé significa os gentios experimentando a bênção prometida a Abraão, sendo-lhes concedida participação da herança de Israel. Abraão é o pai de *todos* os que crêem (Rm 4,11-12); a bênção de Abraão abrange gentios e judeus (Gl 3,8-9.14). A participação dos gentios ou “herança” de Israel é aspecto crítico das duas exposições.²²² Isso também é aspecto da teologia de Paulo ao qual devemos retornar (§20), não em último lugar porque propõe um problema teológico em relação ao qual a exposição teológica de Romanos constitui o clímax (Rm 9-11).²²³

d) É preciso mencionar outro aspecto, que é expresso com grande intensidade de sentimento em Gálatas. É o de que a justificação pela fé significa *liberdade* e, mais importante que tudo, liberdade em relação à lei. A antítese do evangelho da justificação de Paulo, no sentido de estar igualmente aberto aos gentios, era justiça divina restrita no seu alcance pela lei para os que praticavam as obras da lei. Daqui o receio de Paulo em Gl 2,4: que a liberdade dos gentios gálatas pudesse perder-se, se fosse aceita a exigência da circuncisão. Daqui sua volta ao tema em 4,22-31: os que nasceram da promessa e do Espírito são os filhos da livre. E a conclusão explosiva da seqüên-

²²⁰Ver mais em §13.4 acima.

²²¹Como Martin, *Reconciliation* (§9 n. 1), corre o risco de fazer. Ver também meu *Romans* 259-60; e ainda Wolter, *Rechtfertigung*.

²²²Rm 4,13-14; Gl 3,18.29; 4,1.7.30.

²²³Ver abaixo §19.

cia principal do seu argumento (caps. 3-4) em 5,1: “É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão.” Portanto, mais uma vez a antítese da fé e das obras reflete-se na antítese da liberdade e da circuncisão (5,1-6).

Aqui mais uma vez basta simplesmente sublinhar que Paulo experimentou sua chegada à fé em Cristo como libertação. A prática da lei, que anteriormente fora a sua delícia, considera-a agora como uma espécie de escravidão, a escravidão daquele que é espiritualmente imaturo (4,1-3). Esta, naturalmente, é a linguagem da sua compreensão posterior. Mas se a sua linguagem encontrou ressonância junto aos seus convertidos gálatas, também eles devem ter experimentado a justificação pela fé como libertação, pelo menos inicialmente. Paulo supõe uma ressonância semelhante no seu jogo com a metáfora da escravidão e alforria em Rm 6,13-23, e o grito de alívio em Rm 8,2 é eco do de Gl 5,1. Não foi certamente o menor dos delitos de Paulo na justificação pela fé o fato de que ela o libertou daquilo que ele agora reconhecia ter sido um espírito de escravidão, cuja motivação era, fundamentalmente, a do medo (Rm 8,15).²²⁴ Especialmente, essa abertura libertadora para a admirável riqueza da graça de Deus era para Paulo uma das principais bênçãos da justificação pela fé que não se deve perder levianamente.

§15 Participação em Cristo¹

§15.1 A mística de Cristo

A predominância da metáfora da “justificação” nas análises tradicionais da soteriologia de Paulo já deve ser clara pela extensão da discussão do tema em §14. Mas para os que sentem menos atração

²²⁴Esta foi uma das mais penetrantes percepções de Bultmann, isto é, que “o lado oculto do ‘gloriar-se’ e ‘pôr a confiança na carne’” é o medo (*Theology* 1.243). Aqueles que vieram de meio fundamentalista ou estreitamente sectário sabem o que ele quer dizer.

¹**Bibliografia:** Bousset, *Kyrios Christos* (§ 10 n. 1) 153-210; M. Bouttier, *En Christ. Étude d'exégèse et de théologie paulinienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); *Christianity according to Paul*; F. Büchsel, “‘In Christus’ bei Paulus,” *ZNW* 42 (1949) 141-58; Cerfaux, *Christian* (§14 n. 1) 312-72; Conzelmann, *Outline* 208-12; Davies, *Paul* 13-15, 86-110; A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel “in Christo Jesu”* (Marburg: Elwert, 1892); Paul, sobretudo 135-57; M. Dibelius, “Paulus und die

pelo caráter judicial ligado a ela, há outra alternativa. Esta é a imagem da participação em Cristo. De fato, sob muitos aspectos esta é a extensão mais natural da cristologia de Paulo. Pois vimos quão importante era para Paulo sua cristologia adâmica como pressuposto essencial para dar sentido à ação salvífica de Deus em Cristo e por meio de Cristo. Naturalmente, como também já observamos, Paulo integra o pensamento da justiça de Deus com a da morte de Cristo como sacrifício.² Mas, se a lógica da teologia paulina do sacrifício é como a descrevemos acima (§9.3), então a sua consequência mais óbvia seria a de que o pecador participa da morte (e ressurreição) de Cristo, e não tanto de veredicto judicial pronunciado com base na morte sacrificial de Jesus. Além disso, como veremos em breve, a linguagem “em Cristo” de Paulo é muito mais pervasiva nos seus escritos que o seu discurso sobre a “justiça de Deus”.

Este ponto alternativo de acesso ou maneira de ordenar a teologia da salvação de Paulo tornou-se proeminente no começo do século XX. Sensibilidade mais aguda para o contexto social ou de “história das religiões” do ensinamento de Paulo ajudou a mudar o foco do interesse pela doutrina para a experiência. As duas exposições mais destacadas e mais influentes foram as de Adolf Deissmann e Wilhelm Bousset. Foi Deissmann quem levou ao centro do cenário a fórmula “em Cristo”.³ A frase expressava “a mais íntima comunhão possível do cristão com o Cristo espiritual vivo”, sendo Cristo concebido como

Mystik”, *Botschaft und Geschichte: Gesammelte Aufsätze II* (Tübingen: Mohr, 1956) 134-59 = Rengstorff, ed., *Paulusbild* 447-74; **J. Dupont**, *SYN CHRISTO. L'union avec le Christ suivant saint Paul* (Bruges: Nauwelaerts, 1952); **Fitzmyer**, *Paul* 88-90; **Gnilka**, *Theologie* 96-101; *Paulus* 255-60; **O. Kuss**, “Mit Christus,” *Römerbrief* 319-81; **E. Lohmeyer**, “‘Syn Christo’,” *in Festgabe für Adolf Deissmann* (Tübingen: Mohr, 1927) 218-57; **B. McGinn**, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism 1: The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (Londres: SCM/New York: Crossroad, 1991); **Moule**, *Origin* (§10 n. 1) cap. 2; **R Neugebauer**, “Das Paulinische ‘in Christo’,” *NTS* 4 (1957-58) 124-38; *In Christus: En Christo. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis* (Göttingen: Vandenhoeck, 1961); **Penna**, “Problems and Nature of Pauline Mysticism,” *Paul* 2.235-73; **Ridderbos**, *Paul* 57-64; **Schlier**, *Grundzüge* 173-77; **A. Schweitzer**, *The Mysticism of Paul the Apostle* (Londres: Black, 1931); **G. Sellin**, “Die religionsgeschichtlichen Hintergründe der paulinischen ‘Christusmystik’,” *TQ* 176 (1996) 7-27; **Strecker**, *Theologie* 125-32; **A. J. M. Wedderburn**, “Some Observations on Paul’s Use of the Phrases ‘in Christ’ and ‘with Christ’,” *JSNT* 25 (1985) 83-97; **A. Wikenhauser**, *Pauline Mysticism: Christ in the Mystical Teaching of St. Paul* (Freiburg: Herder/Edinburgh: Nelson, 1960); **Ziesler**, *Pauline Christianity* 49-72.

²Especialmente Rm 3,21-26 e 2Cor 5,21.

³Deissmann, “*In Christo*”.

uma espécie de atmosfera na qual os cristãos vivem.⁴ “Mística” era termo apropriado para denotar a “tendência religiosa que descobre o caminho para Deus diretamente através da experiência interior sem a mediação do raciocínio”.⁵

De maneira semelhante Bousset descobriu na devoção de Paulo a Cristo uma nota nova e dominante: “o intenso sentimento de pertença pessoal e de relacionamento espiritual com o Senhor exaltado”.⁶ Ele também usou o termo “mística de Cristo” para a experiência focalizada no culto e sustentada por ele: “para Paulo Cristo se torna o poder supra-terrestre que com sua presença sustenta e preenche toda a sua vida”; Cristo foi “sublimado na entidade abstrata do Pneuma, no princípio da nova vida cristã”; “atrás da mística de Paulo do *en Christo cinai* encontra-se a experiência viva do Kyrios Christos presente no culto e na vida prática da comunidade”; nas cartas de Paulo ouvimos o “desenvolvimento da mística pessoal partindo da mística cültica”.⁷

O expoente mais conhecido dessa abordagem alternativa de Paulo foi Albert Schweitzer. Ele começou o seu estudo sobre Paulo com a sua própria definição:⁸

Estamos em presença de mística sempre que encontramos um ser humano que vê como transcendida a divisão entre terreno e supraterreno, entre temporal e eterno e embora ainda externamente em meio ao terreno e temporal se sente pertencer ao supraterreno e eterno.

Mas o aspecto mais característico do seu estudo é a maneira como leva seu modo de entender a mística de Cristo em Paulo muito além do metafórico.⁹

Morrer e ressuscitar com Cristo é para ele [Paulo] não algo meramente metafórico, que também poderia ser expresso por outra metáfora, mas pura realidade... Para ele o crente experimenta o morrer e o ressuscitar de Cristo como fato real, não como representação imitativa.

⁴Deissmann, *Paul* 140; “Como o ar da vida, que respiramos, está ‘em’ nós e nos enche e contudo ao mesmo tempo nós vivemos neste ar e o respiramos, assim também acontece com a intimidade de Cristo do apóstolo Paulo: Cristo nele, ele em Cristo” (140).

⁵Deissmann, *Paul* 149.

⁶Bousset, *Kyrios Christos* 153.

⁷Bousset, *Kyrios Christos* 154-57.

⁸Schweitzer, *Mysticism* 1.

⁹Schweitzer, *Mysticism* 15-16.

Em Paulo, diz Schweitzer, o conceito da redenção escatológica já foi realizado no “ato eficaz” do batismo.¹⁰

A concepção de Paulo é que os crentes de maneira misteriosa participam da morte e ressurreição de Cristo e assim são levados para fora do seu modo ordinário de existência e formam uma categoria especial de humanidade.

A idéia original e central da mística paulina é, portanto, que os Eleitos compartilham entre si e com Cristo uma corporeidade que é de maneira especial susceptível à ação e aos poderes da morte e ressurreição e em consequência capaz de adquirir o estado de existência da ressurreição antes de ocorrer a ressurreição geral dos mortos.

Enxertado na corporeidade de Cristo, ele [aquele que é batizado] perde a existência criativamente individual e a personalidade natural. Doravante ele é apenas uma forma de manifestação da personalidade de Jesus Cristo, que domina esta corporeidade.

Assim o Corpo Místico de Cristo é para Paulo não uma expressão pictórica... mas uma entidade real.

Que o que se tem em vista na mística paulina é união física real entre Cristo e os eleitos prova-se pelo fato de que “ser em Cristo” corresponde a estado de existência e como tal assume o lugar do “ser na carne” físico.

Numa passagem característica e muito citada, Schweitzer propõe isso como alternativa para a justificação pela fé: “Por isso a doutrina da justiça pela fé é vaso subsidiário que se formou dentro da borda do vaso principal: a doutrina mística da redenção mediante o ser em Cristo”.¹¹

Citei Schweitzer tão longamente porque o caráter extremo da sua opinião ajuda a explicar por que a abordagem mística se esvaneceu tão rapidamente como opção viável para estudos paulinos em meados do século XX.¹² De qualquer maneira o interesse mais

¹⁰Schweitzer, *Mysticism* 96-97, 115-16, 125, 127.

¹¹Schweitzer, *Mysticism* 225.

¹²P. ex., W. Elliger comenta sobre “em Cristo”: “*En Christo* refere-se, portanto, não à vida mística em Cristo; serve, antes, à semelhança da fórmula relacionada *en pistei* ‘na fé’, como uma caracterização do reino da existência de uma pessoa, que muitas vezes é posto em oposição ao reino material (*en sarki*, ‘na carne’, Fl 3,3; 1,21-22; Rm 8,8-9; 1Tm 3,16; Fm 16)” (EDNT 1.448). Mas “em fé” dificilmente é motivo característico em Paulo.

geral pela mística que houve no período antes da Segunda guerra mundial,¹³ diminuiu diante da crítica psicológica¹⁴ e do horror da Primeira guerra mundial.¹⁵ Em círculos protestantes seu valor de curiosidade para os estudiosos do NT foi desviado para o debate sobre o gnosticismo pré-cristão, tornando-se mais uma vítima da procura infrutífera de um mito pré-cristão do redentor.¹⁶ Sentiu-se cada vez mais dificuldade de traduzir a imagem da incorporação em outra pessoa que Paulo usa para uma linguagem que desse sentido no contexto intelectual do século XX.¹⁷ As idéias teológicas que ela destacara foram facilmente absorvidas numa teologia revigorada do batismo e do corpo sacramental de Cristo.¹⁸ E na segunda metade do século o foco da experiência mudou para a experiência do Espírito.¹⁹

Conseqüentemente, a discussão sobre a participação em Cristo fragmentou-se nos estudos paulinos. Não houve falta de estudos sobre o modo como Paulo entendia o batismo e o corpo de Cristo, embora também aqui o interesse mais recentemente tenha abandonado as questões relativas à origem do conceito e da teologia para concen-

¹³W.R. Inge, *Christian Mysticism* (Londres: Methuen, 1899); R.M. Jones, *Studies in Mystical Religion* (Londres: Macmillan, 1909); E. Underhill, *Mysticism* (Londres: Methuen, 1911); mais duradouro foi R. Otto, *The Idea of the Holy* (Londres: Oxford University, 1923). Entretanto em círculos católico-romanos um interesse mais amplo manteve-se durante todo o século; ver McGinn, *Foundations of Mysticism* 276-91.

¹⁴Particularmente W. James, *The Varieties of Religious Experience* (1903; Londres: Fontana, 1960); e J.H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism* (1929; Londres: Routledge and Kegan Paul, 1972). Ver mais em McGinn, *Foundations of Mysticism* 291-343.

¹⁵O existencialismo, efetivamente, ofereceu uma alternativa mais robusta que falava com mais força a uma geração intelectual traumatizada no período pós-guerra.

¹⁶Brevemente descrito em Sellin, "Hintergründe" 7-11. Sellin encontra os paralelos mais próximos no judaísmo helenístico de Filon (12-27). Todavia devemos notar que o "em Cristo" (ou "Cristo em mim") não é de caráter muito extático; o êxtase de Paulo é mais apocalíptico (2Cor 12,1-7) ou pneumático (1Cor 14,18).

¹⁷Ver, p. ex., as citações a partir das quais Moule começa a sua exposição de "O Cristo Corporativo" (*Origin* 48-51). Durante o século XX houve fuga ainda maior da categoria da "mística" nos estudos do Evangelho de João (ver abaixo n. 24).

¹⁸Ver particularmente Wikenhauser, *Pauline Mysticism*; Strecker, *Theologie* 127. Mas a suposição inicial segundo a qual um senso de identidade mística com Cristo através do batismo foi simplesmente tomada dos cultos de mistérios também teve que cair em face das fortes críticas (ver mais em §17.1 abaixo).

¹⁹Sanders, que geralmente é mencionado como aquele que novamente chamou a atenção para a "participação" como a dimensão mais importante da soteriologia de Paulo (*Paul* 502-8; também *Paul, the Law and the Jewish People* [§14 n. 1] 5-10; também *Paul* 74-79; seguido, p. ex., por Winninge, *Sinners* [§14 n. 1] 218-20, de fato não desenvolveu a questão. A mudança para corpo de Cristo e Espírito é válida à medida que Paulo fala tanto de "participação no corpo de Cristo" (1Cor 10,16) como de "participação no Espírito" (2Cor 13,13; Fl 2,1); ver abaixo §20.6 e §22.6.

trar-se mais na dinâmica social envolvida.²⁰ E com a crescente influência do movimento carismático no cristianismo ocidental e no Terceiro Mundo, aumenta constantemente o interesse pela teologia do Espírito em Paulo.²¹ Mas a “mística de Cristo” tornou-se assunto antiquado, pois a falta de definição clara e consensual do seu termo principal e seu colorido esotérico desestimula a atenção que o tema merece.²² É certo que houve interesse renovado pela história da mística cristã²³ e pela mística judaica do período do Segundo Templo, particularmente em Qumrã.²⁴ Ambas despertaram atenção para as mesmas passagens “místicas” tradicionais de Paulo,²⁵ mas tiveram

²⁰Ver também §§17 e 20 abaixo.

²¹Ver também §16 abaixo.

²²Nenhuma das modificações acrescentadas ao termo principal de Deissmann teve grande aceitação – “mística da fé”, “mística da esperança”, “mística da história”, “mística escatológica”, nem mesmo a mais apropriada “mística da paixão” (detalhes em Sellin, “Hintergründe” 9).

²³Ver A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon, 1981); mas também o seu “Mystik II” *TRE* 23.547-80; McGinn, *Foundations of Mysticism*. Mas a definição de “mística” permanece problemática. Louth caracteriza-a como “busca e experiência do contato imediato com Deus” (*Origins* XV). McGinn define “o elemento místico no cristianismo [como] aquela parte das suas crenças e práticas que dizem respeito à preparação para, à consciência do e à reação ao que pode ser descrito como a presença imediata ou direta de Deus” (XVIII). Nicholas Lash objeta à implicação de que “o elemento místico” é apenas *parte* das crenças e práticas do cristianismo: “a ‘vida mística’ não é na realidade nada mais que a vida cristã vivida na intensidade máxima” (“Creation, Courtesy and Contemplation”, *The Beginning and the End of “Religion”* [Cambridge: Cambridge University, 1996] 164-82 [aqui 171]). O próprio Paulo depreciou a importância das suas experiências extraordinárias mais notáveis (2Cor 12,1-10). Mas o que os termos “mística/místico” podem propriamente indicar é a *imediatez do senso* da presença de Deus como uma dimensão (não simplesmente uma parte, nem limitada a experiências incomuns) da “vida cristã” (cf. Penna, *Paul* 2.271).

²⁴Particularmente 4Q 400-405; ver C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Atlanta: Scholars, 1985). A renovação do interesse pela mística judaica foi assinalada por G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, Schocken, 1946). Sobre a luz que a mística judaica do Segundo Templo tardio pode lançar sobre o Evangelho de João ver agora J.J. Kanagaraj, “Mysticism” in the *Gospel of John: An Inquiry into the Background of John in Jewish Mysticism* (Durham University Ph.D. Thesis, 1995).

²⁵Particularmente 2Cor 3,17-18; 4,4-6; 12,1-4. Ver McGinn, *Foundations of Mysticism* 69-74; Segal, *Paul* cap. 2; C.R.A. Morray-Jones, “Paradise Revisited (2Cor 12.1-12): The Mystical Background of Paul’s Apostolate”, *HTR* 86 (1993) 177-217, 265-92; e acima §2 n. 109 e 111. Houve um recente surto de interesse por Cl 2,18 (ver meu *Colossians* 180-84). McGinn comenta: “Naturalmente, há elementos de anacronismo em considerar o apóstolo das gentes como místico no sentido clássico recente, mas talvez isso não seja mais anacrônico que vê-lo como nada mais que pregador do contraste entre a lei e o evangelho” (74). Algumas sentenças antes McGinn observa com relação a 1Cor 6,16-17 que “Esta fórmula de tornar-se um só espírito com o Senhor, embora Paulo, não pareça tê-la entendido em qualquer sentido místico, foi talvez a prova escriturística mais citada para um entendimento de união mística que enfatiza a intercomunhão pessoal e evita qualquer forma de identidade ou união de indistinção” (74).

apenas um olhar secundário para o motivo do “em Cristo” (Em comparação com o debate contemporâneo assombrosamente vigoroso sobre a justificação pela fé, o interesse pelo tema presente, mesmo pelos motivos “em Cristo” e “com Cristo”, profunda e caracteristicamente paulinos, tem sido modesto e marginal).²⁶

Nas seções a seguir tentaremos de alguma forma remediar essa falta. Em outras palavras, é necessário dar mais destaque a esse outro modo de ver a maneira de Paulo entender a obra salvífica de Deus. De importância particular é reintegrar na teologia mais ampla de Paulo a dimensão da mística de Cristo (independentemente de como a chamemos)²⁷ e a experiência do Espírito, bem como encontrar a melhor maneira de correlacionar o seu ensinamento relativamente breve sobre o batismo e o corpo de Cristo com essas ênfases maiores. Por isso seria equivocado contrastar o tratamento relativamente breve da seção presente com o extenso tratamento que demos à justificação pela fé (§14), como se a extensão do tratamento fosse uma medida apropriada para a importância relativa. Pois, na verdade, o estudo da participação em Cristo conduz mais diretamente ao restante da teologia de Paulo do que a justificação. O dom do Espírito (§16) está intimamente relacionado com o nosso tema atual, como o é o processo da salvação em andamento (§18). E, como já foi indicado, a teologia paulina do batismo (§17) e do corpo de Cristo (§20) encontra-se em substancial continuidade com o seu entendimento da participação em Cristo.

Ao mesmo tempo devemos evitar a tentação de confrontar um aspecto da teologia de Paulo com outro em detrimento deste. Seria muito fácil, como demonstra Käsemann, explorar a ênfase no indivíduo contra a ênfase no corporativo, ou considerar o *extra nos* da justiça salvífica de Deus como uma proteção contra o misticismo e a experiência religiosa.²⁸ Também devemos tentar evitar a exegese

²⁶O benefício disso para nós é que não precisamos dispendir muito tempo discutindo a bibliografia contemporânea e assim podemos avançar mais rapidamente.

²⁷Em meu uso do termo “mística” não desejo deter-me no sentido posteriormente mais familiar (união com Deus) nem deixar para trás o caráter *relacional* primário da concepção paulina de salvação (cf. Strecker, *Theologie* 126). “Mística” aqui é simplesmente uma tentativa de encontrar uma palavra que evoca (em vez de indicar claramente) o caráter distintivo das expressões “em Cristo”, “com Cristo”, “Cristo em mim” etc. de Paulo. Em vez de pré-julgar a questão, devemos deixar o uso de “em Cristo” de Paulo e seus motivos relacionados preencher o termo com o seu sentido.

²⁸“A doutrina paulina da justificação é proteção não só contra o nomismo, mas tam-

do tipo ou isto ou aquilo. A melhor maneira é integrar os aspectos e ênfases manifestos na teologia de Paulo, ou pelo menos tentar demonstrar como o próprio Paulo os manteve coesos, plenamente integrados ou não.

A maneira óbvia de proceder nesta seção é examinar cada uma das expressões-chave “em Cristo”, “com Cristo”, “em (para dentro de) Cristo”, “por Cristo” e assim por diante. “O corpo de Cristo” está, é claro, intimamente ligado com elas. A negligência relativa destas expressões na discussão contemporânea embotou nossa capacidade de apreciar a seqüência extraordinária que elas constituem. De não menor interesse são as ramificações para a cristologia bem como para a soteriologia de Paulo.

§15.2 Em Cristo, no Senhor

A expressão *en Christo* ocorre 83 vezes no corpus paulino (61 se excluirmos Efésios e as pastorais),²⁹ sem contar as expressões equivalentes que empregam um pronome (“nele/no qual”) definidas pelo contexto.³⁰ Geralmente apresenta-se na forma “em Cristo” ou “em Cristo Jesus”. Aspectos curiosos incluem o fato de que só as cartas aos Tessalonicenses trazem a expressão “no Senhor Jesus Cristo”,³¹ talvez indicando uso formal antigo. E as pastorais só têm “em Cristo Jesus”.³² De resto as ocorrências estão espalhadas mais ou menos igualmente em todas as cartas paulinas.³³

Mais notável é a evidência de que este é outro aspecto caracteristicamente paulino. No restante do NT fora do corpus paulino, a expressão ocorre só em 1Pd, que é, por sua vez, a mais paulina das cartas não-paulinas.³⁴ E posteriormente, seu uso pelos Padres apostólicos é quase certamente reflexo da influência paulina.³⁵

bém contra o entusiasmo e o misticismo” (Käsemann, *Perspectives* 73-74); “a fé deve ser resgatada da dimensão da recorrente experiência religiosa” (*Perspectives* 82-83). Comparar o protesto mais antigo de Deissmann em *Paul* 177.

	Km	ICor	2Cor	Gl	Ef	Fl	Cl	1Ts	2Ts	Fm	Past.
em Cristo —	13	12	7	7	13	10	3	4	2	3	9

³⁰Notar particularmente Cl 1-2, onde o registro deve ser ampliado com mais 12 expressões “nele/em quem” em 1,14-19 e 2,3-15.

³¹1Ts 1,1; 2Ts 1,1; 3,12. C.F.D. Moule, em correspondência particular, também observa que só elas têm “em Deus” (1Ts 1,1; 2,2; 2Ts 1,1).

³²1Tm 1,14; 3,13; 2Tm 1,1.9.13; 2,1.10; 3,12.15.

³³Todavia notar a maior intensidade do uso em Filipenses e Efésios.

³⁴1Pd 3,16; 5,10.14.

³⁵P. ex., 1 Clem 32.4; 38.1; Inácio, *Efésios* 1.1; *Tralianos* 9.2.

A esta lista temos que acrescentar a expressão igualmente característica de Paulo *en Kyrio*, “no Senhor” (ocasionalmente “no Senhor Jesus”)³⁶ — 47 vezes (39 se excluirmos Efésios).³⁷ Outro aspecto estranho é a ausência total desta expressão nas pastorais.

Tudo isso torna mais surpreendente a negligência relativa atual do motivo. Aqui é o lugar, se assim é lícito pensar, em que temos acesso imediato a um traço característico e distintivo da teologia de Paulo.

O aparecimento do motivo nas cartas paulinas incontroversas pode ser analisado por três categorias gerais, das quais as últimas duas em particular incluem as duas expressões “em Cristo” e “no Senhor”.³⁸ Desde logo convém frisar que não são fixas em nenhum sentido nem claramente separadas. Pelo contrário, uma das características do motivo é a maneira como os usos em contextos diferentes se misturaram entre si e também com as expressões relacionadas “com Cristo”, “em (para dentro de)* Cristo” e “por Cristo”. Indicam assim uma perspectiva completa a partir da qual Paulo via diferentes aspectos da identidade cristã e da vida cotidiana.

Em primeiro lugar, há o uso mais objetivo que se refere particularmente ao ato redentor que aconteceu “em Cristo” ou depende do que Cristo ainda fará.³⁹ Assim, por exemplo, Rm 3,24: “Eles são justificados... pela redenção que é em Cristo Jesus”; 6,23: “o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus nosso Senhor”; 8,23: “a lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou”; 8,39: “nem a morte nem a vida...poderá nos separar do amor de Deus que é em Cristo Jesus”; 1Cor 1,4: “a graça de Deus que vos foi dada em Cristo Jesus”; 15,22: “em Cristo todos receberão a vida”; 2Cor 3,14: “em Cristo ele

³⁶As três expressões “no Senhor Jesus Cristo” nas cartas aos Tessalonicenses não são contadas duas vezes. Notar também “em Cristo Jesus nosso Senhor”, como em Rm 6,23; 8,39; 1Cor 15,31.

³⁷

	Rm	1Cor	2Cor	Gl	Ef	Fl	Cl	1Ts	2Ts	Fm	Past.
no Senhor —	8	9	2	1	8	9	4	3	1	2	0

³⁸É característico da cristologia de Paulo que ele não pensa no ato salvífico de Cristo como realizado pelo ou no “Senhor” e que é pelo Senhor ressuscitado e exaltado que os crentes se definem e sob cuja autoridade vivem.

*Ver nota do tradutor antes da n. 65.

³⁹“Objetivo” — Rm 3,24; 6,23; 8,2.39; 15,17; 1Cor 1,4; 15,19.22.31; 2Cor 2,14; 3,14; 5,19; Gl 2,17; 3,14; 5,6; Fl 1,26; 2,5; 3,3.9.14; 4,19; Cl 1,28; 2,3.9.15; 1Ts 5,18; Ef 1,20; 2,13; 4,21.32. Um sentido místico é menos proeminente neste uso (cf. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* 23-25)? Mas o uso “objetivo” inclui usos salvíficos presentes e futuros; e a dimensão passada está contida no motivo “com” analisado adiante (“crucificado com Cristo” etc. — §15.3).

[o véu] será retirado”; 5,19: “em Cristo Deus reconciliava o mundo”; Gl 2,17: “procurando ser justificados em Cristo”; 3,14: “a fim de que a bênção de Abraão em Cristo Jesus se estenda aos gentios”; 5,6: “em Cristo Jesus nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão”; Fl 2,5: “Tende em vós o mesmo sentimento que também havia em Cristo Jesus”;⁴⁰ 4,19: “sua riqueza na glória em Cristo Jesus”; 1Ts 5,18: “a vontade de Deus em Cristo Jesus”.⁴¹

[Segundo, há um uso mais *subjetivo*, em que Paulo fala regularmente que os crentes estão ou são “em Cristo”⁴² ou “no Senhor”.⁴³ Assim, por exemplo, Rm 6,11: “considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus”; 8,1: “Não há condenação para os que estão em Cristo Jesus”; 12,5: “somos todos um só corpo em Cristo”; 16,3: “Prisca e Áquila meus colaboradores em Cristo Jesus”; 1Cor 1,2: “àqueles que foram santificados em Cristo Jesus”; 1,30: “é por ele que vós sois em Cristo Jesus”; 15,18: “aqueles que adormeceram em Cristo”; 2Cor 5,17: “Se alguém está em Cristo é nova criatura”; Gl 1,22: “às Igrejas da Judéia que estão em Cristo”; 2,4: “a liberdade que temos em Cristo Jesus”; 3,28: “todos vós sois um só em Cristo Jesus”.

[Coisa semelhante acontece com as expressões no “Senhor”. Paulo regularmente envia saudações a indivíduos “no Senhor” (Rm 16,8-13). Timóteo é “seu filho amado e fiel no Senhor” (1Cor 4,17). Chama os coríntios de sua “obra no Senhor” (1Cor 9,1). Onésimo é irmão amado “na carne e no Senhor” (Fm 16).

[Terceiro, ambas as expressões, “em Cristo”⁴⁴ e “no Senhor”⁴⁵ ocorrem quando Paulo tem em mente a sua própria atividade ou exorta seus leitores a adotar determinada atitude ou procedimento de ação.] Por exemplo, Paulo “diz a verdade em Cristo” (Rm 9,1). Ele tornou-se pai dos coríntios em Cristo Jesus (1Cor 4,15). Recordá-lhes as normas de vida em Cristo (4,17). Ora para que seu amor esteja com todos eles em Cristo Jesus (16,24). Na presença de Deus fala em

⁴⁰Mas aqui o uso é diferente; ver acima §11 n. 66.

⁴¹As expressões “no Senhor” equivalentes mais próximas são 1Cor 1,31 e 2Cor 10,17, ambas citando Jr 9,23.

⁴²“Subjetivo” – Rm 6,11; 8,1; 12,5; 6,3.7.9.10; 1Cor 1,2.30; 4,10; 15,18; 2Cor 5,17; 12,2; Gl 1,22; 2,4; 3,26.28; Fl 1,1; 2,1; 4,7.21; Cl 1,2.4; 1Ts 1,1.14; 4,16; 2Ts 1,1; Fm 23. Ver também Wikenhauser, *Pauline Mysticism* 30-31.

⁴³Rm 16,2.8.11.12 (duas vezes) 13.22; 1Cor 4,17; 16,19; Cl 4,7; Fm 16; Ef 4,1.

⁴⁴“Ativo” – Rm 9,1; 16,3.9; 1Cor 4,15.17; 16,24; 2Cor 2,6.17; 12,19; Fl 1,13; 4,13.

⁴⁵Rm 14,14; 16,12; 1Cor 7,22.39; 9,1-2; 11,11; 15,58; 2Cor 2,12; Gl 5,10; Fl 1,14; 2,19.24; 4,1-2.4.10; Cl 3,18.20; 4,17; 1Ts 3,8; 5,12; 2Ts 3,4; Ef 6,10.21.

Cristo (2Cor 2,17; 12,19). Sua conduta como prisioneiro deixou claro a todos que sua prisão é em Cristo (Fl 1,13). Ele ordena e exorta no Senhor Jesus Cristo (2Ts 3,12). Pede a Filêmon que conforte seu coração em Cristo (Fm 20).

A situação também é semelhante com as expressões “no Senhor”, nas quais o uso de *kyrios* dá à observação ou exortação força mais autoritativa.⁴⁶ Paulo está “convencido no Senhor Jesus que nada é impuro em si”, e assim se sente livre para comer carne (Rm 14,14). Os escravos “chamados no Senhor” são livres e devem considerar-se assim (1Cor 7,22). O fato de que “no Senhor” nenhum dos dois sexos tem identidade independente um do outro deve também condicionar as atitudes (11,11). A fadiga “no Senhor” não é vã (15,58). O uso da expressão brota em Filipenses quando Paulo tenta persuadir os destinatários a adotarem atitudes mais positivas: “irmãos, encorajados no Senhor a falar a palavra de Deus” (1,14); Paulo “espera no Senhor” e tem fé no Senhor quanto às suas atividades futuras (2,19.24); pede que eles recebam Epafrodito “no Senhor com toda a alegria” (2,29); convida-os a “regozijarem-se no Senhor” (3,1), a “permanecerem firmes no Senhor” (4,1), a “serem unânimes no Senhor” (4,2), e a “alegrarem-se sempre no Senhor” (4,4), como ele mesmo faz (4,10).

Vale a pena repetir o uso de Paulo tão minuciosamente só para mostrar o aspecto fundamental do seu pensamento e da sua fala que este motivo do “ser em Cristo/no Senhor” representa. A visão de Paulo de toda a sua vida como cristão, sua fonte, sua identidade e suas responsabilidades poderia ser resumida nessas expressões. É certo que algumas das referências indicam uma espécie de ação reflexa, acrescentada a uma sentença sem muita premeditação. Mas isso apenas confirma que tal linguagem e a perspectiva que incorpora se tornara parte integrante do tecido da sua teologia e, não em último lugar para o próprio Paulo, da sua vida e das suas relações.

Para nós é importante compreender que grande parte da teologia de Paulo está contida nesse motivo. O fato de ser usado com referência à obra salvífica objetiva de Cristo é certamente da maior importância.⁴⁷ Mas o motivo não pode ser limitado a isto, nem o resto

⁴⁶Cf. Bouttier, *En Christ* 55; Moule, *Origin* 59-60.

⁴⁷Ver particularmente Neugebauer, *In Christus*. Característica da reação à antiga facilidade de falar do misticismo de Paulo foi a ênfase nesse aspecto. Por exemplo, Ridderbos: “‘ser em Cristo’, ‘crucificado, morto, ressuscitado, sentado no céu com ele’ obviamente não tem o sentido de uma comunhão que só se torna realidade em certos momentos sublimes,

do seu uso considerado como mero corolário. Às vezes é igualmente tentador julgar que a expressão não denota nada mais que “como um cristão”, ou até “como um membro da comunidade dos que crêem em Cristo”.⁴⁸ Mas “em Cristo” dificilmente pode ser reduzido a mero rótulo, nem sua significação satisfatoriamente compreendida numa formulação tão ressecada. Em particular, seria estranho reconhecer o caráter de “força” de imagens judiciais tais como “justificação” e negar a implicação óbvia de que “em Cristo” denota transferência de senhorio e participação existencial na nova realidade trazida por Cristo.⁴⁹

Pois, conforme enfatizaram corretamente os antigos estudos de Deissmann e Bousset, no coração do motivo encontra-se não meramente a fé em relação a Cristo, mas a experiência entendida como experiência do Cristo ressuscitado e vivo. Por exemplo, Paulo usa o motivo quando lembra a experiência, sem dúvida emocional, de levar convertidos à fé (1Côr 4,15), quando está cômico da sua responsabilidade como pregador (2Cor 2,17), ao expressar sua confiança quanto aos seus convertidos (Gl 5,10) e quanto à sua própria condição (Fl 1,14), ao lembrar-lhes sua experiência comum de encorajamento (2,1) e ao falar da sua esperança para o futuro (2,19.24) e sua certeza de ajuda divina (4,13). Não hesita em fazer um apelo emocional para “confortar o seu coração (*splanchna*) em Cristo”, ou expressar seu amor “na profunda ternura (*splanchnois*) de Cristo”.⁵⁰ Seu envio regular de saudações “no Senhor” transmite um senso de intimidade, evocando lembranças compartilhadas do passado. Convida os filipenses a receberem Epafrodito no Senhor com toda a alegria (Fl 2,29).

mas, antes, de uma realidade permanente que determina toda a vida cristã... Em vez de certas experiências, estamos aqui diante do estado de salvação ‘objetivo’ da Igreja” (Paul 59). De maneira semelhante Conzelmann: “A evidência do texto aponta para a obra salvífica objetiva... Assim ‘em Cristo’ significa aqui que a salvação ocorreu nele, não em mim” (Outline 210). Schlier, *Grundzüge* 175, observa a analogia com “em Adão” (1Cor 15,22); Ziesler afirma que o “em Adão” é modelado segundo o “em Cristo” (Pauline Christianity 54). Wedderburn sugere que o fundo do “em Cristo” e “com Cristo” de Paulo pode ser encontrado naquilo que Paulo em Gl 3,8-9 diz de ser abençoado “em Abraão” e “com (o fiel) Abraão” (“Observations” 88-91).

⁴⁸Bultmann, *Theology* 1.328-29. BAGD, *en* I. 5.d, lista como exemplos de *en Christo* = “cristão” Rm 16,10.13; 2Cor 12,2; Gl 1,22; 1Ts 2,14; 4,16; Ef 4,1; 6,21; de maneira semelhante “no Senhor” – Rm 16,11; 1Cor 7,39; 1Ts 5,12. Moule oferece 1Cor 3,1 e Rm 9,1 como exemplo (*Origin* 54), e chama a atenção para a versatilidade da preposição *en* (54-56).

⁴⁹Cf. Schlier, *Grundzüge* 174-76.

⁵⁰Fm 20; Fl 1,8; também 2,1. *Splanchna*, “partes interiores”, a rede das emoções.

Paulo evidentemente se sentiu arrebatado “em Cristo” e conduzido por Cristo. Em certo sentido experimentava Cristo como o contexto de todo o seu ser e agir. Dificilmente podemos evitar algum tipo de sentido locativo na preposição “em”, pelo menos em diversos casos.⁵¹ O que isso possa significar para sua cristologia é assunto ao qual deveremos voltar. Aqui focalizamos mais o sentido evidente da presença de Cristo como fator mais ou menos constante, do qual, consciente e subconscientemente, hauria meios e forças para todas as suas atividades.

[Além disso, precisamos lembrar também o uso complementar (vários casos) em que Paulo fala de Cristo habitando no crente,⁵² e em que está implicado um sentido semelhante de vivo recurso interior. Um exemplo particularmente forte é Gl 2,19-20: “Fui crucificado com Cristo; já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim”.⁵³ Mais adiante, na mesma carta, usa a torcida imagem dele mesmo dando à luz Cristo nos gálatas (4,19).⁵⁴ A tensão entre realidade presente e uma realização futura continua mantida nas cartas paulinas tardias. Em Cl 1,27 “Cristo em vós” é “a esperança da glória” e Cl 3,4 também fala da futura revelação de “Cristo que é nossa vida”, enquanto a oração de Ef 3,17 é “que [o] Cristo habite pela fé em vossos corações”. Esta variação é mais um lembrete de que não estamos diante de descrições literais, mas de imagem emotiva que se alimenta de realidade e transformação profundamente sentida, focalizada em Cristo e ao mesmo tempo a expressava com diferentes graus de adequação.]

Tudo isso torna difícil deixar de falar de algo como um sentido místico da presença divina de Cristo dentro e fora, estabelecendo e sustentando o indivíduo em relação com Deus. Assim também dificilmente podemos deixar de falar da comunidade, uma comunidade que se entendia não só a partir do evangelho que lhe dera existência, mas também a partir da experiência compartilhada de Cristo, que a mantinha unida.⁵⁵

⁵¹Moule, *Origin* 62-63.

⁵²Rm 8,10; 2Cor 13,5; Gl 2,20; Cl 1,27; notar também Gl 1,16 e cf. 2Cor 4,6; ver também Moule, *Origin* 56-58.

⁵³Apesar da sua qualificação posterior (acima n. 47), Conzelmann nota que “aqui, de fato, nos encontramos no meio lingüístico do ‘entusiasmo’” (*Outline* 209).

⁵⁴Ver ainda B.R.Gaventa, “The Maternity of Paul: An Exegetical Study of Galatians 4.19”, in Fortna e Gaventa, orgs., *The Conversation Continues* 189-201; meu *Galatians* 239-41.

⁵⁵Sobre a dupla ênfase (individual e social) cf. Davies, *Paul* 86-90.

§15.3 Com Cristo

Um aspecto igualmente notável da teologia de Paulo é o seu motivo “com Cristo”. Aqui é fácil deixar de perceber o peso completo do motivo, porque a expressão só ocorre raramente e não tem paralelo “com o Senhor”. Além disso, em vários casos, pode denotar simplesmente “em companhia de” em vez de qualquer participação mística, sacramental ou de história da salvação “em Cristo”. Este parece ser o caso da referência, predominantemente futura, da expressão: estar com Cristo (no céu);⁵⁶ aparecer com Cristo na glória ou na parusia.⁵⁷ Somente duas passagens falam de crentes terem morrido “com Cristo”.⁵⁸ 2Cor 4,14 fala de ser ressuscitado “com Jesus” no futuro.⁵⁹ 2Cor 13,14 apresenta a fraqueza de Cristo na cruz e a vida “pelo poder de Deus” como paradigma para a fraqueza presente de Paulo “nele” e a vida futura “com ele pelo poder de Deus em relação a vós”.⁶⁰ Mas só Cl 2,13 diz que os crentes já foram vivificados “com ele”.

└ Todavia, focalizar unicamente as referências efetivas “com Cristo/ele” seria equívoco. Pois a verdadeira força do motivo “com Cristo” a dá a notável seqüência de aproximadamente 40 compostos “com”, que constituem outra característica do modo de escrever de Paulo.⁶¹ Ele os emprega, seja para descrever o privilégio, a experiência e a tarefa comum dos crentes,⁶² seja para indicar a participação na mor-

⁵⁶Fl 1,23; 1Ts 4,17; 5,10; cf. Cl 3,3.

⁵⁷Cl 3,4; 1Ts 4,14. Tanto Lohmeyer, “*Syn Christo*” como Dupont, *Syn Christo*, concentraram-se no aspecto futuro do motivo. Conzelmann é demasiadamente esquemático quando sustenta que “a diferença entre *en* e *syn* é que vida ‘nele’ é (dialecticamente) presente; vida ‘com ele’ é futuro” (*Outline* 211).

⁵⁸Rm 6,8; Cl 2,20; cf. Rm 8,32; Cl 3,3. Cf. Fitzmyer: “*syn* expressa significativamente dois pólos da experiência cristã, identificação com Cristo no seu começo e associação com ele no seu final. No tempo intermediário o cristão está *en Christo*” (*Paul* 89).

⁵⁹Holleman, *Resurrection* (§18 n. 1) 191-94, surpreendentemente nega que 2Cor 4,14 tenha em vista a ressurreição escatológica. Afirma que a idéia da associação dos cristãos com Cristo na sua parusia e a idéia de ressurreição em Cristo e por meio de Cristo desenvolveram-se independentemente (cap. 14).

⁶⁰A força exata de “para vós” não é clara, mas Paulo presumivelmente queria dizer ou que o poder que realizará sua futura ressurreição com Cristo seria manifestado na próxima visita a Corinto ou que Cristo no qual ele vivia e com o qual viveria manifestaria o poder da sua vida ressuscitada através dele nessa visita; mas ver também Martin, *2 Corinthians* 477.

⁶¹Mais da metade dos 40 aparecem somente em Paulo no NT.

⁶²Geralmente substantivos –

synagonizomai, “lutar juntamente com” – Rm 15,30

synathleo, “lutar juntamente com” – Fl 1,27; 4,3

synaichmalotos, “companheiro de prisão” – Rm 16,7; Cl 4,10; Fm 23

te e na vida de Cristo.⁶³ Os dois empregos estavam, sem dúvida, ligados na mente de Paulo, como no caso de “em Cristo”, para expressar o mesmo sentido de comunhão de crentes radicada na sua dependência da experiência comum de participação em Cristo.

Particularmente digno de nota é o agrupamento de compostos em diversas passagens. Merecem especial atenção Rm 6,4-8 e 8,16-29.⁶⁴

synanapauomai, “repousar em companhia de” – Rm 15,32
synapothnesko, “morrer com” – 2Cor 7,3
synbasileuo, “reinar com” – 1Cor 4,8
synbibazo, “unir” – Ef 4,16; Cl 2,2.19
syndesmos, “vínculo” – Ef 4,3; Cl 2,19; 3,14
syndoulos, “companheiro de servidão” – Cl 1,7; 4,7
synergeo, “trabalhar com, colaborar” – 1Cor 16,16; 2Cor 6,1
synergos, “companheiro de trabalho” – 12 ocorrências
synzao, “viver com” – 2Cor 7,3
synzygos, “companheiro de jugo, colega” – Fl 4,3
synkleronomos, “co-herdeiro” – Ef 3,6
synkoinoneo, “participar com” – Ef 5,11; Fl 4,14
synkoinonos, “participante, parceiro” – Rm 11,17; 1Cor 9,23; Fl 1,7
synmimetes, “coimitador” – Fl 3,17
synoikodomeo, “construir com” – Ef 2,22
symparakaloumai, “ser encorajado com” – Rm 1,12
synpascho, “sofrer com” – 1Cor 12,26
synpolites, “concidadão” – Ef 2,19
synstenazo, “gemer com” – Rm 8,22
synstratiotes, “soldado companheiro” – Fl 2,25; Fm 2
synypourgeo, “cooperar com” – 2Cor 1,11
synchairo, “alegrar-se com” – 1Cor 12,26; 13,6; Fl 2,17-18
synpsychos, “unido em espírito, unânime” – Fl 2,2
synodino, “sofrer dores de parto com” – Rm 8,22

⁶³Geralmente verbos –

symmorphizomai, “conformar-se com” – Fl 3,10
symmorphos, “na mesma forma que” – Rm 8,29; Fl 3,21
symphytos, “crescer junto” – Rm 6,5
synapothnesko, “morrer com” – 2Tm 2,11
synbasileuo, “reinar com” – 2Tm 2,12
syndoxazomai, “ser glorificado com” – Rm 8,17
synegeiro, “ressuscitar com” – Ef 2,6; Cl 2,12; 3,1
synzao, “viver com” – Rm 6,8; 2Tm 2,11
synzoopoieo, “vivificar com” – Ef 2,5; Cl 2,13
synthaptomai, “ser sepultado com” – Rm 6,4; Cl 2,12
synkathizo, “sentar com” – Ef 2,6
synkleronomos, “co-herdeiro” – Rm 8,17
synpascho, “sofrer com” – Rm 8,17
synstauroomai, “ser crucificado com” – Rm 6,6; Gl 2,19
 Notar também:
synmartyreo, “testemunhar com” – Rm 8,16
synantilambanomai, “tomar parte, vir em socorro” – Rm 8,26

⁶⁴Notar também Cl 2,12-13; Ef 2,5-6; 2Tm 11-12.

⁴Portanto pelo batismo nós fomos *sepultados com ele* na morte...

⁵Porque se nos tornamos *unidos com ele* por morte semelhante à sua, seremos *unidos com ele* também por sua ressurreição. ⁶Sabendo que a nossa antiga natureza foi *crucificada com ele*... ⁸Mas se morremos com Cristo, cremos que também *viveremos com ele*.

¹⁶O próprio Espírito *atesta com* o nosso espírito que somos filhos de Deus. ¹⁷E se somos filhos, somos também herdeiros, herdeiros de Deus e *co-herdeiros* de Cristo, desde que *soframos com ele* para que também possamos ser *glorificados com ele*... ²²Pois sabemos que a criação inteira *geme e sofre as dores de parto conjuntamente* até agora... ²⁶Assim também o Espírito *ajuda-nos* em nossa fraqueza... ²⁹Os que conheceu de antemão esses também destinou a serem *conformes à imagem do seu Filho*.

O destaque do motivo morte-ressurreição nos compostos que unem o crente a Cristo sublinha o caráter distintivamente cristão, isto é, paulino do ensinamento. Paulo não apela simplesmente ao sentido mais amplo da conveniência da imagem da morte para descrever o começo do processo da salvação. É fundamental a formação escatológica de que com a morte de Cristo terminou toda uma era e começou uma nova. Mais do que isso, a nova era caracteriza-se pela renovação constante dos indivíduos em vista da conformidade cada vez mais próxima com o Cristo ressuscitado. Em certo sentido o evento da paixão e ressurreição de Cristo deve ser repetido nos crentes, até que seja completa a renovação da nova era. Não só isso, mas o processo não pode, quase por definição, ser algo apenas individual ou individualista.

Ao contrário, pela sua própria natureza é experiência compartilhada que envolve também a criação. O “com Cristo” só pode ser plenamente desenvolvido “com outros” e “com a criação”. Aqui há ramificações para a nossa compreensão do processo de salvação e do corpo de Cristo às quais deveremos retornar (§18).

Por ora apenas precisamos enfatizar o sentido profundo de “junto” implícito na linguagem de Paulo. Tampouco isso pode ser reduzido a motivo meramente literário, um aspecto do estilo paulino. Aqui a dimensão mais mística entra em foco principalmente nos eventos decisivos para a salvação, isto é, a morte e ressurreição de Cristo. E aqui a linguagem também não pode ser reduzida simplesmente a uma descrição do batismo ou de pertença à comunidade dos que crêem. A linguagem de Paulo indica, antes, um senso muito profun-

do de participação com os outros num grande movimento cósmico de Deus centralizado em Cristo e realizado por meio do Espírito. Também aqui um termo como “mística” é apenas tentativa para indicar a profundidade e sinalizar que há aqui profundidades e ressonâncias que podemos não ser capazes de explorar plenamente, mas para as quais devemos manter nossos ouvidos sintonizados.

§15.4 Formulações complementares

Há várias outras expressões que indicam até que ponto este sentido místico de estar unido a Cristo coincide com outras linhas da teologia de Paulo.

a) *Em (para dentro de) Cristo* *. Em diversas ocasiões Paulo fala de os indivíduos serem levados *eis Christon*, “para dentro de Cristo”. As que mais chamaram a atenção são as duas descrições da transição crítica como “tendo sido batizados em (para dentro de) Cristo”.⁶⁵ Nos dois casos é difícil evitar o sentido básico de *eis* como movimento para dentro de um lugar.⁶⁶ Isso ocorre especialmente em Rm 6,3, em que a imagem segue diretamente da de Cristo como segundo Adão. Neste contexto “batizados em (para dentro de [este]) Cristo”, presumivelmente, visa a transmitir o sentido de receber participação neste Cristo. Isso confirma-o o exemplo intimamente relacionado, 1Cor 12,13: “batizados em (para dentro de) um só corpo”. O sentido mais óbvio é, mais uma vez, que foi sendo assim batizados que todos os mencionados tornaram-se membros do corpo de Cristo (12,14-27).⁶⁷ De maneira semelhante Gl 3,27 deve ser relacionado com sua metáfora acompanhante de “vestir Cristo”.⁶⁸ Ser batizado em (para dentro de) Cristo é complementar ou equivalente a assumir a pessoa de Cristo.⁶⁹ Em ambos os casos está implícito algum tipo de identificação ou um senso de “estar unido com”.

* *Em (para dentro de)*. O parêntese explicativo é aqui usado para dar conta da preposição original grega *eis*, que contém a idéia de movimento para, em direção a algo e que o autor traduz por *into* em inglês. As traduções brasileiras da Bíblia geralmente traduzem o *eis* paulino em questão aqui simplesmente por *em*. (Nota do tradutor).

⁶⁵Rm 6,3; Gl 3,27; também 1Cor 12,13. Sobre 1Cor 10,2 ver abaixo §17 n. 34.

⁶⁶Fitzmyer: “*Eis Christon* denota, portanto, o movimento de incorporação” (Paul 89).

⁶⁷Ver mais em §17.2 abaixo.

⁶⁸A imagem é novamente usada na exortação de Rm 13,14; notar também Cl 3,9-10 e Ef 4,22-24; ver também abaixo §17.2 e n. 63.

⁶⁹Ver acima §8 n. 58.

Outros casos de *eis Christon* podem usar *eis* no sentido menos específico de “em direção a, com referência a, para”.⁷⁰ Mas ainda aqui podemos ter que admitir uma nuance mística. Epêneto era “as primícias da Ásia *eis Christon*” (Rm 16,5); note-se o contexto de conversão. Deus é “aquele que nos fortalece convosco *eis Christon*” (2Cor 1,21); o sentido de processo em andamento ecoa a mesma ambivalência observada acima.⁷¹ “A lei se tornou nosso pedagogo *eis Christon*” (Gl 3,24), para levar-nos “a Cristo”.⁷² Paulo ora por Filêmon “para que a comunhão da tua fé seja eficaz no conhecimento de todo o bem que há entre nós *eis Christon*” (Fm 6), onde as últimas duas palavras podem dar o sentido de “levar-nos a uma relação (mais íntima) com Cristo”.⁷³ Até o uso paulino pouco freqüente da expressão “crer em (*eis*) Cristo” pode ter essas nuances, dado o seu outro uso de *eis Christon*.⁷⁴ Ainda que neste caso ele simplesmente reflita uso cristão mais difundido, o sentido de dedicação a Cristo de modo a se tornar determinado por Cristo e unido com ele não nos pode escapar inteiramente.

b) *O corpo de Cristo*. Este é tema do qual trataremos mais adiante (§20). Todavia, a sua relação íntima com o tema que ora nos ocupa torna inevitável a referência a ele aqui.⁷⁵ Os dois aspectos a serem notados são os mais óbvios. Primeiro, a imagem descreve um grupo de pessoas que se identificaram pelas suas relações mútuas. Eram “individualmente membros uns dos outros” (Rm 12,5), partes de um todo maior, por assim dizer, membros e órgãos de um único corpo. Segundo, o corpo é comparado com Cristo, ou até identificado como Cristo.⁷⁶ Ser membro do corpo também é ser membro de Cristo. Em outras palavras, está presente o mesmo sentido de identificação com

⁷⁰Rm 16,5; 2Cor 1,21; 11,3; Gl 3,24; Fm 6; mas 1Cor 8,12 (*eis* = “contra”).

⁷¹P. ex., Gl 4,19 e Ef 3,17.

⁷²O sentido temporal (“até o tempo de Cristo e no tempo de Cristo”) pode ser mais dominante; mas notar 3,27 muito próximo.

⁷³Moule, *Colossians and Philemon* 142; ver também meu *Colossians* 320.

⁷⁴Rm 10,14; Gl 2,16; Fl 1,29; Cl 2,5.

⁷⁵Rm 12,3-8; 1Cor 12,12-27.

⁷⁶A variação da terminologia muitas vezes se perde sob o termo genérico “corpo de Cristo”: “nós os muitos somos um corpo em Cristo” (Rm 12,5); “como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, embora muitos, são um só corpo, assim também é Cristo” (1Cor 12,12); “vós sois o corpo de Cristo e individualmente membros dele” (12,27); Cristo como a cabeça do corpo (Cl 1,18; 2,19; Ef 4,15-16). Notar também 1Cor 10,16-17: “o pão que partimos não é participação no corpo de Cristo? Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só, visto que todos participamos desse único pão”.

Cristo. Muito claramente não temos aqui nenhuma idéia de piedade individualista, típica de muita prática mística tradicional e da Idade Média tardia. Trata-se aqui de senso de pertença a Cristo, é certo, mas de pertença juntamente com os outros, com a implicação óbvia de que uma coisa sem a outra tornaria o todo desequilibrado e doentio.⁷⁷

c) *Por meio de Cristo*. Estreitamente paralelo com o uso das metáforas “em Cristo” e “com Cristo” é o uso paulino de *dia Christon*, “por ou por meio de Cristo”. A sua formulação mais regular tem em vista a ação salvífica ou desígnio ou ação final de Deus acontecida ou realizada “por meio de Cristo”.⁷⁸ Mas, como observamos anteriormente, Paulo também diz que os crentes dão graças a Deus “por meio de Cristo” ou são sustentados pelo senso da sua relação com Deus “por meio de Cristo”.⁷⁹ E em Rm 15,30 Paulo apela aos seus leitores romanos “por meio de nosso Senhor Jesus Cristo”.⁸⁰

Também aqui convém observar que o uso típico paulino é *dia* com o genitivo, “por meio de Cristo”. A alternativa, *dia* com acusativo — “por causa de Cristo” — Paulo quase não a usa.⁸¹ A diferença de construção esclarece nossa questão. A motivação de Paulo, tanto na sua conversão como no seu trabalho missionário, não era a inspiração de uma narrativa heróica do que Jesus ensinou ou fez duas décadas antes. Ele não estava envolvido numa Sociedade para celebrar a Memória de Jesus de Nazaré. A sua concepção de Cristo era a de canal aberto entre Deus e o seu povo, intermediário vivo por meio do qual Deus agia e através do qual seu povo podia aproximar-se dele. Aqui começamos a afastar-nos da imagem mística mais aparente. Mas a sobreposição e a continuidade com as formulações anteriores é suficientemente clara.

⁷⁷Rm 12,3; 1Cor 12,14-26; Cl 2,19; Ef 4,13-16.

⁷⁸Rm 2,16 (julgamento final por Cristo); 3,24 (pela redenção em Cristo); 5,17.21 (graça e vida reínam através de Cristo); 7,4 (morrestes pelo corpo de Cristo); 1Cor 15,57 (vitória por Cristo); 2Cor 1,5 (consolação por Cristo); 5,18 (reconciliação por Cristo); Gl 1,1 (apóstolo por Cristo); Fl 1,11 (fruto da justiça por Cristo); 1Ts 5,9 (salvação por Cristo); Ef 1,5 (adoção por Cristo); Tt 3,6 (Espírito Santo derramado por meio de Cristo).

⁷⁹Rm 1,8 (dar graças a Deus mediante Cristo); 5,1 (paz com Deus por Cristo); 5,11 (gloriar-se em Deus por Cristo); 7,25 (graças a Deus por Cristo); 16,27 (doxologia por meio de Cristo); 2Cor 3,4 (confiança em Deus por meio de Cristo); Cl 3,17 (dar graças a Deus por Cristo). Ver também §10.5c.

⁸⁰Com a mesma finalidade o apelo de Paulo “pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo” em 1Cor 1,10.

⁸¹1Cor 4,10; Fl 3,8.

λ d) *De Cristo*. Finalmente, precisamos tomar nota de passagens em que é usado o genitivo *Christou*, “de Cristo, pertencente a Cristo”.⁸² Na maioria dos casos o contexto implica mais que o nome “Cristo” funcionando simplesmente como uma etiqueta. Em Rm 8,9 o motivo é variante do discurso sobre ter o Espírito que habita e o Cristo que habita: “se alguém não tem o Espírito de Cristo, não pertence a ele” (literalmente “não é dele”). Em 1Cor 15,23 entende-se que a ressurreição “daqueles que são de Cristo” é modelada segundo a de Cristo, e aqui estamos profundamente na cristologia adâmica. Em Gl 3,29 “vós sois de Cristo” claramente retoma a cláusula precedente (3,28 — “todos vós sois um só em Cristo Jesus”); “ser em Cristo” também significa ser parte de Cristo, pertencer a Cristo. O contexto maior, lembramos, é o dos crentes gentios poderem reivindicar descendência de Abraão (3,29) pela incorporação em Cristo (3,27), o descendente singular de Abraão (3,16). E em Gl 5,24 “os que são de Cristo Jesus” são definidos como os que “crucificaram a carne”. Quer dizer, e no esquema de coisas de Paulo dificilmente poderia ser diferente, eles se identificam com a cruz de Cristo (2,19); pois é só pela cruz de Cristo que pode ser realizada a crucifixão do mundo e para o mundo (6,14).

Nem mesmo os usos mais francamente tipo eslógo podem ser reduzidos simplesmente à confissão “eu sou cristão”.⁸³ Pois em 1Cor 1,12, por exemplo, “eu sou de Cristo” está em paralelo com eslogões alternativos “eu sou de Paulo”, “eu sou de Apolo”, e “eu sou de Cefas”. A identificação implicada é como a da ligação emotiva com um líder contemporâneo, não simplesmente a evocação de herói do passado. A ligação é de senhor e escravo ou líder político e partidário fiel. A abrangência cósmica de 1Cor 3,21-23 é ainda mais evocativa: “Tudo pertence a vós, Paulo, Apolo, Cefas, o mundo, a vida, a morte, as coisas presentes e as futuras. Tudo é vosso, mas vós sois de Cristo”. E devemos notar a intensidade equivalente em Rm 14,8: “se vivemos é para o Senhor que vivemos, e se morremos é para o Senhor que morremos. Portanto, quer vivamos, quer morramos, pertencemos ao Senhor”.⁸⁴ Também 2Cor 5,14: “O amor de Cristo nos impele...”⁸⁵

⁸²Rm 8,9; 14,8; 1Cor 1,12; 3,23; 15,23; 2Cor 10,7; Gl 3,29; 5,24.

⁸³Rm 14,8; 1Cor 1,12; 3,23; 2Cor 10,7.

⁸⁴Schlier, *Grundzüge* 174, acrescenta “para Cristo” às fórmulas “em Cristo” e “de Cristo”, citando particularmente Rm 14,7ss.

⁸⁵O verbo usado aqui, *synecho*, provavelmente indica uma compulsão interior para agir (ver discussão em Furnish, 2 *Corinthians* 309-10). Deissmann fala em termos mais

e) *Cristo e Espírito*. Também devemos mencionar outra variante em tudo isso, a sobreposição entre Cristo e Espírito. Já tratamos de um dos seus aspectos (§10.6) e teremos de retomá-lo brevemente (§16). Aqui precisamos apenas notar a implicação de uma das passagens mais notáveis de Paulo, já citada

Vós estais... no Espírito, se é verdade que o Espírito de Deus habita em vós, pois quem não tem o Espírito de Cristo não pertence a ele. E porque Cristo está em vós... (Rm 8,9-10).

Quando “no Espírito”, “ter Espírito”, e “Cristo em vós”, todas estas expressões servem como descrições identificadoras complementares, torna-se impossível definir em termos claros e distintos a linha divisória entre a experiência do Espírito e a experiência de Cristo. Na melhor das hipóteses, podemos falar de Cristo como o contexto e do Espírito como o poder.⁸⁶

Resumo. Também não se deve forçar a questão. Como no caso da variação da metáfora assinalada anteriormente,⁸⁷ assim também nesta seção a linguagem de identificação não pode ser limitada a um sentido “místico” precisamente definido nem a sentido definitivamente “não-místico”. Se a linguagem de Paulo representa algo mais que sua própria experiência idiossincrática, então claramente Paulo e seus convertidos devem ter sentido Cristo como a presença viva que pervadia suas reuniões e sua vida cotidiana e condicionava totalmente sua resposta à graça de Deus.

§15.5 O Cristo corporativo

Dadas essas constatações, é inevitável outra reflexão cristológica. Tal reflexão era mais comum quando uma dimensão mística da cristologia de Paulo era mais amplamente reconhecida.⁸⁸ Mas esta, mais uma vez, foi desviada para a especulação sobre um homem primevo, miticamente concebido, ou um corpo cósmico (*makroanthro-*

gerais de “o genitivo místico” (*Paul* 161-64); ver ainda Wikenhauser, *Pauline Mysticism* 33-40. Além disso, podemos ainda notar a experiência do “poder do Senhor” (2Cor 12,9) e a experiência da “graça de Cristo” dos seus convertidos (Gl 1,6).

⁸⁶Cf. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* 55-58; ver também discussão em Bouttier, *En Christ* 61-69; Moule, *Origin* 58-62; e Ziesler, *Pauline Christianity* 63-65.

⁸⁷Ver acima §13.4.

⁸⁸Wikenhauser, *Pauline Mysticism* 81, p. ex., cita Weiss: “Diz-se que Cristo não está apenas em uma pessoa mas em todos os fiéis, e que ao mesmo tempo todos os fiéis estão em Cristo. Isso só é possível se a idéia de Cristo se tornar vaga e sua personalidade for

pos), e foi perdida de vista quando aquela especulação mostrou não ter raízes suficientes nas fontes da época. Hoje a consequência é que poucos especialistas do NT parecem perguntar-se como Paulo e os outros primeiros cristãos realmente conceberam o Cristo exaltado.⁸⁹

Já indicamos as dimensões da questão.⁹⁰ O retrato de um Jesus Messias que funciona, respectivamente, como novo Adão, primogênito dentre os mortos e irmão mais velho da família dos ressuscitados, como Sabedoria divina e Espírito que dá a vida, mas também como co-regente com Deus e Senhor que virá em breve, com certeza se presta a confusões. Agora também temos um Cristo que é concebido como “lugar” no qual o convertido é “inserido” e no qual os crentes se encontram, ou, alternativamente, como uma presença pessoal nos crentes; como ação salvífica de Deus com a qual os crentes podem ser identificados, ou como o meio pelo qual Deus derrama a sua graça e através do qual os crentes têm acesso a Deus; como um corpo do qual os crentes são membros, ou como um líder com o qual e com cuja causa os crentes se identificaram; ou ainda como uma presença poderosa equivalente ao Espírito de Deus.

Como Paulo visualizava este Jesus? Evidentemente nossos conceitos contemporâneos de personalidade são inteiramente inadequados para tratar dessa série de imagens e formas. Como podemos falar de Cristo como um corpo que consiste em seres humanos, ou subseqüentemente como “cabeça” do cosmo,⁹¹ ou concebê-lo como de alguma maneira “dentro” de outros indivíduos e ainda assim vê-lo como pes-

dissolvida de maneira panteísta. Isso se expressa descrevendo Cristo como o Espírito” (1 *Korintherbrief* 303); “nos escritos de Paulo ‘ser em Cristo’ significa ser completamente absorvido numa união mística com o Senhor celeste; nessa união a personalidade perde a sua individualidade, e o pensamento de Cristo que penetra tudo (2Cor 3,17) toma o seu lugar. Aos olhos de Paulo a Pessoa é metafisicamente idêntica ao Espírito impessoal. Ele podia fazer essa equação porque estava treinado no pensamento do seu tempo, que não traçava uma linha divisória clara entre idéia abstrata e personalidade; além disso, o quadro que a tradição do Evangelho apresenta não tinha sobre ele a forte influência que tem sobre nós” (“Die Bedeutung des Paulus für den modernen Christ”, ZNW 19 [1919/20] 127-42 [aqui 139-40]).

⁸⁹A tentativa de Moule de elaborar o concerto de “o Cristo corporativo” é uma exceção (*Origin* cap. 2). Não se deveria mais recorrer ao conceito de “personalidade corporativa” (como, p. ex., faz Best, *One Body* [§20 n. 1]; Ridderbos, *Paul* 61-62), pois (tal como o mito do Redentor gnóstico pré-cristão e “o homem divino”) é mais um amálgama de idéias discrepantes da época (ver particularmente J.W. Rogerson, “The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-Examination”, *JTS* 21 [1970] 1-6).

⁹⁰Ver acima §12.5(4).

⁹¹Cl 1,18. Não se pode supor que o acréscimo de “a Igreja” tira a idéia de Cristo como cabeça do cosmo, pois a concepção é mantida em 2,10. Ver mais detalhes em meu *Colossians* 94-96.

soa em forma humana reconhecível, que voltará sobre as nuvens? Mas ir atrás destas perguntas como se pudéssemos obter uma resposta única seria falsa esperança. Na verdade devemos duvidar seriamente se Paulo de fato tinha concepção única de Cristo ressuscitado.

O que vimos com relação à diversidade de metáforas usadas para descrever o começo e o processo de salvação (§13.4), acontece também com a diversidade da conceitualização paulina de Cristo. Isto é, em ambos os casos podemos ter certeza que havia realidade espiritual que se expressava através dessas metáforas. Neste caso podemos igualmente ter certeza de que para Paulo a realidade espiritual de Cristo não era redutível à experiência da fé dos indivíduos ou à tangibilidade da Igreja. Cristo ainda era uma realidade pessoal dentro da totalidade da realidade, ainda em continuidade direta com Jesus de Nazaré, ainda o foco da graça salvífica de Deus para o presente e para o futuro. Mas “pessoal” num sentido que não é mais o mesmo que “pessoa” humana, e contudo mais nitidamente definido que o discurso sobre Deus como “pessoal”.⁹²

Além disso, torna-se difícil avançar com imagens e fala humanas. Também aqui, como no caso das outras metáforas diferentes, há o perigo de amarrar a linguagem de Paulo a uma única imagem e subordinar todo o resto a ela.⁹³ Maior ainda é o perigo de perder a metáfora e a diversidade da imagem metafórica no reducionismo da análise humana e da definição (excessiva) em forma de credo. Neste caso qualquer tentativa de harmonizar a diversidade das imagens de Paulo e resolver as incoerências das diferentes imagens forçando umas contra outras, traria mais perdas que vantagens. É melhor deixar a riqueza da visão, sua poesia e harmonia, captar o coração e o espírito, ainda que a clareza conceitual permaneça indefinida.

§15.6 As conseqüências da participação em Cristo

Tal como no caso da justificação (§14.9) é de algum interesse tomar nota daqueles aspectos do processo da salvação que Paulo, especificamente, liga com o tema da participação em Cristo. Natu-

⁹²Naturalmente, Paulo também pode falar de Deus habitando no seu povo (2Cor 6,16), num texto que parece ser uma fusão da LXX de Lv 26,12 e Ez 37,27. Wikenhauser, *Pauline Mysticism* 75-79, refere o testemunho contemporâneo de experiências de inspiração – *entheos* e *enthusiasmos* que atribuem tais experiências à “posseção de Deus”.

⁹³Robinson, *Body* (§3 n. 1), é vulnerável a críticas neste ponto.

ralmente, isso foi mais fácil com relação à justificação, pois o tratamento que Paulo dá a esse tema é mais concentrado. Por outro lado, dada a ocorrência muito espalhada do motivo “em Cristo”, particularmente, tem menos sentido tomar aspectos particulares da soteriologia de Paulo como especificamente ligados com a sua “mística de Cristo”. Todavia alguns se destacam.

(a) O sentido de estar ligado com Cristo focaliza dois momentos soteriológicos de importância particular. Um é o evento da morte e ressurreição de Cristo. O outro é o começo do impacto desse evento nas vidas individuais. A condição do “em Cristo” foi criada pelo ser levado “a Cristo” e sustentada pelo ser “com Cristo”. Portanto, a linguagem ajuda a sublinhar o sentido de um começo definido para a relação presente. Houve a transição decisiva de um contexto de corporificação para outro, uma transição que abre novas perspectivas e possibilidades.⁹⁴ Ao mesmo tempo é importante notar os dois momentos soteriológicos. Os dois andam juntos na teologia de Paulo. Paulo não tinha idéia de conversão a Cristo de alguma forma independente da cruz. A participação em Cristo sempre incluía a participação na sua morte.

(b) Ainda mais destacado é o sentido da corporatividade. Dificilmente pode ser acidental o fato de a primeira seqüência da linguagem de participação em Romanos (6,3-8) seguir diretamente após a apresentação que Paulo faz de Cristo como a contraparte escatológica de Adão (5,12-21). Nem o fato de que a linguagem “em (para dentro de)” de 1 Coríntios (12,13) tem em vista o corpo de Cristo. Certamente não está ausente um sentido de participação pessoal e individual, basta mencionar Gl 2,19-20 e Fl 3,8-11. Mas o fato de que a linguagem “com” claramente inclui companheiros crentes no “com Cristo” é outra advertência de que a participação em Cristo é irreduzivelmente corporativa. Aqui as reflexões cristológicas também têm seu peso. Pois se Cristo não podia ser concebido plenamente sem se falar do corpo de Cristo, então a participação em Cristo não podia ser concebida de modo adequado independentemente do corpo constituído de muitos membros.

(c) Também é digno de nota como em Rm 6 Paulo deduz corolários éticos imediatos desse ser “em Cristo”. A conclusão do parágrafo que desenvolve o motivo “com Cristo” (6,1-11) é: “Assim também vós,

⁹⁴Ver também abaixo §20.4.

considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus” (v. 11). E logo segue a aplicação (vv. 12-14):

¹²Portanto, que o pecado não impere mais em vosso corpo mortal, sujeitando-vos às suas paixões ¹³nem entregueis vossos membros a serviço do pecado como armas da injustiça. Mas oferecei-vos a Deus como vivos provindos dos mortos e oferecei vossos membros como armas de justiça. ¹⁴E o pecado não vos dominará, porque não estais debaixo da lei, mas sob a graça...

Em outras palavras, ser em Cristo não é uma espécie de remoção mística do mundo real do dia-a-dia. Pelo contrário, torna-se o ponto de partida e o campo de base para uma vida de motivação e orientação totalmente diferente. Como a participação em Adão teve certas conseqüências diretas (uma vida dominada pelo pecado e pela morte), assim a vida em Cristo tinha conseqüências diretas (uma obediência possibilitada e fortalecida pela graça). A participação em Cristo significava mudança de senhorio, do senhorio da lei (mal usada pelo pecado) para o senhorio da graça (corporificada em Cristo). Aqui podemos dizer que o sentido paulino de Cristo místico funcionava na sua vida ética como fonte e inspiração.⁹⁵

d) Também devemos observar as dimensões escatológicas e cósmicas de tudo isso. Já notamos que o outro agrupamento mais destacado de linguagem “com” aparece em Rm 8,16-29 (§15.3), com seu tema de um processo de salvação cósmica do qual a salvação individual é apenas uma parte. Lembramos igualmente a correlação de 2Cor 5,17 “em Cristo, nova criação!” E há uma correlação semelhante no sumário final de Gl 6,14-15 — crucificado com Cristo, nova criação! Isso não é simplesmente o que poderia ser chamado de um senso de uma ressonância da “nova era” com os ritmos da criação. Aqui está ligado com isso o sentido da criação interrompida, desarticulada. “Nova criação” não é “nova era”, precisamente porque a primeira começa com a cruz. A nova criação não é possível sem a crucifixão de mim para o mundo e do mundo para mim (Gl 6,14-15). Também aqui é forte o senso de participação em Cristo, mas o pensamento dominante é de participação em Cristo crucificado.

⁹⁵Aqui a referência de Elliger ao contraste entre “em Cristo” e “na carne” é relevante (acima n. 12; Wikenhauser, *Pauline Mysticism* 51-52, 63-64).

§16 O dom do Espírito¹

16.1 O terceiro aspecto

Há uma terceira maneira de Paulo descrever a transição crítica, o dom do Espírito de Deus. Paulo contava o início da vida cristã dos seus convertidos a partir do seu recebimento pessoal do Espírito. A imagem, é necessário enfatizar desde já, é complementar — não antitética — das imagens examinadas nas primeiras duas seções. Por exemplo, conforme já notamos, claro por Gl 3,14, no seu contexto, que Paulo podia conceber a bênção de Abraão não só como justifi-

¹**Bibliografia:** L. L. Belleville, "Paul's Polemic and Theology of the Spirit in Second Corinthians", *CBQ* 58 (1996) 281-304; H. Bertrams, *Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus* (Münster: Aschendorff, 1913); F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (Gütersloh: Bertelsmann, 1926); Bultmann, *Theology* 1.153-64; B. Byrne, "Sons of God" – "Seed of Abraham" (AnBib 83; Rome: Biblical Institute, 1979); Cerfaux, *Christian* (§14 n. 1) 239-311; Y. Congar, *I Believe in the Holy Spirit* 1: *The Experience of the Spirit*, 2: *Lord and Giver of Life*, 3: *The River of Life Flows in the East and in the West* (New York: Seabury/Londres: Chapman, 1983); J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-Examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1970); "2 Corinthians 3.17 – 'The Lord is the Spirit'", *JTS* 21 (1970) 309-20; G. D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994); Gnlika, *Theologie* 101-8; Paulus 260-66; Goppelt, *Theology* 2.118-24; H. Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck, 1888); A. Heron, *The Holy Spirit* (Londres: Marshall, 1983); F. W. Horn, *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154; Göttingen: Vandenhoeck, 1992); M. E. Isaacs, *The Concept of the Spirit: A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and Its Bearing on the New Testament* (Londres: Heythrop College, 1976); F. S. Jones, "Freiheit" in den Briefen des Apostels Paulus (Göttingen: Vandenhoeck, 1987); O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Heilige Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus* (Stuttgart: KBW, 1975); D. J. Lull, *The Spirit in Galatia: Paul's Interpretation of Pneuma as Divine Power* (SBLDS 49; Chico: Scholars, 1980); J. Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis: Fortress, 1992); G. T. Montague, *The Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (New York: Paulist, 1976); C. F. D. Moule, *The Holy Spirit* (Londres: Mowbrays, 1978 = Grand Rapids: Eerdmans, 1979); P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie* (FRLANT 112; Göttingen: Vandenhoeck, 1975); Ridderbos, *Paul* 197-204, 214-23; Schlier, *Grundzüge* 179-85; K. L. Schmidt, *Das Pneuma Hagion bei Paulus als Person und als Charisma* (Eranos Jahrbuch 13; Zürich: Rhein, 1945); E. Schweizer, *The Holy Spirit* (Philadelphia: Fortress, 1980); E. F. Scott, *The Spirit in the New Testament* (Londres: Hodder and Stoughton, 1923); J. M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of HUIOTHESIA in the Pauline Corpus* (WUNT 2.48; Tübingen: Mohr, 1992); M. Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now* (Carlisle: Paternoster, 1996), sobretudo 103-35; H. Weine, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus* (Tübingen: Mohr, 1899); M. Welker, *God the Spirit* (Minneapolis: Fortress, 1994); Whiteley, *Theology* 124-29.

cação, mas também como recebimento do Espírito.² E está igualmente claro pela sobreposição da mística de Cristo e a posse do Espírito, como em Rm 8,9-10, que as duas coisas andavam juntas para Paulo: ser “em Cristo” e ter habitação do Espírito eram os dois lados da mesma moeda.³ A justificação e o ser em Cristo, podemos dizer, ofereciam o novo contexto, a partir do qual e dentro do qual os convertidos podiam “conhecer” não só a si mesmos, mas também a nova realidade da qual agora faziam parte. Por sua vez, o dom do Espírito oferecia a força de motivação e de capacitação pela qual viveriam. As três imagens — status restaurado, participação em Cristo e capacitação divina — juntas constituíam uma matriz integrada e de apoio recíproco que deve ter sido agradável a Paulo teólogo, missionário e pastor. Pois assegurava uma combinação de apelo intelectual, experiência abrangente e ética motivada,⁴ que evidentemente tornou a primeira expansão missionária cristã tão atraente e compulsiva para grande faixa de nacionalidades e classes sociais.

A história do interesse por este terceiro aspecto dos primórdios cristãos nos últimos cem anos é fascinante mistura de curiosidade acadêmica, entusiasmo popular e reserva eclesiástica. O período moderno da pesquisa nesta área foi introduzido pela famosa monografia de Hermann Gunkel.⁵ O aspecto notável da primeira edição foi a sua atratividade para a “visão popular do tempo apostólico”.⁶ Isso incluiu também o seu reconhecimento da natureza experiencial do que era considerado como manifestações do Espírito.⁷ Os dois aspectos, podemos dizer, eram reações liberais clássicas contra as tentativas mais escolásticas e eclesiásticas mais tradicionais de tratar o Espírito, primariamente, como objeto de análise literária, de reflexão teológica e até de controle eclesiástico.⁸ Esse interesse pelo Espírito do NT como Espírito experimentado continuou a ser característica de vá-

²Ver acima §14 n. 105.

³Ver acima §15.4e.

⁴De maneira alguma pretendo excluir o impacto de um grupo social de recepção e acolhida (a igreja); trataremos dessa dimensão mais adiante (§20), mas ver já §§15.4b e 15.6b.

⁵Gunkel, *Wirkungen*.

⁶A dimensão da história das religiões, com a qual geralmente é associado Gunkel, só veio na segunda edição.

⁷“A teologia do grande apóstolo é expressão da sua experiência, não da sua leitura... Paulo acredita no Espírito divino, porque o experimentou...” (Gunkel, *Wirkungen* 86).

⁸Sintetizado na irônica repetição de At 15,28: “pareceu bem ao Espírito Santo e a nós...” Ver também abaixo §17.1. Cf. Congar, *Believe* 2.127-28.

rios estudos nas primeiras décadas do século XX.⁹ E quando o interesse retrocedeu para antigas preocupações dogmáticas em meados do século,¹⁰ o desenvolvimento do movimento carismático despertou nova onda de interesse.¹¹ Em contraste com a presente falta de interesse pela “mística de Cristo” em Paulo, a fascinação contínua do terceiro aspecto dos primórdios cristãos é ilustrada pelos três importantes estudos que apareceram nas últimas duas décadas, o de Congar (francês), o de Horn (alemão) e o de Fee (americano).¹²

A reserva eclesiástica não surpreende muito. Falar de “mística”, com seu colorido de intensa preocupação individualista pela contemplação ou até absorção no divino era suficientemente enervante para todos os que reconheciam o caráter irredutivelmente corporativo e social do cristianismo. Mas qualquer enfoque no recebimento e na experiência do Espírito rapidamente evocava memórias eclesiásticas até mais perturbadoras de seitas entusiásticas que rejeitavam a autoridade tradicional e prescindiam dos sacramentos.¹³ Não se deve esquecer que a teologia e a eclesiologia clássica da Reforma se originaram não só por reação contra o catolicismo medieval, mas também contra a Reforma “espiritual” ou radical.¹⁴ O caminho seguro sempre foi subordinar a mística da eclesiologia (“em Cristo” = na Igreja) e o dom do Espírito ao batismo corretamente administrado. Mas no cristianismo ocidental uma “terceira linha” nunca ficou longe da superfície, e atualmente é representada pelo pentecostalismo e pelas di-

⁹Entre os especialistas de língua inglesa podemos mencionar especialmente Scott, *Spirit*, e H.W. Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit* (Londres: Nisbet, 1928). Em contraste com estes, é só pelo fim do seu volumoso e curiosamente remoto tratado de Paulo que Büchsel começa a abordar nossas presentes questões (*Geist* 429-36).

¹⁰Posso mencionar minha própria surpresa ao consultar a *Encyclopedia Britannica* (1959) na década de 1960 e descobrir que o artigo sobre o Espírito Santo só tinha três seções: a divindade do Espírito Santo, a processão do Espírito Santo e a pessoa do Espírito Santo (11.684-86).

¹¹Como exemplos posso citar meu próprio *Baptism*; Knoch, *Geist*; A. Bittlinger, org., *The Church is Charismatic: The World Council of Churches and the Charismatic Renewal* (Genebra: WCC, 1981); Welker, *God* 7-15.

¹²Congar, *I Believe*; Horn, *Angeld*; Fee, *Empowering Presence*. Comparar Conzelmann, *Outline*, que não tem nenhuma seção sobre o Espírito.

¹³Uma expressão clássica é o alarme de Lutero em relação ao Anabatista espiritualista que fala facilmente de “Geist, Geist, Geist”, e depois “exclui a ponte através da qual o Espírito Santo pode vir... isto é, as ordenações externas de Deus, como o sinal corporal do batismo e a Palavra de Deus pregada” (citado por G. Williams, *The Radical Reformation* [Londres: Weidenfeld and Nicholson/Philadelphia: Westminster, 1962] 822).

¹⁴A reação de Käsemann contra o entusiasmo (acima §15 n. 28) é eco direto da reação de Lutero contra a *Schwärmerei* [fanatismo] dos reformadores radicais.

versas formas do cristianismo carismático.¹⁵ Conforme Gunkel renunciou, e nós veremos, não admira muito que o ensinamento de Paulo neste ponto se tenha mostrado tão atraente para os adeptos da terceira linha que periodicamente reaparece.

Pode-se dizer, como um lado curioso da questão, que cada um dos três aspectos da transição crítica de Paulo atraiu, caracteristicamente, uma das três linhas do cristianismo ocidental: a justificação para o cristianismo protestante, a mística eclesiástica ou sacramental para o cristianismo católico, e o recebimento do Espírito para o cristianismo espiritual ou carismático.¹⁶ Naturalmente, a categorização tem algo de caricatural, mas muitas vezes as caricaturas podem destacar aspectos proeminentes ou tendências subjacentes. O empenho para de alguma forma entrelaçar essas três linhas tem sido com muito acerto uma característica da preocupação ecumênica na segunda metade do século XX. Mas as contribuições dos especialistas, particularmente no que tange aos dois últimos aspectos da teologia de Paulo sobre o começo da salvação, foram, quando muito, apenas fragmentárias. Assim, também aqui há necessidade de analisar esse terceiro aspecto da teologia de Paulo a respeito da iniciação cristã, não contra os outros dois aspectos, mas para ver como ele conseguiu integrá-lo com suas outras ênfases. Se Paulo foi capaz de manter coesas essas diferentes dimensões, seus escritos poderão oferecer para os interesses ecumênicos contemporâneos recursos ainda maiores do que até agora foram reconhecidos.

16.2 O Espírito escatológico

O tratamento que Paulo deu ao dom do Espírito é diferente do seu tratamento da justificação e da mística de Cristo sob um aspecto importante. Aqueles são elementos marcadamente distintos na teo-

¹⁵Os estudos clássicos incluem N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (Londres: Secker and Warburg/Fair Lawn: Essential, 1957), e R.A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religions* (Oxford: Clarendon, 1950); mas Knox deixou de reconhecer a importância do pentecostalismo emergente. O texto padrão sobre pentecostalismo é W. Hollenweger, *The Pentecostals* (Londres: SCM/Minneapolis: Augsburg, 1972), estudo magistral que agora necessita ser complementado por obras tais como P. Hocken, *Streams of Renewal: The Origins and Early Development of the Charismatic Movement in Great Britain* (Exeter: Paternoster/Washington: Word Among Us, 1986), e A. Walker, *Restoring the Kingdom: The Radical Christianity of the House Church Movement* (Londres: Hodder and Stoughton, 21988).

¹⁶A riqueza da espiritualidade e do culto ortodoxo exigiriam análise com abordagem diferente.

logia de Paulo, tanto no papel que exercem como na ênfase que o Apóstolo lhes deu nas suas cartas. Ao contrário, a fala de Paulo sobre o dom e o recebimento do Espírito foi evidentemente bem característica de todo o espectro do cristianismo primitivo, pelo menos da maneira como este é representado nos escritos do NT. Isso se demonstra muito facilmente pela referência às duas expressões-chave — dar e receber o Espírito — que quase assumem a condição de termos técnicos para a expansão decisiva da graça divina.¹⁷ Em outras palavras, a seita dos nazarenos foi evidentemente marcada no judaísmo do século I pela sua pretensão de ter recebido o Espírito de Deus de maneira nova e excepcional.

Há aqui dois aspectos que merecem destaque como base importante para o ensinamento de Paulo sobre o assunto. O primeiro é o caráter escatológico, talvez inevitavelmente escatológico, da afirmação. Parece ter havido uma crença generalizada no judaísmo do Segundo Templo de que o Espírito profético fora retirado de Israel, ou pelo menos que a profecia tinha cessado.¹⁸ Característica do período é a triste nota de 1Mc 4,46: quando Judas Macabeu reconsagrou o Templo, os judeus não sabiam o que fazer com as pedras do altar profanado e depuseram-nas “em lugar conveniente na colina do templo à espera de que viesse algum profeta e se pronunciasse a esse respeito”.¹⁹ Da mesma forma o prólogo de Jesus ben Sirac, com seu senso de ter passado de um período em que se podia esperar inspirações novas para um período de comentários das Escrituras escritas no passado.²⁰ Isso não deve ser exagerado, pois pelo menos Josefo estava preparado para falar de atividade profética entre os essênios naquela época,²¹ e a ex-

¹⁷*Didonai pneuma*, “dar o Espírito” — Lc 11,13; At 5,32; 8,18; 11,17; 15,8; Rm 5,5; 2Cor 1,22; 5,5; 1Ts 4,8; 2Tm 1,7; 1Jo 3,24; 4,13 — a linguagem quase certamente reflete o uso do AT (particularmente de Ez 36,27 e 37,24 LXX; o mesmo eco em 1QH 12,12); *he dorea tou theou*, “o dom de Deus” — Jo 4,10; At 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; Ef 4,7; Hb 6,4. *Lambanein pneuma*, “receber o Espírito” — Jo 7,39; 14,17; 20,22; At 1,8; 2,33.38; 8,15.17.19; 10,47; 19,2; Rm 8,15; 1Cor 2,12; 2Cor 11,4; Gl 3,2.14; 1Jo 2,27.

¹⁸Ver, p. ex., Horn, *Angeld* 26-36, com bibliografia. Mas a questão pode ser muito exagerada; ver agora J.R. Levison, “Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data”, *NTS* 43 (1997) 35-57.

¹⁹Ver também 1Mc 9,27 e 14,41. O Sl 74,9 é geralmente datado no período macabaico. Cf. também Dn 3,38 Teodocião. Zc 13,2-6 geralmente também é citado, mas provavelmente servia a uma função diferente. 2 Baruc 85.1-3 reflete o desespero que seguiu a destruição de Jerusalém em 70 d.C.

²⁰Ver também Horn, *Angeld* 31.

²¹Josefo, *Ant.* 13.311-13; 15.373-79; 17.345-48.

periência do Espírito em Qumrã é atestada pelos Documentos do mar Morto.²² Mas o impacto de João Batista sugere que se considerava que ele representava algo que faltava.²³ E as afirmações dos primeiros cristãos trazem a mesma implicação. Efetivamente, o senso de falta ou ausência pode simplesmente ter sido o outro lado da espera de que a era que estava por vir seria marcada por novas manifestações do Espírito revivificante, de novo espírito e de nova vida.²⁴ A imagem popular era a do Espírito derramado de cima como chuva sobre terra ressecada.²⁵ A tradição cristã de Pentecostes (At 2,16-21) evidentemente tinha uma raiz profunda de anseio e desejo do Espírito a ser amplamente dispensado a homens e mulheres, velhos e jovens, escravos e livres (Jl 2,28-29). Há ecos da mesma tradição nas cartas paulinas,²⁶ e Paulo usa a mesma imagem de ser “irrigado e regado” pelo Espírito em 1Cor 12,13c.²⁷

Portanto, a afirmação dos primeiros cristãos era que o Espírito fora dado conforme prometido. A seca de falta do Espírito terminara. A desejada e esperada nova era começara. Em termos escatológicos, a experiência do Espírito era tão decisiva para a autocompreensão dos cristãos como a ressurreição de Jesus. Como a última trouxe a convicção de que os últimos dias haviam chegado (havia começado a ressurreição dos mortos), assim o dom do Espírito trouxe-lhes a confirmação existencial interior (coração novo).²⁸ Sem essa verificação do novo dia de Deus, poderia de fato ter havido problema causado pela demora da parusia.²⁹ Mas o dom do Espírito deu-lhes correlação experiencial com a convicção da sua fé em Jesus como o ressuscitado e Senhor, que não só confirmava a ênfase realizada da sua escatologia, mas conferia um imenso poder ao evangelho da Páscoa e de Pentecostes.

²²P. ex., 1QS 4.2-8,20-26; 1 QH 12.11-12; ver também §4 n. 43 acima.

²³Particularmente Mc 6,14p; Mt 11,9/Lc 7,26; cf. Josefo, *Ant.* 18.116-19.

²⁴Particularmente Ez 11,19; 36,25-27; 37,1-14.

²⁵Is 32,15; 44,3; Ez 39,29; Jl 2,28.

²⁶Particularmente Rm 5,5 e Tt 3,6; ver também n. 58 abaixo.

²⁷O verbo grego usado (*potizo*) é raro no grego bíblico (Gn 13,10; Is 29,10; Ez 32,6), mas evidentemente era termo agrícola comum (MM) e está estreitamente ligado com a imagem mais conhecida do Espírito comparado a uma chuva ou aguaceiro (n. 25 acima).

²⁸Isso também pode significar o reconhecimento de que uma fé anterior referente à ressurreição de Jesus (At 1) tornou os primeiros discípulos receptivos para a experiência do Espírito (At 2). Notar a expectativa guardada na tradição da predição do Batista de Alguém Vindouro que haveria de batizar no Espírito (reforçada por At 1,5; ver abaixo §17.2) e que recebeu mais força em Jo 7,39 (“não havia ainda Espírito, porque Jesus ainda não fora glorificado”).

²⁹Ver acima §12.4.

O segundo aspecto digno de destaque é o fato de que o Espírito também foi dado livremente aos gentios. Este fato enfatiza-o fortemente Lucas no seu relato dos primórdios cristãos.³⁰ E Gálatas confirma o ponto central. Foi a manifesta e inegável graça de Deus aos gentios que convenceu os apóstolos-colunas em Jerusalém que os gentios também foram aceitos, e sem circuncisão, pois Deus já os aceitara (Gl 2,8-9). E o apelo de Paulo aos próprios gálatas baseia-se no mesmo fato (3,1-5). Aqui temos outro ponto que simplesmente não recebeu atenção suficiente na reconstrução dos primórdios cristãos e na especulação a respeito do desenvolvimento da missão aos gentios.³¹ Algo aconteceu na vida dos gentios que ouviram o evangelho, quer este lhes tivesse sido pregado diretamente desde o começo, quer o tivessem ouvido casualmente como aderentes nas sinagogas da diáspora, quando os missionários nazarenos começaram a pregar ali. As manifestações eram tais que os missionários só podiam concluir: “o dom do Espírito Santo foi derramado também sobre os gentios” (At 10,45). E seu testemunho perante os líderes cristãos primitivos foi evidentemente tal que permitiu que estes não tivessem outra escolha senão concordar que Deus aceitara esses gentios e que a circuncisão era desnecessária no caso deles.³² De fato o Espírito escatológico era derramado “sobre toda carne”.³³ Assim, a promessa a Abraão segundo a qual ele seria uma bênção para as nações, agora era finalmente cumprida (Gl 3,8.14).

§16.3 O recebimento do Espírito

A importância que Paulo dá ao recebimento do Espírito pelos seus convertidos está intimamente ligada a tudo isso. O fato de que ele podia considerar isso como óbvio confirma que a experiência do Espírito como dom era comum — não deveríamos dizer universal? — aos primeiros crentes. Na verdade, porém, Paulo não considerava isso como óbvio. A ação do Espírito ao penetrar numa vida humana era aspecto demasiadamente fundamental da iniciação cristã para

³⁰At 10,44-48; 11,15-18; 15,8-9.

³¹A falta de refletir suficientemente sobre o passo espantoso que os missionários nazarenos deram, conforme relatado em At 11,20-21, é um aspecto da maioria dos comentários dos Atos e das descrições dos primórdios cristãos.

³²A manifesta graça de Deus (Gl 2,8-9; At 11,23; 15,11); o manifesto Espírito de Deus (Gl 3,2-5.14; 4,1-7; At 10,44-47; 11,15-18; 15,8-11).

³³Jl 2,28; At 2,17.

Paulo passar por cima dela. De fato, de todos os aspectos da transição crítica este é aquele para o qual Paulo mais freqüentemente chama a atenção. Não menos notável é a constância da sua ênfase nisso em todas as cartas. Diversamente da justificação, não era ênfase imposta por situações particulares nas diferentes igrejas. A centralidade do dom do Espírito no discipulado cristão e como o seu começo é um dos princípios fundacionais do trabalho de Paulo como evangelizador, teólogo e pastor. Devemos deter-nos sobre este assunto o tempo suficiente para tratá-lo com clareza.

Em 1 Tessalonicenses Paulo lembra aos leitores como receberam a palavra “com a alegria do Espírito Santo” (1,16). Ele caracteriza Deus como “aquele que vos dá o Espírito Santo” (4,8).³⁴ O fato de esta afirmação definitiva (definitiva tanto em relação a Deus como em relação ao que determina a relação cristã com Deus) aparecer na mais antiga das cartas de Paulo sinaliza um tema que permanece constante ao longo de todas as cartas de Paulo.³⁵ No final da mesma carta lembre-lhes o caráter caracteristicamente carismático do seu culto (5,19-20); o Espírito soteriológico é também o Espírito de profecia.³⁶ Vale a pena notar que apesar do forte senso de expectativa da parusia iminente em 1 Tessalonicenses, Paulo sente-se no dever de exortá-los a não extinguir o Espírito.³⁷

Em Gálatas impressiona o fato de que o argumento principal de Paulo parte do bem lembrado (de ambas as partes) fato do seu (dos gálatas) recebimento do Espírito (3,1-5).³⁸ Afinal, tudo dependia disso.

³⁴O tempo presente (*didonta*, “que dá”) não indica repetidos atos de dar às mesmas pessoas (como Horn dá a entender em ABD 3.271), mas caracteriza Deus como “o doador do Espírito Santo”. Como é consenso geral, a linguagem aqui, incluindo a inesperada expressão *eis hymas* (“para dentro de vós”) foi determinada pelo eco de Ez 37,6.14, parte da forte visão evocativa da renovação espiritual de Ezequiel.

³⁵Conforme nota Turner (*Holy Spirit* 103-13), 1Ts 4,8 debilita a hipótese desenvolvimentista de Horn (*Angeld* 119-57; também ABD 3.271-72), de acordo com a qual o Espírito soteriológico (a idéia de que o dom do Espírito era necessário para a salvação) foi fase posterior no pensamento de Paulo.

³⁶Discordando da distinção altamente duvidosa entre a pneumatologia “profética” de Lucas e a pneumatologia “soteriológica” de Paulo de R.P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (JSNTS 54; Sheffield: Sheffield Academic, 1991).

³⁷Cf. e contrastar Jewett, *Thessalonian Correspondence* (§12 n. 1) 100-104, 142-47 (ver também §12. n. 37 acima).

³⁸C.H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macon: Mercer University, 1988), com muita propriedade toma 3,1-5 como “a chave decisiva para a visão de Paulo sobre o ‘problema na Galácia’” (2). Ver também Lull, *Spirit*.

Efetivamente Paulo diz: “Lembraís a vossa experiência do Espírito? Como aconteceu isto? Como recebestes o Espírito?” O Espírito era o que os identificava como sendo de Cristo. O Espírito era a bênção para a qual eles como gentios já haviam entrado (3,14). Como a nova era começou (na “plenitude do tempo”) com o envio do Filho de Deus (4,3), assim o seu ingresso na experiência da nova era começou com o envio do Espírito do Filho de Deus aos seus corações (4,6).³⁹ Mesmo como gentios, deviam ser reconhecidos como descendência de Abraão, pois, como Isaac, haviam nascido “segundo o Espírito” (4,29). Agora estavam esperançosamente aguardando no Espírito, deviam andar guiados pelo Espírito, produzindo o fruto do Espírito, semeando no Espírito.⁴⁰

Em 1 Coríntios Paulo lembra aos seus leitores que sua (dos coríntios) convicção, apesar da fraqueza da sua (de Paulo) pregação, era prova do poder do Espírito (2,4).⁴¹ O Espírito que haviam recebido estava no coração da sua espiritualidade; ter o Espírito era o que tornava alguém “espiritual” (2,11-14). Agora o Espírito de Deus habitava neles (3,16; 6,19). Foram lavados, santificados e justificados no Espírito de Deus (6,11) e agora estavam unidos ao Senhor como um só Espírito (6,17).⁴² Mais notavelmente do que no caso dos tessalonicenses, o Espírito estava no coração do seu culto (caps. 12-14). Todos foram batizados num só Espírito para ser um só corpo e todos foram abeberados com um só Espírito (12,13).⁴³ Quer dizer, foi o recebimento do Espírito que constituiu cada um deles membros do corpo de Cristo.⁴⁴

Em 2 Coríntios Paulo acumula as imagens: aquele que fortalece em Cristo, dá a unção, marcou com um selo e colocou a arras do Espírito nos seus corações (1,21-22).⁴⁵ O Espírito é o “sinal”, a “primeira prestação” — em outras palavras, o começo do processo da salvação.⁴⁶

³⁹Ver mais em n. 121 abaixo.

⁴⁰Gl 5,5.16.18.22.25; 6,8.

⁴¹Ver também abaixo n. 102.

⁴²Ver acima §10.6 e n. 158.

⁴³Ver acima n. 27.

⁴⁴O sentido é inevitavelmente incorporativo e portanto iniciatório (Dunn, *Baptism* 127-29). A expressão é claramente equivalente a “batizados em Cristo Jesus” (Rm 6,4), conseqüentemente a questão se foram batizados para formar um corpo (*eis* = de modo a formar um corpo) ou tornar-se parte de um corpo já existente (*eis* = de modo a tornar-se membros do único corpo) só confunde a questão. Ver também abaixo §17.2.

⁴⁵Ver também abaixo §17.2.

⁴⁶Ver também acima §13 n. 70.

Assim também em 5,5 o Espírito é a arras do processo de transformação agora em andamento no crente, que culminará no corpo transformado da ressurreição (4,16-5,5). Entrementes, Paulo descreve o evento da conversão como carta entregue por ele, mas escrita nos corações deles pelo Espírito (3,3) e contrasta o efeito mortal da lei reduzida à “letra” com a sua (dos coríntios) experiência do Espírito que dá vida (3,6). Já notamos o eco da expectativa profética nestes versículos.⁴⁷

Uma das expressões mais importantes da concepção paulina da conversão aparece no seguinte midrax de Ex 34,29-35 (2Cor 3,7-18). Para Paulo o clímax do contraste entre o ministério conferido a Moisés e o conferido a ele é alcançado em Ex 34,34: “quando Moisés se apresentava perante o Senhor para falar-lhe, retirava o véu até sair”. Lembremos a interpretação paulina do véu como aquilo que obscurecia ao Israel presente o fato da glória evanescente da antiga aliança.⁴⁸ Mas Ex 34,34 fala do véu que é retirado. Portanto Paulo modifica o versículo de modo que se torna prefiguração da conversão: “mas quando alguém se volta ao Senhor o véu cai” (2Cor 3,16). A modificação não muda o sentido essencial, mas a alusão é óbvia.⁴⁹ A ação de Moisés entrando para a presença do Senhor e retirando o véu indicava que qualquer, voltando-se para o Senhor, podia ter o véu retirado.⁵⁰ Mas o que é de interesse imediato é o acréscimo explicativo em 3,17: “e ‘o Senhor’ é o Espírito”. E quase com certeza “o Senhor” aqui não é Cristo, mas “o Senhor” do texto adaptado.⁵¹ Em outras palavras, Paulo aqui pensava na conversão como conversão ao Espírito.⁵² Era a conversão como a

⁴⁷2Cor 3,3.6 – Ez 11,19; Jr 31,33; ver acima §6.5d.

⁴⁸Ver acima §6.5d.

⁴⁹(1) O assunto é deixado em aberto; pode incluir qualquer, embora o contexto implique que se pensa primariamente em compatriotas judeus. (2) “Entrar em” (*eisporeuomai*) é mudado para o sinônimo não muito distante “voltar para” (*epistrepho*), a palavra principal para “conversão” (ver acima §13.3). (3) O ativo “retirar” torna-se o passivo “é retirado”, mas o verbo é o mesmo. Geralmente se admite uma alusão (ver Thrall, *2 Corinthians 1-7* 268-69).

⁵⁰Sobre a questão quem era o sujeito intencionado do verbo (“volta para”) em 3,16, ver novamente Thrall, *2 Corinthians 1-7* 269-71, que também nota outra possível alusão a Jr 4,1 (Israel).

⁵¹Ver também meu “2 Corinthians 3.17” (discordando principalmente de Hermann [§10 n. 1]); C.F.D. Moule, “2 Cor 3.18b, *kathaper apo kyriou pneumatos*”, *Essays* 227-34; Thrall, *2 Corinthians 1-7* 271-74. Horn, *Angeld* 331, ignora totalmente essas questões.

⁵²O insólito da concepção é determinado pelo caráter midráxico da identificação; conforme nota Thrall (*2 Corinthians 1-7* 274), ela é coerente com a atitude oposta de resistir, provocar ou ofender o Espírito (At 7,51; Ef 4,30; Is 63,10).

experiência do véu sendo levantado, dos olhos sendo abertos que ele evocava para os leitores.⁵³

Em Romanos Paulo, logo no começo, caracteriza o verdadeiro judeu como aquele que é circuncidado no coração, “no Espírito e não na letra” (2,29). Em outras palavras, deliberadamente faz eco ao bem conhecido reconhecimento judaico da necessidade de um coração circuncidado,⁵⁴ com sua esperança de realização futura.⁵⁵ É efetivamente a afirmação de Paulo segundo a qual essa esperança fora realizada entre os primeiros crentes (tanto gentios como judeus). Sua conversão podia ser descrita como o ato de circuncidar o coração pelo Espírito.⁵⁶ Rm 7,6 reflete a mesma afirmação: libertação da lei, morte para aquilo que os confinara e “serviço na novidade do Espírito” (em oposição à “caducidade da letra”), são todas metáforas para o mesmo novo começo, o Espírito recebido e experimentado como poder que liberta, que motiva e que capacita.⁵⁷ Rm 5,5 é outra breve alusão ao dom do Espírito, manifestado como uma efusão⁵⁸ do amor de Deus e que oferece base de segurança, quando se multiplicam os sofrimentos do discipulado. Estas foram apenas breves referências à função crítica do Espírito na caracterização do novo status dos cristãos perante Deus. Aliás, o silêncio em relação ao Espírito nos primeiros sete capítulos de Romanos é um tanto surpreendente. Isto é, surpreendente até percebermos qual era a tática de Paulo. Pois ao expor os vários aspectos do seu evangelho nestes primeiros sete capítulos, Paulo parece, por assim dizer, reter o seu trunfo até a rodada final da exposição. Não conseguiu segurar-se completamente, como as primeiras referências mostram. Mas com admirável contenção nos capítulos 6-7, conseguiu levar adiante a discussão do terrível triunvirato (pecado, morte e lei usada pelo pecado), com a única referência ao Espírito em 7,6. Conseqüentemente, quando o leitor chega a Rm 8,

⁵³Ver também Belleville, “Paul’s Polemic”; ainda Turner, *Holy Spirit* 116-19.

⁵⁴Dt 10,16; Jr 4,4; 9,25-26; Ez 44,9; Fílon, *Spec. Leg.* 1.305. A recorrência regular do mesmo motivo nos Documentos do mar Morto é particularmente digna de nota (1QpHab 11.13; 1QS 5.5; 1QH 2.18; 18.20).

⁵⁵Dt 30,6; *Jub.* 1.23.

⁵⁶Ver também meu *Romans* 124; Fee, *Empowering Presence* 492.

⁵⁷A coincidência da linguagem em 2Cor 3,6; Rm 2,28-29; 7,6 (também Fl 3,3) mostra claramente que o pensamento de Paulo era o mesmo nesses diferentes contextos. Pode haver pouca dúvida que em cada caso Paulo tinha em vista o Espírito Santo (ver, p. ex., Fitzmyer, *Romans* 323, 460; Fee, *Empowering Presence* 491-492). NIV é preferível às outras principais traduções inglesas aqui; RSV/NRSV são incoerentes entre 2,29 e 7,6.

⁵⁸Notar novamente o possível eco da tradição de Pentecostes (acima n. 26).

especialmente após o angustiado testemunho de 7,7-25, é quase como se uma torrente represada fosse liberada e despejasse as convicções de Paulo sobre o papel decisivo do Espírito para determinar e moldar a vida do crente. Rm 8,1-27 é inquestionavelmente o ponto alto da teologia do Espírito de Paulo.⁵⁹

Começa com o triunfante pronunciamento: “Portanto, não existe mais condenação para os que estão em Cristo Jesus. A lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (8,1-2). O que quer que Paulo entendesse por “lei do Espírito da vida”,⁶⁰ está claro que se trata do Espírito de Deus. É igualmente claro que é este Espírito que fez a diferença decisiva (notar o tempo aoristo), contrariando a lei usada pelo pecado para trazer a morte.⁶¹ No parágrafo seguinte os cristãos romanos são encorajados a considerar-se (e realizar-se) como os que “caminham de acordo com o Espírito”, que têm o seu ser segundo o Espírito, que pensam de acordo com o Espírito (8,4-6).

Que, assim, o Espírito deve ser visto como a marca que define o cristão é posto em termos rudes em 8,9: “Vós não estais na carne, mas no Espírito, se é verdade que⁶² o Espírito de Deus habita em vós, pois quem não tem o Espírito de Cristo não pertence a ele”. De fato, neste versículo Paulo oferece o que há de mais próximo de uma definição de cristão (alguém que é “de Cristo”). E a definição é em termos do Espírito. “Ter o Espírito” é o que define e determina alguém como sendo “de Cristo”. Um cristão sem Espírito teria sido uma contradição em termos para Paulo. A implicação também é clara: na concepção de Paulo era pelo recebimento do Espírito que alguém se tornava cristão.

Assim também em 8,10: o Espírito é a vida do cristão, isto é, a vida de Deus no cristão.⁶³ A vida espiritual renovada do cristão é o efeito imediato do Espírito que dá a vida, agora também o Espírito

⁵⁹As 21 ocorrências de *pneuma* em Rm 8,1-27 (19 ao Espírito Santo) constituem a concentração mais intensa sobre o Espírito nas cartas paulinas.

⁶⁰Ver abaixo §23.4.

⁶¹Sobre “a lei do pecado e da morte” ver acima §6.7.

⁶²O *eiper* (“supondo que”) denota a condição necessária para a validade da afirmação anterior – “desde que” (NRSV, REB); ver ainda meu *Romans* 428.

⁶³“O Espírito é vossa vida” (REB); NRSV melhorou novamente a RSV traduzindo *pneuma* por “Espírito” em vez do totalmente injustificado plural “espíritos”. NIV e Fitzmyer, *Romans* 490-91, continuam com “espírito”; mas notar a ligação característica entre Espírito e vida; Fee, *Empowering Presence* 550-51, observa que “Espírito” é a posição quase unânime dos comentadores recentes.

que habita. Assim começou um processo que alcançará o seu fim na ressurreição do corpo, o ato salvífico culminante do Espírito que dá vida (8,11). Pois o dom do Espírito não é senão as primícias dessa salvação completa, o começo desse processo e a garantia da sua conclusão (8,23). Aqui a metáfora da colheita faz o mesmo que sua analogia comercial (arras, “primeira prestação”):⁶⁴ houve um começo decisivo, que não só prefigura o que ainda está por vir, mas também o garante.

Estas duas referências preparam a intensa sequência de 8,14-16. Aqui, em estreito paralelismo com 8,9, ser membro da família de Deus é definido segundo o Espírito: “Todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus” (8,14).⁶⁵ Desta vez a implicação é declarada expressamente: vós sois filhos de Deus porque “recebestes o Espírito de adoção”, o Espírito do Filho.⁶⁶ Se Paulo, o fariseu, podia ter identificado o prosélito como alguém que recebera a lei e vivia de acordo com ela, Paulo, o apóstolo, identifica o cristão como aquele que recebeu o Espírito e vive de acordo com ele. Ser membro da família de Deus não é mais definido como ser um *bar mitswah* (“filho do mandamento”), mas como alguém que foi adotado por Deus e que compartilha do Espírito do Filho de Deus. A adoção recebe sua realidade existencial pela presença e pelo testemunho do Espírito (8,16).

Em duas cartas paulinas posteriores podemos notar Fl 2,1 — a “experiência compartilhada (*koinonia*) do Espírito” como base da vida comum em Cristo.⁶⁷ E em 3,3 Paulo retoma o tema de Rm 2,28-29 numa admirável redefinição da “circuncisão”. “A circuncisão” não deve mais ser identificada como a nação de Israel, os judeus etnicamente definidos como tais. “A circuncisão”, isto é, os que experimentaram aquilo para o que a circuncisão da carne se destinava (circuncisão do coração), são “os que prestam culto pelo Espírito de Deus, se gloriam em Cristo Jesus e não confiam na carne”.⁶⁸

⁶⁴Ver acima §13 n. 70.

⁶⁵Ver meu *Romans* 450. Cf. Fee, *Empowering Presence* 564: “Estes [subentendido “e não outros”] são filhos de Deus. Como em Gl 3,1-5, só o Espírito identifica o povo de Deus na nova aliança”.

⁶⁶É importante traduzir *huios* aqui por “filho” (8,14), pois é do Espírito do Filho que se trata (conforme confirma o paralelo Gl 4,6). Mas convém notar que tendo implicado a correlação filho/Filho, Paulo muda imediatamente para o gênero neutro *tekna*, “filhos” (8,16-17).

⁶⁷Sobre *koinonia* ver abaixo §20.6.

⁶⁸Ver também abaixo §14.4. Sobre “a circuncisão” = o povo judeu, ver acima §14.4 n. 87.

Colossenses contém alusões a tais ênfases, caracteristicamente paulinas: “nele também fostes circuncidados...” (2,11). E embora as referências ao Espírito sejam mais fracas, não deixam de ser caracteristicamente paulinas.⁶⁹ Com algum contraste a tardia carta aos Efésios contém uma teologia do Espírito autenticamente paulina. Aqui podemos apenas notar a reutilização das imagens do Espírito como aquele que sela o crente e dá certeza do cumprimento completo da herança prometida (Ef 1,13-14). Este selo dá-se àquele que assume o compromisso da fé: é a marca da propriedade de Deus posta em e sobre aquele que é transferido para o senhorio de Cristo.⁷⁰ Analogamente em 2,18 e 22 o Espírito é o meio de acesso à presença de Deus (cf. Rm 5,2), a argamassa que liga os cristãos como os tijolos do novo templo de Deus. O Espírito é o elo de união (4,3-4); é a participação comum no único Espírito que os une como um só corpo (cf. 1Cor 12,13).

Em resumo, este terceiro aspecto da iniciação cristã no pensamento de Paulo é realmente o mais proeminente dos três. A justificação parece ser o mais importante e certamente recebeu mais destaque. Mas esta proeminência é devida em grande parte ao fato de que Paulo tinha que argumentar em favor da sua concepção da justificação contra muitos dos seus compatriotas judeu-cristãos. E, conforme vimos, o tema é largamente limitado às cartas nas quais achou necessário defender sua missão aos gentios (principalmente Gálatas e Romanos). Ao contrário, no que diz respeito ao dom do Espírito, Paulo, evidentemente, não teve necessidade de discutir o fato. Isso era terreno comum, quanto podemos saber, com todas as comunidades às quais escreveu pessoalmente. Em outras palavras, era fato de aceitação geral na missão paulina: que o recebimento do Espírito era o elemento decisivo e determinante na transição crítica da conversão; e que a presença do Espírito numa vida era o aspecto mais característico e definitivo de uma vida assim recuperada por Deus.

A ação do Espírito (dom/recebimento do Espírito) é igualmente tema mais destacado na teologia do começo da salvação de Paulo do que o seu motivo da participação “em Cristo”. O motivo da participação “em Cristo” está igualmente espalhado nas cartas de Paulo, mas geralmente pressupõe a condição e status estabelecido: ser “em Cris-

⁶⁹Cl 1,8-9; 3,16. Fee insiste no fato – *Empowering Presence* 638-40; 463-44.

⁷⁰Sobre o “selo do Espírito” ver abaixo §17.2 e n. 59.

to". A fala sobre participação "em (para dentro de) Cristo" é muito menos freqüente como um aspecto de todo o motivo. O motivo do Espírito, ao contrário, abrange tanto o evento do Espírito dado e recebido como suas conseqüências. É o Espírito dado/recebido que determina a vida e o viver como "cristão".⁷¹

Mas o que Paulo tinha em mente quando falava do dom e do recebimento do Espírito?

Como ele concebia "o Espírito"?

§16.4 A experiência do Espírito

Como Paulo concebia o Espírito e a ação do Espírito? O debate sobre a resposta certa é antigo. Bultmann, p. ex., reflete a discussão anterior estimulado por Gunkel, mas partindo, em última instância, do debate patrístico a respeito da personalidade do Espírito, quando distingue uma concepção "animística" de uma concepção "dinamística".⁷²

No pensamento animístico, *pneuma* é concebido como agente independente, poder pessoal que como demônio pode assaltar o homem e tomar posse dele, capacitando-o ou forçando-o a executar manifestações de poder. No pensamento dinamístico, pelo contrário, *pneuma* aparece como uma força impessoal que enche um homem como um fluido, por assim dizer.

Por sua vez, Eduard Schweizer popularizou a noção de *pneuma* denotando "a esfera celeste ou sua substância".⁷³ Mais recentemente, Horn propôs uma sêxtupla distinção conceitual: "funcional", "substancial" (*substanzhaften*), "material" (*stofflichen*), "hipostática", "normativa" e "antropológica".⁷⁴

⁷¹Cf. Whiteley: "O ensinamento de que o Espírito foi dado a todos os cristãos como tais pode ser considerado como o ensinamento fundamental sobre o qual estão baseadas todas as outras afirmações de São Paulo a respeito do Espírito" (*Theology* 125); Cerfaux: "A participação no Espírito de Deus é a primeira característica de um cristão" (*Christian* 310).

⁷²Bultmann, *Theology* 1.155. Como exemplos, ele cita a concepção animística (Rm 8,16; 1Cor 2,10-16; 14,14) e a concepção dinamística, a habitual, refletida no discurso sobre o Espírito "dado" ou "derramado" (*Theology* 1.155-56). Conforme nota Horn (*Angeld* 16-17), a distinção remonta a antigos estudos de antropologia social, particularmente à discussão iniciada por E.B. Taylor, *Primitive Culture* (1871). Ver também Bertrams, *Wesen*; e Schmidt, *Pneuma Hagion*.

⁷³Schweizer, *pneuma*, TDNT 6.416 – referindo-se a Rm 1,3-4.

⁷⁴Horn, *Angeld* 60; p. ex., "funcional" (Gl 5,22; 1Cor 12,11; 14,2; 1Ts 1,5-6), *substanzhaften* [substancial] (1Cor 3,16; 6,19; Rm 8,9-11; 1Ts 4,8), *stofflichen* [material] (Rm

Duplo perigo nos ronda aqui. Primeiro, tal análise clínica pode facilmente obscurecer a natureza da linguagem usada, que era a linguagem da metáfora e da imagem. Já vimos isso anteriormente:⁷⁵ a diversidade de imagens era a tentativa de expressar uma realidade que não se prestava a descrição uniforme ou unificada. Também aqui seria equívoco usar linguagem descritiva contra outra ou acusar Paulo (e outros autores do NT) de incoerência ou pensamento contraditório. Pelo contrário, devemos ver nas variadas (e analiticamente confusas) imagens uma indicação da espécie e da amplitude de experiências atribuídas ao Espírito e de como os primeiros cristãos lutavam para encontrar uma conceituação apropriada para descrevê-las.

Em segundo lugar, conforme já foi observado, subjacente a essas descrições e aos conceitos envolvidos havia a experiência cristã primitiva, experiência entendida como experiência do Espírito. Como escreveu Schweizer no começo da seção do NT do seu conhecido artigo sobre *pneuma* no TDNT, em que apenas reflete o consenso depois de Gunkel: “Muito antes de o Espírito ser um tema de doutrina, foi um fato na experiência da comunidade”.⁷⁶ O estudo minucioso mais recente começa com a mesma nota: “Independentemente de qualquer outra coisa, para Paulo o Espírito era realidade *experimental*”; “para Paulo o Espírito, como realidade experimentada e viva, era o tema absolutamente crítico da vida cristã do começo ao fim”.⁷⁷

Tal assertiva da prioridade da experiência está, naturalmente, aberta a várias críticas. Por um lado, “experiência” é termo muito geral e abrangente. Qualquer análise minuciosa teria de começar dividindo-a em categorias mais específicas, como estados de consciência, sentimentos, sensações, disposições, percepções, consciên-

5,5; 1Cor 1,21-22; 10,4; 12,13; 15,43; 2Cor 3,8), hipostática (Rm 5,5; 8,26-27; 1Cor 2,10), normativa (Rm 8,4; 15,30; 1Cor 4,21; Gl 5,25; 6,1) e antropológica (Rm 1,9; 1Cor 6,20 v. 1; 16,18).

⁷⁵Ver acima §13.4. “Metáfora”, naturalmente, não quer dizer “irreal”.

⁷⁶Schweizer, TDNT 6.396; de maneira semelhante Goppelt, *Theology* 2.120; “Pneumatologia trata da mais íntima, às vezes intensa, experiência do divino” (Keck, *Paul* 99).

⁷⁷Fee, *Empowering Presence* xxi, 1. Também Congar julga necessário começar com “Uma Nota sobre ‘Experiência’ ” (*Believe* 1. xvii). Moltmann começa assim: “A simples pergunta: quando você sentiu pela última vez as ações do Espírito Santo? nos embaraça” (*Spirit* x). E Welker, como ponto de partida, tenta levar a sério “o amplo espectro de experiências do Espírito de Deus”, “a rica realidade e vitalidade do Espírito Santo”, “o aparecimento da realidade de Deus e do poder de Deus em meio aos padrões estruturais da vida humana” (*God* ix-xi).

cias e assim por diante.⁷⁸ E, mais uma vez, qualquer ênfase na experiência precisa lembrar e manter o equilíbrio/tensão entre Iluminismo e Renascimento Romântico na cultura ocidental, e não deixar a experiência ser explorada com excessiva facilidade contra a racionalidade, nem a “experiência religiosa” ser definida pelo extraordinário ou limitada a isto.⁷⁹ E não é menos importante lembrar que nenhuma experiência é inteiramente “pura”, pois toda experiência é moldada ou determinada, pelos menos em larga medida, pela constituição física, herança, criação e educação, condicionamento social e assim por diante.⁸⁰ “Há sempre uma interdependência de percepção e interpretação na experiência”,⁸¹ pois toda tentativa de “captar” uma experiência, inevitavelmente, envolve algum tipo de conceitualização, inclusive sua conceitualização como uma “experiência”.

Mas, ao mesmo tempo, há experiências que chegam às pessoas “dadas”, antes da conceitualização ou impossíveis de serem contidas nos recursos lingüísticos disponíveis. A criança experimenta o amor dos pais antes de ser capaz de falar dele. O(a) adolescente pode experimentar um orgasmo ou primeira menstruação sem saber o que é. A grande ocasião artística fornece sensações estéticas que nenhuma palavra pode captar adequadamente. Pode haver experiências apavorantes de ataque de doença ou enfermidade mental, que são apavorantes precisamente porque o paciente não tem linguagem para descrever, muito menos ainda para explicar o que está acontecendo. Questionários seguidos de entrevistas pessoais mostraram que uma proporção significativa da população do Reino Unido já teve algum tipo de “experiência religiosa”, mas era incapaz de falar dela porque lhe faltava vocabulário apropriado.⁸²

Tais analogias podem não ser tão remotas quanto pode parecer à primeira vista. Por um lado, foi o caráter inesperado das experiên-

⁷⁸Ver também, p. ex., a discussão em D. Gelpi, *Charism and Sacrament* (New York: Paulist/Londres: SPCK, 1976), particularmente cap. 1; *Experiencing God: A Theology of Human Emergence* (New York: Paulist, 1978).

⁷⁹Ver especialmente a crítica a William James em N. Lash, *Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and The Knowledge of God* (Londres: SCM, 1988). Cf. a crítica de Lash a McGinn em §15 n. 23 acima (devo as duas referências de Lash ao meu colega Walter Moberly). Ver também §3.5 acima.

⁸⁰Ver também C.F. Davis, *The Evidential Force of Religious Experience* (Oxford: Clarendon, 1989) 145-55.

⁸¹Esta é a repetida crítica de Horn a Gunkel (*Angeld* 14-15,20).

⁸²A pesquisa foi realizada pelo meu colega em Nottingham, Dr. David Hay; ver seu *Religious Experience Today* (Londres: Mowbray, 1990).

cias dos primeiros convertidos gentios (e também seu caráter evidencial inquestionável para os evangelizadores) que resultou no avanço para a missão aos gentios em escala total. E por outro, Paulo e os outros primeiros cristãos não conformaram simplesmente sua experiência conceitualizada a formulações tradicionais. Pelo contrário, era precisamente o senso de algo novo, a luta em busca de uma linguagem adequada para expressar uma realidade recentemente experimentada que estava por trás da diversidade de imagens de Paulo. Algumas imagens mais antigas (como “derramamento ou efusão”) possibilitaram-lhes compreender sua experiência conceitualmente, mas tal experiência também os levou a cunhar novas imagens. Assim também, conforme vimos, uma marca do vocabulário característico de Paulo é o seu aproveitamento de palavras como “evangelho”, “graça” e “amor” para preenchê-las com rico conteúdo novo, em particular o conteúdo da sua própria (e dos outros) experiência. O fato de que Paulo podia supor que suas imagens encontrariam ressonância nas experiências dos seus ouvintes é em si mesmo indicativo de que a fala cristã primitiva sobre o Espírito se referia a algo que todos tinham experimentado quando abraçaram a fé.

Aqui também é preciso lembrar que “Espírito” era termo experiencial desde o início. Ao afirmar isso quero dizer que o próprio termo hebraico *ruah* foi a palavra cunhada para dar um nome ou explicação ao que poderíamos chamar a experiência básica da vitalidade. Conforme vimos anteriormente, *ruah* denota o sopro da vida, a força vital de Deus.⁸³ Era concebido como um poder animador, análogo ou até em continuidade com a força de um vento forte,⁸⁴ um poder que podia avigorar ou avigorar-se em circunstâncias excepcionais.⁸⁵ Comum a essa faixa de uso havia o sentido de uma força invisível, misteriosa, temível. A própria palavra (*ruah*) é onomatopéica, o som do vento. Assim cunhado, *ruah* tornou-se o denominador comum para denotar experiências análogas de poder misterioso, diferente, incluindo um sentido da qualidade numinosa da própria vida.⁸⁶

⁸³Ver acima §3.6 e §10.6; também Congar, *Believe* 1.5-14 (“The Action of the Breath of Yahweh”).

⁸⁴P. ex., Ex 10,13.19; 14,21; 1Rs 19,11; Is 7,2; Ez 27,26; Os 13,15.

⁸⁵Jz 3,10; 6,34; 11,29; 14,6.19; 15,14-15; ISm 10,6; cf. Gn 45,27 e Jz 15,19.

⁸⁶Ao afirmar que “o Espírito de Deus era originalmente experimentado como um poder que vence a desintegração interna do povo” (*God* 108), Welker é tendenciosamente esquemático e ignora o sentido mais fundamental de *ruah*.

Este sentido básico continua a aderir ao uso cristão do equivalente grego *pneuma*, indicado pelo fato de que também este termo podia ter amplitude de sentido semelhante. No NT isso é muito evidente no jogo de palavras de *pneuma* como “vento” e como “Espírito” em Jo 3,8 e no “pentecostes joanino” de Jo 20,22.⁸⁷ Em Paulo podemos observar a ambigüidade que usa quando fala dos coríntios como “zelosos por espíritos” (1Cor 14,12),⁸⁸ ou da interface entre espírito humano e Espírito divino.⁸⁹ No primeiro caso é o sentido de abertura a poderes divinos diferentes que ocupa o primeiro plano. No último o que o leitor percebe é precisamente o caráter do *pneuma* experimentado no mais íntimo do ser, em que a distinção conceitual entre Espírito e espírito não é de importância primária.⁹⁰ Em especial, devemos notar que para Paulo o Espírito é eminentemente o “Espírito da vida”, aquele que “dá a vida”.⁹¹

Este aspecto básico da pneumatologia bíblica provavelmente merece mais ênfase do que tradicionalmente recebeu. Na tradição cristã tornou-se costume conceber o dom do Espírito como dedução a ser tirada de profissão de fé correta ou de sacramento apropriadamente administrado. O novo membro da Igreja recebe, efetivamente, a certeza: “Tu creste em todas as coisas certas e/ou recebestes o sacramento do batismo e/ou a imposição das mãos; por isso tu recebestes o Espírito, quer saibas, quer não”. Com Paulo era diferente. Ele não pergunta aos gálatas: “Como recebestes o batismo? Que profissão fizestes?” Mas: “Como recebestes o Espírito?” (Gl 3,2). O rece-

⁸⁷Jo 3,8 – “O *pneuma* sopra onde quer e ouves o seu ruído, mas não sabes de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todo aquele que nasceu do *pneuma*”; 20,22 – Jesus “soprou sobre eles e lhes disse: Recebei o ‘Espírito Santo’”. Na última passagem o uso do verbo “soprou” (*enephyseisen*) sem dúvida visa a lembrar o seu uso em Gn 2,7 e Ez 37,9 (ver também meu *Baptism* 180).

⁸⁸As traduções sempre traduzem injustificadamente *pneumata* por “dons espirituais”. Mas a referência é mais obviamente a desejo de experiências de inspiração, particularmente a glossolalia, embora não necessariamente só esta (Dunn, *Jesus and the Spirit* 233-34; Fee, *Empowering Presence* 227).

⁸⁹Notar a falta de clareza evidente particularmente em 1Cor 5,3-4; 6,17; 14,14-15; Cl 2,5; ver também §3 n. 16 acima. Fee tenta transmitir o caráter dessas referências traduzindo “Espírito/espírito” (*Empowering Presence* 24-26, 123-27, 229-30, 462, 645).

⁹⁰Isso não implica em qualquer redução do conceito de Espírito a “consciência de Deus” (Büchsel, *Geist* 436-38, julga que o paralelo com consciência dá mais sentido ao conceito de Espírito de Paulo). Paulo estava suficientemente cômico do caráter de dom do Espírito. As 146 ocorrências de *pneuma* no corpus paulino dividem-se em Espírito Santo e espírito na proporção de aproximadamente 6:1.

⁹¹Ver também acima §6 n. 131 e §10.6.

bimento do Espírito por eles era algo que ele podia lembrar-lhes diretamente, não apenas como dedução de algum outro fator primário.⁹²

A mesma coisa segue da “definição do cristão” em Rm 8,9 e 14. Paulo não diz: “Se vós sois de Cristo, tendes o Espírito; visto que sois filhos de Deus, sois conduzidos pelo Espírito”. Em ambos os casos, Paulo inverte as coisas: “se tendes o Espírito, sois de Cristo; se sois conduzidos pelo Espírito, sois filhos de Deus”. O fato que era imediatamente discernível não era se eram de Cristo — atestado pelo batismo ou profissão de fé — um fato do qual sua posse do Espírito podia ser deduzida como corolário. O que era verificável era a sua posse do Espírito; este era o fator primário do qual podia ser deduzida a relação com Cristo. Seu status de cristãos era reconhecível pelo fato de que o agente de Cristo tinha evidente controle das suas vidas.

Quais eram, então, as “evidências” do Espírito, as “características religiosas”⁹³ que Paulo tinha em mente quando lembrava aos seus leitores sua primeira emoção de discípulos? Felizmente Paulo faz alusões suficientes a elas para nos permitir arranjá-las numa espécie de espectro da experiência. Naturalmente, o procedimento não implica que as experiências indicadas eram claramente distintas ou, enfim, facilmente distinguíveis uma das outras.

Em uma extremidade do espectro teríamos de registrar vários fenômenos extáticos. Por exemplo, a recordação dos inícios dos convertidos coríntios — “nele enriquecidos com todas as palavras e todo conhecimento... a tal ponto que nenhum carisma vos falta” (1Cor 1,5.7) — é indicação suficiente que a sua espiritualidade extática (cap.14) foi uma característica desde o começo.⁹⁴ Da mesma forma, quando Paulo lembra aos gálatas a iniciação destes (Gl 3,1-5) inclui a lem-

⁹²Gl 3,2 é notavelmente semelhante ao relato de At 19,2, a pergunta de Paulo a “certos discípulos” que ele encontrou em Éfeso: “Recebestes o Espírito Santo quando abraçastes a fé?” Dada a semelhança, o muito citado comentário de L. Newbigin sobre a última frase é pertinente também aqui: “O apóstolo fez uma pergunta aos convertidos de Apolo: ‘Recebestes o Espírito Santo quando abraçastes a fé?’ E recebeu uma resposta simples. Seus sucessores modernos estão mais inclinados a perguntar ou ‘Credes exatamente o que ensinamos?’ ou ‘As mãos que foram impostas sobre vós eram as nossas mãos?’ e – se a resposta for satisfatória – tranquilizar os convertidos que eles receberam o Espírito Santo, mesmo que não o saibam. Há um mundo de diferença entre estas duas atitudes” (*The Household of God* [Londres: SCM, 1953 = New York: Friendship, 1954] 95).

⁹³Estes são termos tradicionais. O equivalente de Paulo seria “a manifestação do Espírito” (1Cor 12,7).

⁹⁴Fee tira aqui a “conclusão pentecostal”, ao deduzir que o dom do Espírito em Corinto foi evidenciado pela glossolalia (*Empowering Presence* 92).

brança de que a “concessão do Espírito” veio acompanhada da “realização de milagres” (3,5). Paulo também lembra que o seu sucesso missionário foi marcado “pela força de sinais e prodígios, na força do Espírito do Deus” (Rm 15,19).⁹⁵

Avançando ao longo do espectro podemos encontrar várias memórias do dom do Espírito marcadas por fortes experiências emocionais. Rm 5,5 — “o amor de Deus derramado em nossos corações”, como se fosse de jarro. 1Cor 12,13c — “todos irrigados ou abeberados por um só Espírito”, como a vinda das chuvas da monção.⁹⁶ 1Ts 1,6 — o evangelho recebido “com a alegria do Espírito Santo”.⁹⁷ Também devemos recordar que Paulo considera o grito de identificação “Abba! Pai!” falado com certa intensidade (*krazein*, “gritar, clamar”).⁹⁸ Nenhum murmúrio filial silencioso e íntimo é assim.⁹⁹ À jubilosa experiência da libertação voltaremos adiante (§16.5a).

Estreitamente relacionadas havia experiências de convicção profunda, 1Ts 1,5: “nosso evangelho vos foi pregado... em poder e no Espírito Santo e com toda a convicção”.¹⁰⁰ 1Cor 2,4 — “minha pregação foi... com demonstração de Espírito e poder”.¹⁰¹

Um pouco adiante no espectro poderíamos falar de iluminação intelectual. Esta se encontra claramente implícita no midrax de 2Cor 3,12-16, já discutido (§16.3). Paulo vê a conversão (ao Espírito) como desvelamento, evocando a experiência da retirada de um véu, de abertura dos olhos. Qualquer professor universitário, e espero que também todos os estudantes universitários, conhecem muito bem essa experiência. É bem característico da concepção paulina do Espírito

⁹⁵A narrativa mais vívida de At 19,6 descreve manifestações de fala inspirada (glossolalia e profecia); cf. 2,4; 8,18-19 (o dom do Espírito claramente manifesto e que impressionou Simão o mago); 10,44-46. Ver mais abaixo §20.5.

⁹⁶Ver acima n. 27.

⁹⁷Ver também Fee, *Empowering Presence* 46-47.

⁹⁸Rm 8,15-16; Gl 4,6. *Krazein* (“gritar”) dificilmente pode deixar de ser entendido como um grito intenso ou alto (Dunn, *Jesus and the Spirit* 240; também *Romans* 453; ver também Horn, *Angeld* 411). Mais típico da exegese tradicional é Montague — “um grito litúrgico ou aclamação” (*Holy Spirit* 197).

⁹⁹A interpretação tradicional do *testimonium*, não em último lugar o “testemunho secreto do Espírito” de Calvino (*Institutes* 1.7.4), não está exegeticamente bem fundamentada neste ponto.

¹⁰⁰*Plerophoria* (“convicção plena/certeza”); cf. suas outras ocorrências no NT — Cl 2,2; Hb 6,11; 10,22.

¹⁰¹*Apodeixis* (“prova, demonstração”), só aqui no NT, é mais ou menos um termo técnico em retórica e denota uma conclusão necessária tirada de premissas aceitas (Weiss, *1 Korinther* 50-51; L. Hartman, “Some Remarks on 1 Cor 2.1-5”, *SEÅ* 39 [1974] 109-20).

relacioná-la com experiências de revelação e conhecimento.¹⁰² Particularmente notável é 1Cor 2,12: — “recebemos... o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus”. E vale observar que a razão por que Paulo preferia a profecia à glossolalia nas reuniões do culto estava em que a profecia era frutífera tanto para a mente quanto para o espírito (1Cor 14,14-15).

Finalmente, em algum ponto do espectro (se é que falar de único espectro ainda tem sentido) teríamos que falar do impacto moral do Espírito. Aqui indubitavelmente a passagem mais importante é 1Cor 6,9-11:

⁹Então não sabeis que os injustos não herdarão o Reino de Deus? Não vos iludais! Nem os impudicos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os depravados, ¹⁰nem os efeminados, nem os sodomitas, nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os injuriosos herdarão o Reino de Deus. ¹¹Eis o que vós fostes, ao menos alguns. Mas vós vos lavastes, mas vos santificastes, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito de nosso Deus.

Independentemente do modo como se há de considerar a série de práticas morais inaceitáveis listadas por Paulo,¹⁰³ o que importa aqui é o fato de Paulo apontar um modo de vida anterior, agora completamente invertido e transformado pelo Espírito recebido na conversão. Como gerações mais recentes viram a prova do poder transformador do Espírito nas tavernas vazias e nas famílias reunificadas, assim Paulo podia apontar para vidas moralmente transformadas, muitas vezes, ao que parece, de maneira dramática (“eis o que fostes, ao menos alguns de vós”). Presumivelmente, também foi este tipo de coisas que Paulo teve em mente quando falou de “fazer morrer as obras do corpo pelo Espírito” (Rm 8,13), isto é, a transformação do *ethos* social e do modo de vida que foi consequência de “vestir-se do Senhor Jesus Cristo” (Rm 13,13-14). Presumivelmente isso também estava estreitamente ligado com a transformação pessoal da qual o Espírito é a *arras* (penhor) e cujo fim é a conclusão do processo da salvação na ressurreição (2Cor 4,16-5,5).

Esta aceitação da experiência religiosa e, mais do que isso, confiança nela como sinal da ação de Deus numa vida, tem um lado

¹⁰²Especialmente 1Cor 2,10-15; 12,8; Cl 1,9; Ef 1,17; 3,5.

¹⁰³Ver particularmente acima §5 n. 102.

fraco.¹⁰⁴ Qualquer pessoa familiarizada com a história das seitas “entusiásticas” no cristianismo (como em outras religiões e ideologias) não poderá deixar de reconhecer sinais de perigo. A confiança na experiência religiosa facilmente pode tornar-se idealização de experiência particular.¹⁰⁵ A confiança na experiência pode facilmente tornar-se acrítica ou dar origem a uma liderança que ignora as lições da história tantas vezes repetidas. Tomar como base a experiência pode facilmente tornar-se meio de promover sectarismo esotérico e elitista, destruidor da comunidade e da fraternidade. Felizmente o próprio Paulo estava atento a esses perigos. E como veremos adiante, sua teologia prática incluía vários “testes” de tais fenômenos.¹⁰⁶

O mais importante destes é um que já descrevemos (§10.6). É a redefinição, ou definição mais estrita, do *Espírito como o Espírito de Cristo*. Esta é na verdade uma das contribuições mais importantes de Paulo para a teologia bíblica, ou para qualquer teologia que busca a estrutura nas Escrituras judaicas e cristãs. Pois ao falar do Espírito como o Espírito de Cristo, Paulo refletia teologicamente sobre o que até então fora uma concepção mal definida e vaga do Espírito; mal definida e vaga precisamente porque compreendia ou tinha por trás de si ampla faixa de experiências e fenômenos existenciais. Assim, a definição de Paulo deu à concepção do Espírito a precisão e clareza que lhe faltava.¹⁰⁷ O fato merece alguma ênfase. Paulo não falava do Espírito acriticamente em relação a todas as suas experiências ou às dos seus convertidos. Pelo contrário, “o Espírito de Cristo” tornou-se instrumento conceitual crítico que lhe permitia avaliar experiências e distinguir uma experiência de outra. Só deviam ser reconhecidas e aceitas aquelas experiências que manifestavam o Espírito de Cristo.¹⁰⁸

O que isso significava na prática indicam-no diversas passagens a que já nos referimos. 1Cor 12,3: experiência de inspiração a

¹⁰⁴Daqui, provavelmente, a reação extremada de Ridderbos: “O que é denotado [por “ser no Espírito”] não é um estado subjetivo de consciência, mas um modo ‘objetivo’ de ser” (Paul 221).

¹⁰⁵Isso está estritamente ligado com o perigo de reificar uma determinada metáfora – mencionado acima (§13.4).

¹⁰⁶Ver abaixo §21.6.

¹⁰⁷Isaacs assinala uma fase anterior neste processo em que os autores da LXX, ao decidirem traduzir o hebraico *ruah* pelo grego *pneuma*, “introduziram idéias teológicas judaicas nos conceitos pagãos de *pneuma*... e (assim) começou um processo... pelo qual *pneuma* tornou-se predominantemente *pneuma theou* [o espírito de Deus]” (Concept 143).

¹⁰⁸Lucas não mostra esta sensibilidade ou discriminação; ver meu *Unity* 180-84.

sor reconhecida como experiência do Espírito pela confissão inspirada “Jesus é Senhor”. Rm 8,15-16: uma experiência de participação na oração de filiação do próprio Jesus “Abba! Pai!”¹⁰⁹ 2Cor 3,18: a longa experiência de ser moldado de acordo com a imagem de Deus em Cristo.¹¹⁰ Aqui também podemos mencionar o “fruto do Espírito” (Gl 5,22-23) e a exaltação do amor como a marca suprema da espiritualidade (1Cor 13). Paulo não diz isso, mas a sugestão de que as duas passagens oferecem o “perfil da personalidade” de Cristo¹¹¹ é algo com que ele, provavelmente, teria concordado de boa mente.

Resumindo, Paulo não se afastou da idéia do Espírito como o Espírito experimentado. Isso era demasiadamente fundamental para a sua espiritualidade e a das suas igrejas. A realidade existencial de “receber o Espírito” era demasiadamente central para a sua concepção da transição crítica para o discipulado cristão.¹¹² Mas ele era suficientemente previdente (ou experiente) para deixar de cercar a dimensão experiencial com testes críticos e insistir em Cristo e no caráter lembrado de Cristo como norma fundamental, pela qual deviam ser avaliadas todas as pretensões de experiência do Espírito. Estes são pontos cujas ramificações se tornarão mais claras à medida que prosseguirmos.¹¹³

§16.5 As bênçãos do Espírito

Tal como acontece com os outros dois aspectos do início cristão, também no presente caso vale a pena indicar, pelo menos brevemente, os aspectos da vida cristã que Paulo atribui especificamente ao Espírito dado no início, e como início, dessa nova vida. Repetindo ainda uma vez, não se trata de alocar, por assim dizer, bênçãos específicas a aspectos específicos. Isso seria pedante, irrealista e altamente equivocado. Temos que lembrar novamente a integralidade do que Paulo tinha em mente e a natureza integrada do começo da salvação. Todavia, é válido notar as conseqüências específicas do Espírito assim dado e recebido. Isso não só destaca a importância desse aspecto do começo cristão, mas também nos lembra quão cen-

¹⁰⁹Ver acima §8.3(4).

¹¹⁰Notar como este motivo é aprofundado em §§18.5 e 7.

¹¹¹Ver meu *Galatians* 309-10.

¹¹²Fee conclui de maneira semelhante (*Empowering Presence* 854).

¹¹³Ver particularmente §§18.7, 21.6 e 23.4,8.

tral era o Espírito na concepção paulina da espiritualidade e do contexto cristão.

Como observação preliminar, lembramos alguns pontos já abordados: a experiência e manifestação básica do Espírito para Paulo e os que o precederam era a vida, o Espírito como o sopro que anima a vida. A marca distintiva do Espírito e as manifestações do Espírito eram o seu caráter de Jesus, isto é, o Espírito como o Espírito de Jesus Cristo. Mas, propriamente falando, estas são parte da definição paulina do Espírito em vez de serem numeradas entre as manifestações do Espírito.

Dado o seu caráter central na pneumatologia de Paulo, não surpreende que as indicações mais claras do que o Espírito realiza na vida humana sejam dadas em Rm 8.

a) *Liberdade*. Já mencionamos este aspecto (§14.9d). Mas não podemos deixar de mencioná-lo novamente aqui. A transição da grave realidade de Rm 7,7-25 descreve-se precisamente nestes termos. “A lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,2).¹¹⁴ Num contexto não dissimilar, falando do abuso da lei (*gramma*) e do entendimento errado da antiga aliança, Paulo acrescenta à sua descrição da conversão a esclarecedora nota: “onde se acha o Espírito do Senhor aí está a liberdade” (2Cor 3,17).¹¹⁵ Dificilmente poderia haver indicação mais clara de que o Espírito era experimentado como poder libertador. Como quer que Paulo, o fariseu, tenha experimentado a dedicação à Torá e à halaká tradicional, Paulo, o convertido, experimentou a nova fé como libertadora e atribuía sua poderosa sensação de libertação diretamente ao Espírito.¹¹⁶

De maneira semelhante em Gálatas. Para Paulo a experiência do Espírito era claramente a antítese libertadora da escravidão (da lei) que seus convertidos pareciam desejar.¹¹⁷ Era por isso que Paulo não conseguia acreditar no que estava acontecendo na Galácia (Gl

¹¹⁴Notar também o prenúncio de 8,2 no uso de *katargeomai* em 7,2,6 com o sentido menos comum de “libertado de, tirado da esfera de influência de”.

¹¹⁵Lembramos que “o Espírito do Senhor” aqui é o Espírito de Deus = “o Senhor” de Ex 34,34; ver acima §16.3.

¹¹⁶Não devemos esquecer que esta tem sido também a experiência de renovação para inúmeros cristãos: “a *libertas Ecclesiae* está se tornando a liberdade da Igreja na sua relação consigo mesma nas suas formas históricas e culturais” (Congar, *Believe* 2.130).

¹¹⁷A tentativa de Jones de argumentar contra a opinião dominante de que a liberdade da lei (judaica) estava no centro da concepção paulina de liberdade (*Freiheit*) é totalmente tendenciosa.

1,6; 3,3). Os “nascidos segundo o Espírito” eram livres (4,28-31). Eles não deviam entregar essa liberdade, nem à lei (5,1) nem a uma vida irresponsável (5,13). Só um modo de vida movido e capacitado pelo Espírito podia resistir ao impulso de satisfazer os desejos da carne (5,16-18.25) e assim manter essa liberdade. Em outras partes notamos apenas que Paulo também considerava o clímax da obra salvífica do Espírito na criação, mas por implicação também no corpo humano, igualmente como libertação (Rm 8,21-23).

b) *A conduta cristã* é para Paulo igualmente uma consequência do Espírito (Rm 8,4-6.13-14). Mas será mais apropriado discutir isso depois (§23.4). Aqui queremos apenas observar que Paulo não hesita em expressar o que poderíamos chamar o caráter carismático da vida cotidiana cristã. Ele concebe a conduta cristã não simplesmente como andar de acordo com o Espírito,¹¹⁸ mas ser conduzido pelo Espírito.¹¹⁹ Igualmente característica de Paulo é a precaução em relação ao perigo do abuso da liberdade.¹²⁰

c) *Filiação / adoção* parece ter sido outra consequência do recebimento do Espírito que Paulo valoriza particularmente. Em Rm 8,15 ele até descreve o Espírito como “o Espírito de adoção”. Na passagem semelhante de Gl 4,5-6 não é tão claro que o envio do Espírito aos seus corações é o ato eficaz da adoção. De qualquer maneira, a formulação variante de Gl 4,4-6 provavelmente é determinada pela decisão de Paulo de pôr em paralelo as duas fórmulas de envio:

4...Deus enviou seu Filho....

para que recebêssemos a adoção filial.

E porque (*hoti*) sois filhos,

Deus enviou o Espírito do seu Filho aos nossos corações....

À luz de Rm 8,15 é difícil imaginar que Paulo pensasse em filiação adotiva anterior ao envio do Espírito.¹²¹

¹¹⁸Rm 8,4; 2Cor 12,18; Gl 5,16; cf. 1Cor 3,1-3; 2Cor 10,2-4; Ef 2,2.

¹¹⁹Em Rm 8,14 e Gl 5,18 Paulo usa o mesmo verbo (*agomai*) que em 1Cor 12,2, que parece ser uma crítica do culto dionisíaco. Kâsemann chama a atenção para o caráter “entusiástico” do vocabulário de Paulo nesta seção de Romanos (*Romans* 226); mas ver também Bultmann, *Theology* 1.336; Pfister, *Leben* (§18 n. 1) 76-77; Deidun, *New Covenant Morality* (§23 n. 1) 79 (“deixar ser conduzidos”); meu *Romans* 450; Horn, *Angeld* 397; Fee, *Empowering Presence* 563.

¹²⁰Particularmente Gl 5,13; Rm 6,12-23.

¹²¹Sobre o ligeiro problema do *hoti* usado em sentido explicativo (“mostrar ou provar que”) ver meu *Baptism* 113-15; *Galatians* 219, e particularmente Fee, *Empowering Presence*

A metáfora da adoção é digna de nota. A adoção não era prática caracteristicamente judaica, e no NT a metáfora só ocorre na literatura paulina.¹²² Temos aqui um caso em que Paulo achou que a lei e o costume greco-romano ofereciam uma imagem mais diretamente aplicável.¹²³ Ao mesmo tempo é importante para a coerência do argumento de Paulo, particularmente em Gl 3-4, que o status de filiação em questão está inteiramente em categorias judaicas; a filiação em Cristo, que é ao mesmo tempo filiação de Abraão e filiação de Deus e que possibilita até aos gentios participarem de ambas.¹²⁴

Devemos notar vários pontos de relevância para os interesses presentes. Primeiro, de acordo com Paulo, é o Espírito que efetua o novo vínculo, sem dúvida porque é a filiação de Deus que é primariamente visada aqui. Como o Espírito é o abrangente poder criador da vida de Deus na criação e na sociedade, era natural atribuir esse novo status, essa nova relação existencial, ao Espírito. Segundo, conforme já foi observado, a filiação é uma filiação compartilhada com Cristo. Assim em Gl 4,6 o Espírito é chamado “o Espírito do seu [de Deus] Filho”.¹²⁵ E em Rm 8,17 filho adotivo de Deus significa também co-herdeiro com Cristo. Aqui a relação triádica de Pai, Filho e Espírito é particularmente interessante: o filho como modelo e pioneiro de filiação em relação a Deus como Pai, efetuada pelo Espírito. Terceiro, a natureza existencial da filiação, bem como o caráter modelado na filiação de Cristo e compartilhado com Cristo, é indicado em especial pela oração inspirada pelo Espírito “Abba! Pai!”¹²⁶

406-8. Notar também a característica variação paulina entre “nos” e “vos”; a implicação é que Paulo variava entre usar a experiência que sabia (ou supunha) compartilhar com seus leitores e uma preocupação de lembrar-lhes o que eles mesmos tinham experimentado pessoalmente.

¹²²Rm 8,15.23; 9,4; Gl 4,5; Ef 1,5.

¹²³Mas ver agora o estudo pormenorizado da evidência por Scott, *Adoption* 3-57, com importante qualificação da opinião usual de que a adoção era desconhecida no AT e não era praticada no judaísmo antigo (61-88).

¹²⁴Ver também Byrne, *Sons* – conclusão em 220. Scott, *Adoption*, apresenta uma teoria muito mais elaborada, isto é, que por detrás de Gl 4,1-2 está em vista, particularmente, a estada de Israel no Egito, vendo a redenção do Egito como um tipo de redenção escatológica (“Novo ou Segundo Êxodo”; 4,3-7), e que “a’ (artigo) *huiothesia* de Gl 4,5b muito provavelmente alude à esperança escatológica, na tradição judaica, que aplica a promessa da adoção divina em 2Sm 7,14 ao Messias (4QFlor 1.11), a Israel (*Jub.* 1.24) e tanto ao Messias como a Israel (*Test. Jud.* 24.3), no tempo em que Israel voltaria do exílio no Segundo Êxodo” (cap. 3, aqui 178).

¹²⁵Ver mais em §10.6 acima.

¹²⁶Ver mais em §§16.3-4 acima.

O fato de que Paulo faz tal referência semelhante em cartas a duas igrejas diferentes (das quais apenas uma conhecia pessoalmente) é indicação suficientemente clara de que o senso de filiação, não só experimentado, mas também expresso através da oração “Abba”, era comum na maioria das igrejas da diáspora. Também é importante notar que era aqui que Paulo tinha a fonte da certeza pessoal sua e a dos seus companheiros cristãos de que, de fato, eram filhos de Deus: no grito “Abba! Pai!” “o próprio Espírito dá testemunho junto com o nosso espírito de que somos filhos de Deus” (Rm 8,16). Se podemos falar de doutrina da certeza em Paulo, é daqui que se deve partir, ou seja, da experiência da filiação, e não simplesmente da instrução formal ou da conformidade com procedimentos eclesiais.

d) *Suspiro espiritual e esperança*. Particularmente expressiva é a tensão entre o começo que garanta o fim e o suspiro por este fim: Rm 8,23, “também nós que temos as primícias do Espírito, gememos interiormente, suspirando pela adoção, a redenção do nosso corpo”. Há sentimento semelhante em 2Cor 5,2: “Aqui de fato gememos pelo desejo ardente de revestir nossa habitação celeste”. E aqui também está presente a implicação de que esse é gemido no andamento do processo iniciado pelo Espírito como primeiro penhor (5,5). Estritamente ligado com isso é o que Paulo diz em Gl 5,5 sobre “aguardar no Espírito a esperança da justiça que vem da fé”. Este é ponto que exige desenvolvimento mais minucioso em contexto diferente (§18).

Relacionada com isso temos a experiência da esperança.¹²⁷ Em Rm 8,24-25 Paulo resume o suspiro como a experiência de esperança:

²⁴Pois nossa salvação é objeto de esperança; e ver o que se espera não é esperar. Acaso alguém espera o que vê? ²⁵E se esperamos o que não vemos, é na perseverança que o aguardamos.

Esta relação entre o Espírito e a esperança repete-se com frequência suficiente para podermos classificar a esperança como uma das bênçãos primárias do Espírito para Paulo.¹²⁸ Particularmente digna de nota é a ênfase em Rm 5,2-5 e 8,18-25 de que esta esperança era experimentada e mantida apesar do sofrimento e da aflição.

¹²⁷“Esperança é uma forma de experiência e de entendimento. É a forma na qual a fé é relacionada com a experiência do mundo que aparentemente ainda não está redimido” (Welker, *God* 245).

¹²⁸Rm 5,2-5; 8,23-25; 15,13; Gl 5,5; Fl 1,19-20; Ef 4,4 (um Espírito como o termo médio entre um corpo e uma esperança); cf. 1Cor 13,7.13; 2Cor 3,12; Ef 1,17-18.

Sem dúvida era a experiência de ser sustentado até nas circunstâncias mais adversas que permitia a Paulo continuar sua obra missionária. Atribuía essa experiência ao Espírito. Aqui, mais uma vez, devemos lembrar a diferença entre as concepções hebraica e grega, a última concebida como algo mais tentativo, a primeira como algo mais confiante e seguro.¹²⁹ Não admira, portanto, que em Rm 8 Paulo atribua esta esperança ao Espírito, depois de ter falado da certeza da filiação também dada pelo Espírito. A ausência de polêmica sobre este ponto não deve passar despercebida.¹³⁰

e) *Oração*. Finalmente, na sequência de Rm 8, o grande capítulo sobre o Espírito, devemos notar como Paulo continua atribuindo diretamente ao Espírito a oração eficaz (8,26-27):

²⁶Assim também o Espírito socorre nossa fraqueza. Pois não sabemos o que pedir como convém; mas o próprio Espírito intercede por nós com gemidos inarticulados. ²⁷E aquele que perscruta os corações sabe qual o desejo do Espírito, pois é segundo Deus que ele intercede pelos santos.

Este é um aspecto surpreendente da pneumatologia de Paulo: o Espírito experimentado não em poder, mas na fraqueza;¹³¹ o Espírito experimentado não em fala articulada, mas em “gemidos inarticulados”.¹³² Tal concepção nunca poderia ter sido derivada de concei-

¹²⁹Ver acima §14 n. 217. Isso provavelmente explica o uso excepcional do aoristo aqui (“fomos salvos”); somente nas cartas paulinas tardias encontramos uma linguagem comparável (Ef 2,5.8; 2Tm 1,9; Tt 3,5); ver também §14 n. 150 acima. Seu uso aqui, conforme explicado nas sentenças seguinte; reflete o caráter da esperança: esperança certa garante a salvação concluída. Os aoristos de 8,29-30 refletem a mesma confiança: o plano de Deus visto a partir do seu fim assegurado.

¹³⁰Ver também meu *Romans* 475-76.

¹³¹Esta passagem pode ser deliberadamente dirigida contra suposições de que a pessoa “espiritual” seria manifestada como tal por meio de obras de poder (Horn, *Angeld* 413). Também contraria a estranha afirmação de Beker segundo a qual “Paulo muitas vezes fala do Espírito de maneira inerentemente triunfal que impede sua relação integral com a fraqueza e o sofrimento do Cristo crucificado” (*Paul* 244). Ver mais em §18.7 abaixo.

¹³²A fala de “gemido” ecoa o gemer de 8,23. *Alaletos*, “inarticulado” ocorre só aqui no grego bíblico. Como o oposto de *laletos* (“dotado de fala” – Jô 38,14 LXX), presumivelmente indica privação da fala que distingue os seres humanos dos animais. A idéia é de gemidos não formulados em palavras. Que Paulo tinha em mente a glossolalia (cf. Lietzmann, *Römer* 86; Käsemann, *Perspectives* 130; Gnllka, *Theologie* 104; e particularmente Fee, *Empowering Presence* 580-85) é improvável, pois ele provavelmente concebia a glossolalia como uma (ou a) língua do céu (ver abaixo §20 n. 132). Ver também meu *Jesus and the Spirit* 241-42 e *Romans* 478-79; Fitzmyer, *Romans* 518-19. Congar comenta acertadamente: “...gemer, que é muito diferente de queixar-se ou lamentar-se” (*Believe* 2.107).

to teórico ou puramente doutrinal do Espírito ou da conversão.¹³³ Só pode ser explicada pelas profundezas da experiência pessoal. Mas, sem dúvida, integrada com a correspondente fé na intercessão celeste de Cristo (8,34).¹³⁴ Aqui também a correlação entre Espírito experimentado e Cristo crido foi presumivelmente importante para a maneira como os primeiros cristãos entendiam a sua experiência.

Aqui há questões que precisam ser retomadas mais adiante. Mas neste ponto convém notar apenas que Paulo não via sua experiência de fraqueza física como contradição ou negação da presença do Espírito. Pelo contrário, sua fraqueza era a condição prévia para a operação mais eficaz do Espírito. Aqui vemos claramente o caráter complementar da concepção paulina do Espírito e da fé. Fé no entender de Paulo é esta confiança total da fraqueza humana na graça divina, que permite o Espírito operar mais eficazmente na condição humana. Correspondentemente, a manifestação dessa operação eficaz não deve ser medida em termos de efeito retórico. Ela age exatamente na inarticularidade humana, através dela e como tal. O caráter existencial e o realismo sóbrio da espiritualidade de Paulo em nenhum lugar é tão claramente indicado como aqui.

f) *Conhecimento espiritual e carismas*. Não precisamos estender esta análise. Por razões de completeza convém apenas referir a caracterização paulina da pessoa espiritual (*pneumatikos*) em 1Cor 2,13-3,1 e a sua discussão dos dons espirituais (*pneumatika*) em 1Cor 12-14. Mas é mais apropriado tratar disso no cap. 7.¹³⁵

g) *Frutos do Espírito*. Da mesma forma não se pode deixar de analisar as marcas do Espírito sem mencionar os “frutos do Espírito” em Gl 5,22-23. Mas, é mais conveniente estudar esse aspecto no capítulo 8.¹³⁶

§16.6 Conclusão

Nestes três capítulos penetramos, à medida que isso é possível em análise exegética, no coração da concepção paulina do início da salvação. Estes três aspectos — justificação pela fé (§14), participa-

¹³³O Espírito como intercessor seria, então, na melhor das hipóteses, um desenvolvimento do motivo mais conhecido da intercessão angélica (p. ex., Jó 33,23-26; Tb 12,15; ver também J. Behm, *TDNT* 5.810-11).

¹³⁴Ver também Schlier, *Grundzüge* 181.

¹³⁵Ver abaixo §21.5 e §20 n. 127.

¹³⁶§§23.5-6. Ver também acima §16.4 e n. 111 e §21.6b abaixo.

ção em Cristo (§15), e o dom do Espírito Santo (§16) — é necessário repetir ainda uma vez — não devem ser concebidos como “modelos” ou “tipos” distintos e incompatíveis. São modos diferentes de conceitualizar e falar de uma convicção e comprometimento diverso mas reciprocamente coerente que levou pessoas muito diferentes sob a única bandeira de Cristo a adotar a mesma nova identidade de cristãos. Sua complementaridade expressa-se de diferentes maneiras.

1) Todos os três aspectos eram centrais e, no que diz respeito a Paulo, maneiras indispensáveis de entender a obra de Deus na recuperação da humanidade para si. Por inferência, qualquer análise que ignora ou subestima um ou outro dos três corre grave risco de distorcer a teologia de Paulo. Não surpreende, de maneira alguma, que a tripla ação tenha um aspecto triádico: justificado com Deus, unido a Cristo, dotado pelo Espírito. Neste ponto a teologia de Paulo é reflexão e expressão do seu conceito de Deus como um só e dos diferentes aspectos da ação de Deus. Quem não souber apreciar o caráter integrado da sua soteriologia neste ponto, também não será capaz de apreciar a sua compreensão de Deus.¹³⁷

2) As diferentes funções podem ser categorizadas de maneira grosseira. Se a justificação trata do status perante Deus e “em Cristo” fala mais sobre a perspectiva na qual os cristãos viam sua vida, o dom do Espírito dá à relação dual completa (com Deus por meio de Cristo) uma qualidade dinâmica, da qual a vida e obra do próprio Paulo é expressão clássica. Mas o *Ineinander* (“um no outro”) dos três nunca deve ser perdido de vista.

3) As ênfases distintas em cada aspecto não são contraditas pelo interesse relativamente menor dessas ênfases nos outros aspectos. A ênfase de Paulo na fé como única maneira com que os humanos podem responder à graça de Deus é particularmente enfocada na justificação, mas é o pressuposto de tudo o que ele diz a respeito da salvação. O “com Cristo” da mística de Cristo de Paulo ajuda a manter viva a tensão entre os eventos determinantes já passados e aqueles

¹³⁷ Mas será que a linguagem e a abordagem de Paulo encorajam a falar das três Pessoas da Divindade “como uno... mas segundo a ordem e as características do seu ser hipostático” (Congar, *Believe* 2.89)? Fee, *Empowering Presence* 827-45, é igualmente audacioso — “Paulo foi, verdadeiramente, trinitário em qualquer sentido significativo do termo” (840) — mas sem tentar qualquer esclarecimento do significado de “pessoa” e sem oferecer qualquer reflexão sobre o tradicional debate sobre a Trindade “econômica” ou “ontológica”. Respeitar a teologia de Paulo significa também respeitar o seu caráter condicionado pela época e relativamente incipiente.

ainda por vir. O seu tratamento do Espírito oferece lembrança constante de que o seu evangelho tratava de realidades existenciais e não apenas de teorias ou princípios.

4) As bênçãos diversamente ligadas com cada um dos três aspectos da salvação estão unidas num todo impressionantemente completo: paz com Deus e acesso a Deus, libertação de passado opressivo, identidade que recebeu novo sentido pela integração nas promessas a Israel, resposta aos poderes do pecado e da morte, sensação de filiação e esperança, apesar da continuação da fraqueza e do sofrimento, consciência de identidade compartilhada em Cristo com os outros, e maneira e capacitação de viver responsável e eficazmente.

§17 Batismo¹

§17.1 A visão tradicional

Em nossa análise da maneira como Paulo entendia a transição crítica, o começo da salvação, houve uma omissão notável. Observamos que Paulo regularmente lembra aos seus leitores o evento deci-

¹**Bibliografia:** G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Londres: Macmillan/Grand Rapids: Eerdmans, 1963); G. Braumann, *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus* (BWANT; Stuttgart: Kohlhammer, 1962); R. D. Chesnut, *From Death to Life: Conversion in Joseph and Asenath* (JSPS 16; Sheffield Academic, 1995); E. J. Christiansen, *The Covenant in Judaism and Paul: A Study of Ritual Boundaries as Identity Markers* (Leiden: Brill, 1995); Conzelmann, *Outline* 271-73; G. Dellling, *Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen "Taufen auf den Namen"* (Berlin: Evangelische, 1961); E. Dinkler, *Die Taufaussagen des Neuen Testaments*, in K. Vierung, org., *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe* (Gütersloh: Gütersloher, 1971) 60-153; J. D. G. Dunn, *Baptism* (§ 16 n. 1); "The Birth of a Metaphor - Baptized in Spirit", *ExpT* 89 (1977-78) 134-38, 173-75; Fee, *Empowering Presence* (§ 16 n. 1); A. George, et al., *Baptism in the New Testament* (Londres: Chapman, 1964); Gnllka, *Theologie* 115-20; Paulus 272-77; W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl* (Göttingen: Vandenhoeck, 1903); Hengel e Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* 291-300; Horn, *Angeld* (§ 16 n. 1); Keck, *Paul* 56-59; Kümmel, *Theology* 207-16; G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (Londres: SPCK, 1967); F. Lang, "Das Verständnis der Taufe bei Paulus", in Adna, et al., orgs., *Evangelium* 255-68; Larsson, *Christus als Vorbild* (§ 11 n. 1) 1. Teil; E. Lohse, "Taufe und Rechtfertigung bei Paulus", *Einheit* 228-44; L. De Lorenzi, org., *Battesimo e Giustizia in Rom. 6 e 8* (Roma: Abbazia S. Paolo, 1974); K. McDonnell e G. T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit: Evidence from the First Eight Centuries* (Collegeville: Liturgical, 1991); Penna, "Baptism and Participation in the Death of Christ in Rom. 6.1-11", *Paul* 1.124-41; M. Pesce, "Christ Did Not Send Me to Baptize, but to Evangelise" (1 Cor. 1.17a), in Lorenzi, org., *Paul de Tarse* 339-63; M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit* (Paris: Cerf, 1985); Ridderbos, *Paul*

sivo (tempo aoristo) a partir do qual eles contavam suas vidas como cristãos. Examinamos os três aspectos principais que constituem a visão integrada de Paulo, desse começo e suas conseqüências: justificação pela fé, participação em Cristo, e o dom do Espírito. Mas a palavra tradicional para este início foi “batismo”. E a maioria dos estudos nessa área supõem que Paulo teria pensado da mesma maneira.

Como em outros assuntos, não se trata de discutir quantas vezes Paulo falou explicitamente de “batismo”. O seu uso efetivo do substantivo e do verbo (“batismo”, “batizar”) é relativamente raro.² Mais determinante é a suposição de que qualquer referência à conversão e iniciação com certeza era referência ao evento do batismo: os próprios tempos aoristos eram alusão de Paulo ao batismo; as metáforas que usava — como lavar, ungir, selar, vestir vestes — eram todas imagens do batismo.³ Essas suposições foram operantes na maior parte do período moderno, e em tais pontos do texto a maioria dos comentadores simplesmente se refere aos aoristos batismais ou à teologia batismal, sem qualquer senso de necessidade de justificar a linguagem.⁴ Assim em relação aos três aspectos analisados acima: a justificação é o efeito do batismo;⁵ o meio de união com Cristo é o batismo;⁶ e o Espírito é mediado pelo batismo ou conferido no batismo.⁷

396-414; R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul* (Oxford: Blackwell/ New York: Herder and Herder, 1964); U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie* (Göttingen: Vandenhoeck, 1983); Stuhlmacher, *Theologie* 350-55; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1967); A. J. M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection: Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 44; Tübingen: Mohr, 1987); Whiteley, *Theology* 166-78.

²*Baptisma* (“batismo”) – Rm 6,4; Cl 2,12; Ef 4,5; *baptizo* (“batizar”) – Rm 6,3 (duas vezes); 1Cor 1,13-17 (6 vezes); 10,2; 12,13; 15,29 (duas vezes); Gl 3,27.

³Ver, p. ex., D. Mollat, “Baptismal Symbolism in St. Paul”, in George et al., *Baptism* 63-83, que em seqüência fala de “o banho batismal”, “circuncisão batismal”, “o selo batismal” e “a luz batismal”. Sobre detalhes destas metáforas ver acima §13.4.

⁴P. ex., em Gálatas, Schlier, *Galater*, considera óbvio que passagens como 3,2; 4,6 e 5,24, bem como, naturalmente, 3,27, são lembranças do batismo e usam linguagem batismal, ou fala “do sentido batismal” do verbo em 5,24.

⁵Esta é a tese principal de Schnelle, *Gerechtigkeit*, p. ex., 52,91. Braumann, *Taufverkündigung*, relaciona uma longa seqüência de motivos paulinos, inclusive a justificação, com o batismo.

⁶Wikenhauser, *Pauline Mysticism* (§15 n. 1) 109-32; “Esta união é produzida somente pelo batismo” (132); Schnelle, *Gerechtigkeit* (106-22; Streckner, *Theologie* 127. A ênfase já existe em Heitmüller, *Taufe* 11-12; e especialmente em Schweitzer, *Mysticism* (§15.1 acima).

⁷Em estudos recentes ver, p. ex., Schnelle, *Gerechtigkeit* 123-25; McDonnell e Montague, *Christian Initiation* 50-51; Horn, *Angeld* 400.

De fato, o principal esforço de pesquisa foi construir sobre essa base batismal, identificando liturgias batismais, fórmulas catequéticas, hinos batismais,— ou pelo menos fragmentos e ecos desses,⁸ supondo-se, mais uma vez, que o batismo deve ter sido um aspecto tão importante do evangelismo, da teologia e da vida da Igreja primitiva, que sua importância certamente se refletiu em muitos aspectos dessa teologia e dessa vida. Assim, por exemplo, os grandes hinos cristológicos de Filipenses e Colossenses foram denominados “batismais”.⁹ Segundo uma opinião bastante comum, Gl 3,26-28 foi tirado, no todo ou em parte, de uma liturgia batismal pré-paulina.¹⁰ E foi comum supor que o assunto de Rm 6,1-14 é “batismo”, embora a linguagem do batismo pareça funcionar só em relação à primeira parte (6,3-4) do tema anunciado em 6,2 (“mortos para o pecado”).¹¹ Em resumo, uma idéia típica é esta: “Toda a teologia de Paulo pode com razão ser descrita como uma exposição sobre o batismo (*Taufauslegung*).”¹²

Assim, não seria incorreto falar de predisposição de muitos comentadores para reconhecer tais alusões batismais, pré-interpretação em operação na leitura do texto.¹³ Esta pré-interpretação foi

⁸Em 1 Tessalonicenses, por exemplo, G. Friedrich sugere que 1,9-10 era “um hino batismal” (G. Friedrich, “Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen 1 Thess. 1,9f”, TZ 21 [1965] 502-16); W. Harnisch conclui que 5,4-10 contém “rudimentos de uma tradição batismal pré-paulina” (*Eschatologische Existenz* [§12 n. 1] 123-24); e U. Schnelle tenta mostrar que o “em Cristo” de 4,16 deve ser entendido como a comunhão substantiva com Cristo efetivamente iniciada no batismo (Schnelle, *Gerechtigkeit* 114). Na outra parte do espectro das cartas paulinas J.C. Kirby afirmou que “se forem retiradas as seções epistolares de Efésios, resta um documento completo em si mesmo que poderia ter sido usado num ato do culto”, que “pode ter tido uma estreita ligação com o batismo” (*Ephesians: Baptism and Pentecost* [Londres: SPCK/Montreal: McGill University, 1968] 150).

⁹Sobre Fl 2,6-11 ver Martin, *Carmen Christi* (§11 n. 1) 81-82; Käsemann chamou Cl 1,12-20 de “uma primitiva liturgia batismal cristã” (“A Primitive Christian Baptismal Liturgy”, *Essays* 149-68).

¹⁰Ver particularmente Betz, *Galatians* 181-85; D.R. MacDonald, *There is No Male and Female: The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* (Philadelphia: Fortress, 1987) 4-9.

¹¹Ver também meu *Baptism* 140; *Roman* 308; Braumann chama Rm 6 de “o capítulo do batismo” (*Taufverkündigung* 39). De maneira semelhante em relação a Cl 2,8-15 (ver meu *Colossians* 159 n. 24). No caso de Rm 6 o fato é reconhecido por Dinkler, *Taufaussagen* 71; Schnelle, *Gerechtigkeit* 204 n. 386, contesta mas não resolve a questão; ver Penna, “Baptism”, que nota a observação de Orígenes de que Paulo nesta passagem certamente queria examinar “não tanto a natureza do batismo como a natureza da morte de Cristo” (137). “A semelhança (*homoioma*) da sua [de Cristo] morte” (6,5a) dificilmente pode ser o batismo, pois o tempo perfeito do verbo indica um estado que continua (ainda imerso?!); ver também meu *Romans* 317 e abaixo §18.5 e n. 100.

¹²Lohse, “Taufe” 238.

¹³Isto não é uma crítica. Todos os comentadores chegam ao texto com suas pré-interpretações. Aqui apenas identifico a pré-interpretação que opera neste caso.

determinada por dois fatores. Um, naturalmente, é a longa tradição da teologia sacramental na tradição cristã. Em quase todas as tradições históricas cristãs por sacramento entende-se uma sutil inter-relação de espiritual e material. O sacramento não é meramente o ato ritual. O sacramento propriamente dito é o ato interior e o ato exterior. Denota a realidade espiritual simbolizada pelo ritual. E não só simbolizada — embora aqui as opiniões comecem a divergir — mas em certo sentido realizada no ato. É isso o que significa o “batismo”. É por isso que “batismo” é o termo individual mais óbvio para descrever o todo.¹⁴ E como o sacramento por definição abrange o todo, é natural referir a ele as metáforas do tornar-se cristão, e é natural referir as bênçãos acima discutidas (§§14-16) ao “batismo”. Julgo ser esta lógica não declarada que opera na busca de teologia batismal e fragmentos litúrgicos nas cartas paulinas. Considera-se que a pressuposição de séculos de teologia sacramental cristã já devia estar operante no caso de Paulo e seus primeiros ouvintes.

Um problema em relação a isso foi indicado no meu primeiro estudo sobre *Batismo*. É o fato de que “batismo” assim usado com referência ao tornar-se cristão funciona como uma espécie de palavra “sanfona”.¹⁵ Isto é, pode ser esticada de modo a abranger tudo o que está envolvido na transição crítica (justificação, união com Cristo, o dom do Espírito). Mas também pode ser espremida como uma sanfona até que tudo o que realmente se tem em vista seja o ato ritual em si mesmo, “batismo” no seu sentido original de “imersão”.¹⁶ Conseqüentemente, o problema é que a realidade espiritual expressa no ato ritual pode ser focalizada de maneira demasiadamente estreita no ato ritual em si. Numa teologia batismal estrita, a graça dada, o Espírito conferido, podem ser subordinados ao rito eclesial e até limitados a ele. A possibilidade de uma igreja de fato reivindicar o controle sobre a graça de Deus ou o Espírito de Deus (através das suas rubricas sacramentais) torna-se perigo sério.¹⁷ No mínimo de-

¹⁴Nestas sentenças tento representar o consenso da teologia sacramental/batismal cristã. Ver, p. ex., o breve sumário da tradição Reformada no meu *Baptism* 6.

¹⁵Dunn, *Baptism* 5. Nas várias referências ao meu *Baptism* abaixo não julguei necessário repetir as referências bibliográficas nele contidas.

¹⁶LSJ, *baptizo*, “mergulhar, imergir”; no passivo “ser afogado”, do afundamento de navios etc. Comparar Ridderbos, *Paul* 402.

¹⁷A história mostra que houve fatos em que se sucumbiu ao perigo tanto nas seitas entusiásticas como no clericalismo e escolasticismo das tradições mais estabelecidas.

veríamos ser cautelosos em relação a uso sanfona de “batismo”, envolvendo *petitio principii*, quando nos pomos a examinar a linguagem batismal do próprio Paulo.

Outro fator que determina a pré-interpretação dos estudiosos do NT sobre este ponto, em todo caso no século XX, é a contínua influência da pesquisa da história das religiões do começo do século. Um dos dados principais dessa pesquisa foi a conclusão que os mais antigos sacramentos cristãos não tinham apenas paralelos nos cultos dos mistérios daquela época, mas também foram influenciados pelos seus ritos equivalentes.¹⁸ Em particular, parecia óbvia a conclusão de que a iniciação nos cultos de deuses que morrem e ressuscitam oferecia a explicação para Paulo poder supor que seus leitores estavam familiarizados com o motivo no seu próprio caso: “Não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados?” (Rm 6,3). Depois a tese sofreu exame crítico.¹⁹ Mas normalmente os especialistas não quiseram voltar à idéia de um cristianismo primitivo inteiramente isolado e distinto da cultura e do *ethos* religioso da época. E a apreciação socioantropológica da função dos ritos de passagem e experiências de conversão e limiaridade reforçou os paralelos entre a iniciação cristã e a iniciação aos cultos.²⁰

Todavia, também aqui há problema.²¹ Por um lado, não conhecemos quase nada dos ritos dos cultos de mistérios. Na sua maior parte, como verdadeiras sociedades secretas, mantinham seus “mistérios” em segredo. Por outro, no caso mais citado (a iniciação de Lúcio),²² não há nenhuma indicação de ritual com água como parte da iniciação.²³ Além disso, os ritos típicos de iniciação aos mistérios parecem ter sido bem mais complexos, envolvendo “coisas recitadas”, “coisas mostradas” e “coisas realizadas”.²⁴ E a sugestão de uma iden-

¹⁸Ver, p. ex., os citados por Beasley-Murray, *Baptism* 127, n. 1, também Bornkamm, *Paul* 190; Kümmel, *Theology* 213.

¹⁹Particularmente H.A.A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (Londres/New York: Hodder and Stoughton, 1914); Wagner, *Pauline Baptism*.

²⁰Cf. Meeks, *First Urban Christians* 156-57.

²¹No que segue eu sintetizo brevemente meu *Romans* 308-11. Ver também especialmente Wedderburn, *Baptism*.

²²Apuleio, *Metamorfoses* 11. Ver, p. ex., Schnelle, *Gerechtigkeit* 77-78; outros em meu *Romans* 309.

²³Segundo Apuleio, *Metamorfoses* 11.23 “a costureira ablução” só tinha uma função preparatória (Wagner, *Pauline Baptism* 100-103) e ocorria nos banhos, não no templo. Ver também Meeks, *First Urban Christians* 152-53.

²⁴OCD, “Mysteries”.

tificação mística com o deus do culto parece ser lida subjetivamente nos textos em questão, pois a nosso ver está totalmente ausente qualquer referência implícita, e nem se pode falar de referência explícita.²⁵ Esta não é tentativa de separar mais uma vez o cristianismo paulino do seu ambiente. De fato uma semelhança quase inevitável entre experiências de conversão radical, como a de Lúcio e a de Paulo, e a linguagem de morte e vida é uma expressão natural de tais experiências.²⁶ Mas dado este fato, é questionável se um precisa ser entendido como resultado da influência do outro. Analogia não é genealogia. Resta a questão se a concepção paulina, se não for totalmente diferente, é pelo menos distinta em tal meio cultural.²⁷

Mas tudo isso serviu apenas para esclarecer os fatores que influenciaram a exegese da linguagem do batismo em Paulo. E o que dizer da linguagem em si?

§17.2 *Questões exegéticas*

a) A interpretação tradicional da teologia do batismo de Paulo não é de forma alguma simplesmente caso de ler nos textos uma teologia sacramental posterior ou de influência indevida de paralelos da história das religiões. Ela possui forte base exegética própria.

Em primeiro lugar devemos dar o devido peso ao que deve ter sido a significação social do batismo desde o início. Normalmente a conversão não era realidade espiritual privada. Envolvia o batismo. Nas suas referências indiscutíveis ao rito do batismo,²⁸ Paulo considera óbvio que todos os seus leitores (incluindo os que lhe eram pessoalmente desconhecidos) haviam sido batizados. A implicação de 1Cor 1,13-15 é claramente que os coríntios haviam sido todos batizados “no nome de Cristo”. No NT, exceto os próprios discípulos de Jesus e um punhado de casos anômalos (como os efésios em At 19,1-7), não ouvimos falar de quaisquer crentes que não foram batizados em nome de Jesus. Mas o batismo envolvia um ato públi-

²⁵Discordando de Schnelle, *Gerechtigkeit* 310.

²⁶Cf. a informação do próprio Lúcio: “o rito de dedicação em si era realizado à maneira de uma morte voluntária e de uma vida obtida por graça” (Apuleio, *Metamorfoses* 11.12); tradução de J.G. Griffiths, *Apuleius of Madauros: The Isis Book (Metamorfoses, Book XI)* (Leiden: Brill, 1975) 52.

²⁷Cf. as conclusões de Chestnut com relação a *José e Aseneth* (*Death to Life* cap. 7). Voltaremos a esta questão, visto que se relaciona com a Ceia do Senhor, em §22.2 abaixo.

²⁸Rm 6,4 (*baptisma*); 1Cor 1,13-17.

co, provavelmente uma confissão pública (Rm 10,9). Além disso, constituía quase literalmente um “rito de passagem”. Os batizados por isso mesmo renunciavam aos modos antigos de vida e se dedicavam ao novo estilo de vida. Era precisamente por isso que Paulo se referia ao seu batismo comum em Rm 6,4 — “assim também nós devemos andar em novidade de vida”. As conseqüências sociais do batismo comum são um dos temas principais de 1 Coríntios, a começar do apelo de Paulo em favor do fim do facciosismo.²⁹ Não só isso, mas diferentes nacionalidades pelo batismo também prometiam fidelidade ao que ainda era visto como seita messiânica judaica. E a adoção de “costumes judaicos” era motivo freqüente de menosprezo entre os intelectuais de Roma.³⁰ Portanto, dificilmente surpreenderia se o batismo na maioria dos casos fosse evento de profundo significado, no qual Paulo e seus convertidos podiam voltar, e de fato voltavam, freqüentemente, ao refletir sobre o começo do seu discipulado cristão e seu caráter conseqüente.³¹

Segundo, Paulo liga claramente suas palavras sobre “batizados em Cristo” com suas considerações sobre o (rito do) batismo: Rm 6,3-4 —

³Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? ⁴Portanto, pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos... assim também nós vivamos vida nova.

Não estaremos forçando o sentido se dissermos que as duas frases são equivalentes: “batizados na sua morte” = “sepultados com ele mediante o batismo na morte”. Em outras palavras, o “em Cristo” da participação em Cristo foi realizado “pelo batismo”.³²

De maneira semelhante em 1Cor 10,2: “todos foram batizados em Moisés na nuvem e no mar”. Se a imagem de passar através do mar Vermelho (“sob a nuvem” e “através do mar”)³³ é equivalente à

²⁹Ver particularmente Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*.

³⁰Ver, p. ex., os dados coligidos em meu *Romans* xlv i e xlviii, e a breve série de vituperações de autores romanos em meu *Romans* l-li.

³¹Assim, p. ex., Stuhlmacher, *Theologie* 350.

³²Assim, presumivelmente, também Gl 3,27; cf. Dinkler, *Taufsaussagen* 86 — “Tornar-se filhos de Deus realiza-se subjetivamente na fé, objetivamente pelo batismo.”

³³A alusão à nuvem e ao mar pode ter sido sugerida por Sb 19,7 em particular. Que Paulo viu a nuvem como símbolo do Espírito é menos provável (discordando de McDonnell e Montague, *Christian Initiation* 45; eu estava mais aberto a essa possibilidade em *Baptism*

imersão batismal (na água), e se Moisés representar Cristo (“em Moisés” em analogia com “em Cristo”),³⁴ então, presumivelmente, Paulo tinha em mente a experiência de ser batizado (em água) em Cristo.

Esta interpretação de 1Cor 10,2 também estaria estreitamente ligada com o tratamento que Paulo dá à Ceia do Senhor mais adiante na mesma exposição, particularmente a idéia de participar do corpo de Cristo compartilhando do “único pão” (10,16-17) e a implicação de que não discernir a participação no pão e no cálice pode resultar em consequências físicas, até mesmo morte (11,28-30). Mas deixaremos a discussão mais minuciosa da Ceia do Senhor para o §22.

Afora este ponto, há lugar para outras discussões. Em particular, a expressão “batizados em Cristo” é versão abreviada de “batizados no nome de Cristo”? Metáforas como “lavados”, “selados” e “despir/vestir” refletem aspectos da cerimônia batismal já no tempo de Paulo? À luz das conclusões já obtidas uma resposta positiva às duas perguntas tem maior grau de plausibilidade.

b) Por outro lado, a questão pode ser exagerada e permanece o perigo de enfoque demasiadamente estreito no batismo.

Em primeiro lugar, não devemos supor que no tempo da missão de Paulo o batismo já era cerimônia bem desenvolvida e necessariamente pública. As informações fornecidas pelo próprio NT sugerem, antes, que pelo menos no primeiro meio século, a cerimônia de iniciação era simples e espontânea. Certamente o testemunho dos Atos aponta firmemente nessa direção: três mil receberam a palavra e foram batizados no mesmo dia (At 2,41); tanto o eunuco etíope como Lídia ouvem o evangelho, respondem imediatamente e são batizados na hora;³⁵ da mesma forma o carcereiro filipense creu e foi batizado; evidentemente seu batismo ocorreu no meio da noite (16,31-33); a histó-

127 n. 34, com mais bibliografia). A implicação de “sob” e “através de” é que Paulo via a nuvem em cima e a água nos dois lados como prefigurando o batismo por imersão. Ver também Fee, *1 Corinthians* 445-46.

³⁴1Cor 10,2 (“batizado em [para dentro de] Moisés”) é obviamente modelado sobre “batizados em (para dentro de) Cristo” (Rm 6,3-4; Gl 3,27; 1Cor 12,13). Seria exegeticamente falacioso derivar o sentido da frase mais comum em outras passagens de um significado permitido pela relação histórica entre Moisés e os israelitas (discordando de Delling, *Zueignung* 79-80; Wolff, *1 Korinther* 41 n. 231). Em 1Cor 10,1-4 Moisés, como a passagem do mar Vermelho e o alimento e a bebida no deserto, funciona como um tipo da realidade escatológica agora experimentada em Cristo e através de Cristo. Ver também meu *Baptism* 112,125-126.

³⁵At 8,36-38; 16,14-15. O texto ocidental acrescenta At 8,37 para incluir uma confissão do eunuco (“Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus”), um acréscimo que provavelmente reflete uma impressão antiga de que a narrativa de Lucas era demasiadamente abrupta.

ria se repete em Corinto, incluindo um dos casos mencionados pelo próprio Paulo.³⁶ Conforme observa Johannes Munck, “Nos Atos, como no resto do Novo Testamento, parece não ter havido hesitação para batizar. De maneira notavelmente despreocupada em comparação com a moderna cerimônia formal, batiza-se e continua-se a vida.”³⁷ Isso combina com a ausência de qualquer referência clara a catecumenato antes de aproximadamente 200 d.C.³⁸ Que desde o início havia instrução para os novos convertidos é dado que dificilmente pode ser posto em dúvida.³⁹ Mas o que não se pode supor é que tal instrução era considerada como *preparação* necessária para o batismo. Isso, por sua vez, propõe a pergunta se o batismo era visto como evento tão culminante e dramático na transição crítica para ingressar na nova seita.

Coerente com isso é a repetida nota de cautela de Paulo na carta que tem mais a dizer sobre batismo. Evidentemente Paulo estava com receio de que os coríntios fizessem uma avaliação falsa ou excessivamente elevada do seu batismo. Parece que alguns deles propendiam demasiadamente a interpretar seu próprio batismo à luz de práticas semelhantes ou equivalentes de outros cultos. Em 1Cor 1,12-13 somos informados que o batismo por alguém (ou por seu associado) era motivo de lealdade a tal pessoa. A lógica é clara: “Eu sou de Paulo”, porque fui batizado por Paulo; “Eu sou de Apolo”, porque fui batizado por Apolo. Em outras palavras, pensava-se que o batismo constituía uma espécie de vínculo místico entre o batizado e o batizante. Em 10,1-12 a implicação é que o batismo (e Ceia do Senhor) era considerado como uma espécie de inoculação espiritual e garantia contra uma posterior rejeição por Deus. E em 15,29 o misterioso batismo “pelos mortos” presumivelmente indica o rito batismal realizado em uma pessoa e considerado eficaz para outra já morta.⁴⁰

Em cada caso Paulo, deliberadamente, desenfatura o batismo.⁴¹ O próprio Paulo resistiu a qualquer possível analogia entre o batismo cristão e ritos cúlticos equivalentes nos mistérios. O batismo não oferecia tal ligação, mas só com o nome de Jesus. O batismo não

³⁶At 8,18; 1Cor 1,14.

³⁷Munck, *Paul* 18 n. 1.

³⁸Ver ainda meu *Unity* 143-47.

³⁹Claramente implicado em Gl 6,6 e nas referências de Paulo a tradições passadas e recebidas por novas igrejas criadas (ver acima §§7.3 e 8.3 e abaixo §§21.3[2] e 25.5).

⁴⁰Esta dedução quanto às opiniões dos coríntios sobre o batismo (1,12-13; 10,1-12; 15,29) segue o consenso geral dos comentaristas de 1 Coríntios.

⁴¹Desenfatura, não desvaloriza.

fornecia tal garantia. Paulo até expressa gratidão por ter batizado tão poucos. Lembrava-se de ter batizado apenas Crispo e Caio, e quase esqueceu de mencionar a casa de Estéfanos (1,14-16); portanto, não uma série de eventos particularmente significativos ou memoráveis, no que concerne a Paulo. Quanto a ele, a sua missão era pregar o evangelho, não batizar (1,17); um interessante comentário sobre o papel e a relativa importância que Paulo atribui ao batismo no complexo da conversão e iniciação.⁴²

Segundo, ao lado de Rm 6,3-4 temos de colocar 1Cor 12,13. Em contraste com as outras menções de *baptizo* que acabamos de assinalar, esta é a única referência positiva não qualificada a “ser batizado” em 1 Coríntios.

Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres e todos fomos abeberados por um só Espírito.

Em qualquer análise da história da tradição que está por trás das palavras ser “batizado no Espírito”⁴³ há um traço óbvio a ser seguido, embora tenha sido, surpreendentemente, negligenciado pela maioria dos comentadores.⁴⁴ É o traço que começa na tradição da mais notável declaração de João Batista: “Eu vos batizo com água, mas ele (o que virá) vos batizará com o Espírito Santo (e fogo).” A predição é lembrada nos quatro evangelhos,⁴⁵ o único aspecto da pre-

⁴²Ver também meu *Baptism* 118-20. A construção *ouk...alla* (“não...mas”) em Paulo regularmente expressa uma antítese acentuada (Rm 1,21; 2,13.28-29; 3,27; 4,4.10.13.20 etc.). Deve-se notar que é ao batismo que Paulo dá uma prioridade menor que à pregação, não apenas ao batismo mal-entendido ou a questão de *quem* batiza (como Lohse, “Taufe” 240) – um esclarecimento que Paulo poderia ter feito se tivesse pensado que o batismo era eficaz para a salvação como as interpretações usuais de Rm 6,3-4 etc. supõem. Cf. C.K. Barrett, *Church, Ministry and Sacraments in the New Testament* (Exeter: Paternoster/Grand Rapids: Eerdmans, 1985): “Não posso entender 1Cor 1,14-17 como implicando qualquer coisa menos que uma relativa depreciação do batismo” (66); Hengel e Schwemer falam da “relativa ambivalência de Paulo em relação ao batismo” (*Paul between Damascus and Antioch* 299-300); cf. e contrastar Pesce, “Christ”.

⁴³*En* com *baptizomai* (“batizado”) é muito naturalmente considerado como “batizado em” e não “batizado por”. Este é o uso constante no NT, com *hypo* (“por”) indicando o batizante. NRSV melhorou a RSV neste ponto.

⁴⁴Assim, p. ex., Schnackenburg, *Baptism* 26-29; Ridderbos, *Paul* 398 (“batismo é simplesmente qualificado como o batismo do Espírito”); G. Haufe, “Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum”, *TLZ* 101 (1976) 561-66; McDonnell e Montague, *Christian Initiation* 42-43. Beasley-Murray, *Baptism* 167-71 pelo menos levanta a questão.

⁴⁵Mc 1,8; Mt 3,11/Lc 3,16; Jo 1,33. Em vista da forma antitética das palavras do Batista (“eu na água, ele no Espírito”) e o fato de que os evangelistas não apresentam a unção

gação do Batista para o qual isso é verdade. Podemos, portanto, deduzir que foi um dito particularmente valorizado nas comunidades que transmitiram a tradição.⁴⁶ A frase reemerge novamente em Atos, quando se apela à predição com referência aos dois eventos mais decisivos no relato dos primórdios cristãos em Atos, Pentecostes (1,5) e o precedente decisivo da conversão do gentio Cornélio (11,16).⁴⁷ A interpretação mais óbvia de 1Cor 12,13 é que Paulo conhecia essa tradição e aqui deliberadamente alude a ela.

O que particularmente chama a atenção em relação a este dito, à medida que concerne à nossa presente discussão, é que a imagem de “batizados no Espírito” é cunhada como metáfora a partir do rito do batismo, mas ao mesmo tempo posta em certa distinção do rito do batismo ou até em antítese com ele. A forma constante do dito do Evangelho contrasta o batismo de João *em água* com o batismo daquele que virá *no Espírito*. Na adaptação metafórica, o Espírito toma o lugar da água como aquilo “em” que o indivíduo é imerso. E os dois relatos de Atos aos quais a metáfora retrabalhada é aplicada são ambos notáveis pelas suas descrições da efusão do Espírito totalmente separada e distinta do batismo.⁴⁸ À luz dessa história da tradição do motivo (“batizado no Espírito”) é no mínimo provável que Paulo, no uso dele, também aludiu simplesmente à experiência dos coríntios de receber o Espírito.⁴⁹ Negligenciado com demasiada frequência é o fato de que a ênfase claramente recai no “um só Espírito” (repetido duas vezes), e não no verbo: foi por terem sido batizados em *um só Espírito* que eles foram constituídos *um só corpo* (1Cor 12,13).⁵⁰

de Jesus pelo Espírito como parte do seu batismo (particularmente Lc 3,21-22; At 10,37-38; Jo 1,32-34), parece necessário perguntar novamente (ver meu *Baptism* 32-37) se há alguma razão exegética para a subsequente fala comum sobre o batismo de Jesus “com água e o Espírito” (p. ex., Stuhlmacher, *Romans* 98).

⁴⁶Não se deve esquecer que foi o ministério característico de João que por primeiro deu e estabeleceu o significado de *baptizo* num sentido novo como “batizar” – donde *Ioannes ho baptizon*, “João o batizante/aquele que batiza” (Mc 1,4; 6,14.24).

⁴⁷O fato de a predição ser lembrada em Atos como um dito de Jesus só sublinha a sua importância para Lucas.

⁴⁸At 2,1-4; 10,44-48.

⁴⁹Ver também meu *Baptism* 129-30; Fee, *Empowering Presence* 179-82, 860-63. Presumivelmente não é necessário dizer novamente que o termo “batizar” em si mesmo significa simplesmente “batizar, imergir” (cf. n. 16 acima) e não “batizar em água”. Josefo, p. ex., pode falar de pessoas inundando (*ebaptisen*) uma cidade (*Guerra* 4.137).

⁵⁰Isso também tem relação com o paralelo Gl 3,27-28, pois também ali a implicação é que não é tanto o batismo que é “o princípio soteriológico da igualdade” (Stuhlmacher, *Theologie* 353) e sim o Espírito experimentado em comum (3,2-5.14).

Podemos até ter de recorrer aqui a Rm 6,3 onde se fala de ser batizados na morte de Cristo. Já observamos as sugestões segundo as quais a imagem foi influenciada por paralelos de outros cultos. Mas também aqui se impõe uma história de tradição mais óbvia. Pois segundo a tradição sinótica, o próprio Jesus tomou e adaptou a metáfora, aplicando-a à sua própria morte — sua morte como um batismo com o qual ele mesmo seria batizado.⁵¹ Portanto, também aqui poderíamos bem encontrar o fundo das palavras de Paulo sobre ser batizado na morte de Cristo. Foi porque havia a lembrança de que Jesus usou a metáfora de ser batizado dessa maneira que Paulo sentiu-se livre para adaptá-la à sua própria teologia. Como Cristo falara da *sua morte* como um *batismo*, Paulo podia falar do começo da salvação como um *batismo na morte de Cristo*.⁵² Neste caso é relevante observar, ainda uma vez, que a metáfora de “batismo” (metáfora para morte) afastara-se muito, quanto à sua concepção, da realização efetiva do batismo em água.⁵³

Isso também sugere uma solução para a discussão se “batizado em (para dentro de) Cristo” é na verdade uma forma abreviada da forma mais plena “batizado no (para dentro de) nome de Cristo”. Pois, como vimos, esta última é metáfora da vida de negócios, batismo visto como transferência, assim poderíamos dizer, “para a conta de Cristo”.⁵⁴ Mas neste caso a metáfora está contida na expressão anexa — “ao nome de”. O verbo parece ser referência direta ao ato do batismo em si. Ao contrário, na expressão mais curta “batizado em (para dentro) Cristo”, é o termo “batizado” que parece carregar a força metafórica. E sua conseqüência é a participação mística em Cristo, longe de ser imediatamente pública. “Batizados em (para dentro de) Cristo” carrega todas as ressonâncias da cristologia adâmica (Rm 6,3 segue diretamente de 5,12-21). E “batizados na (para dentro de) sua morte” leva diretamente ao profundo motivo de participação nos sofrimentos de Cristo (§18.5). Em resumo, as duas expressões funcionam dentro de imagens diferentes e, como acontece com outras metáforas da salvação, a tentativa de misturá-las ou identificá-las *pode simplesmente* resultar na confusão da imagem transmitida por cada uma.⁵⁵

⁵¹Mc 10,38-39p. Para mais detalhes ver meu “Birth of a Metaphor”.

⁵²Cf. Wilckens, *Römer* 2.60-61; Barrett, *Paul* 129.

⁵³Ver também meu *Baptism* 139-41.

⁵⁴Ver §13.4 e n. 71.

⁵⁵Horrell, *Social Ethos* (§24 n. 1), cita a crítica de Meeks, *First Urban Christians*, por S.K. Stowers: “A maior parte da discussão do ritual por Meeks é brilhante. Só que ele

Terceiro, precisamos lembrar em especial a evidência de §§16.3-4 com relação ao dom e o recebimento do Espírito. Aquele levantamento deve ter deixado claras duas coisas: o recebimento do Espírito geralmente era a experiência vívida na lembrança do começo da vida cristã e Paulo refere-se repetidamente a ela e podia fazê-lo precisamente por ter sido momento tão importante na transição crítica. Isso está em marcante contraste com as relativamente poucas referências a “baptizar/batismo”, qualquer seja a interpretação. As gerações posteriores, para as quais a experiência central ou até mesmo a única lembrança do começo cristão foi o seu batismo, precisam ser cautelosas e não supor que sempre foi assim. O testemunho de Paulo diz exatamente o contrário. Foi o Espírito experimentado que teve o maior impacto sobre suas vidas e sua memória. Assim, presumivelmente, a razão por que Paulo não se refere muito ao batismo é que para ele, como para a maioria dos seus convertidos, o batismo *não* era o aspecto focal ou mais significativo da sua conversão e iniciação. O ponto focal e mais memorável da sua conversão e iniciação foi o dom do Espírito.⁵⁶

Esta constatação também indica a solução quanto à aplicação de pelo menos algumas das metáforas controversas. Em particular, o “selo do Espírito”,⁵⁷ apesar da sua aplicação posterior ao batismo,⁵⁸ deve quase certamente ser visto como referência ao efeito marcante do impacto do Espírito na vida individual. Receber o dom do Espírito era ser carimbado com o selo da nova propriedade, carimbo cujos efeitos tornaram visível a quem o indivíduo pertencia agora.⁵⁹ Também “ungir” está mais naturalmente ligado com o Espí-

conclui demais dela... As metáforas com excessiva facilidade tornam-se rituais” (“The Social Sciences and the Study of Early Christianity”, em W.S. Green, org., *Approaches to Ancient Judaism* 5; *Studies in Judaism and Its Greco-Romans Context* [Atlanta: Scholars, 1985] 149-81, aqui 174). Ver novamente meu *Baptism* 139-44, com bibliografia sobre ambos os lados.

⁵⁶Esta foi a constatação principal do meu *Baptism*, ainda que o alcance pleno do caráter experiencial do dom do Espírito só se tenha tornado claro para mim no outro estudo que resultou em *Jesus and the Spirit*. Contrastar com isso as palavras de abertura de Lang “Verständnis”, 255: o batismo “é o dado central do início que determina a totalidade da existência cristã, de sorte que toda a vida do cristão pode ser descrita como constante ‘volta ao batismo’ (*reditus ad baptismum*)”. Lang cita Wilckens, *Römer* 2.23 (que realmente falou da “experiência do batismo” como “o dado central do início”), e Stuhlmacher, *Romans* 99.

⁵⁷2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30.

⁵⁸Ver particularmente Lampe, *Seal*; Dinkler, *Taufsaussagen* 95-96; outros em Fee, *Empowering Presence* 294 n. 38; Horn, *Angeld* 391-93. Para Schnelle, 2Cor 1,21-22 deixa claro que “batismo e Espírito estão inseparavelmente juntos” (*Gerechtigkeit* 125).

⁵⁹Ver meu *Baptism* 133; Fee, *Empowering Presence* 294-96.

rito.⁶⁰ Na única ocorrência paulina da imagem (2Cor 1,22) pode, efetivamente, haver outro eco da afirmação de que Jesus fora ungido pelo Espírito.⁶¹ Eles foram ungidos no Ungido.⁶²

De maneira semelhante em relação à imagem de “vestir Cristo”. Não há nenhuma evidência de que a troca de roupa fazia parte das cerimônias batismais primitivas. Ao contrário, conforme já sugerimos, a metáfora de “vestir Cristo” ganha mais iluminação pela referência ao ator que assume totalmente o seu papel.⁶³ Também convém notar que se Paulo pode usá-la para a iniciação cristão em Gl 3,27, também a usa no apelo posterior para uma vida responsável (Rm 13,14). Em outras palavras, não há nada inerentemente batismal na imagem. Em Gl 3,22 está estreitamente ligada com “batizados em (para dentro de) Cristo”, mas talvez primariamente porque a metáfora da imersão em Cristo é igualmente próxima da imersão total do ator na personalidade representada no palco.

A imagem de lavar é mais naturalmente vista como alusão ao batismo.⁶⁴ Mas mesmo aqui temos que lembrar que Paulo espiritualizara em grande medida os aspectos de pureza e santificação ritual. Todos os crentes eram “santos”, em completa independência do culto de Jerusalém.⁶⁵ Seus corpos eram agora o único templo do qual deviam cuidar.⁶⁶ Todas as coisas eram “limpas” simplesmente porque eram feitas e dadas por Deus e independentemente da tradição judaica.⁶⁷

⁶⁰Indicativo da perda de força da metáfora em gerações posteriores é a conclusão de alguns que a referência deve ser a um rito de unção (ver os citados por McDonnell e Montague, *Christian Initiation* 48 n. 14); mas ver Dinkler, *Taufaussagen* 95.

⁶¹A referência a Is 61,1-2 é mais explícita em Lc 4,18, mas também está implícita em Lc 6,20/Mt 5,3 e Lc 7,22/Mt 11,5 (ver também acima §7.1). Lucas também alude à passagem em At 4,27 e 10,38, sendo esta última, ela mesma, uma formulação antiga.

⁶²2Cor 1,22 – ...*eis Christon kai chrisis hemas theos*.

⁶³Ver acima §8 n. 58. Notar também que a metáfora pode ser usada para indicar mudança interior e espiritual (p. ex., Is 61,10; Zc 3,3-5) ou, alternativamente, o Espírito “revestindo” indivíduos humanos (Jz 6,34; 1Cr 12,18; 2Cr 24,20; Lc 24,49; Hermas, *Similitudes* 9.24.2; ver Dunn, *Baptism* 110). Lietzmann, *Galater* 23, sugere que “vestir Cristo” é outra expressão para “receber o Espírito Santo”. Ver ainda Hengel e Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* 294-97.

⁶⁴1Cor 6,11; Ef 5,26; Tt 3,5. Referência direta ao batismo é uma suposição quase universal; cf. particularmente At 22,16. P. ex., Schnackenburg, *Baptism*, começa com o tema “batismo como um banho”, referindo-se a estes textos; Ridderbos, *Paul* 397 – “Que as expressões ‘lavar’ e ‘banho de água’ se referem ao batismo não pode sofrer dúvida”.

⁶⁵Ver acima §2 n. 90 e §13 n. 74.

⁶⁶1Cor 3,16-17; 6,19; 2Cor 6,16.

⁶⁷*Katharos/katharizo* – Rm 14,20; Ef 5,26; 1Tm 1,5; 3,9; 2Tm 1,3; 2,22; Tt 1,15; *koinos* – Rm 14,14; cf. 1Cor 10,26. Sobre esses pontos (n. 65-67) ver mais abaixo §20.3.

Assim, muito provavelmente, a loção de que se fala referia-se ao coração e à consciência, sem referência específica a, ou dependência do, ato de ser batizado em água.⁶⁸

Finalmente, devemos notar um ponto muitas vezes ignorado nessas discussões. De alguma maneira a função mais óbvia do batismo no evangelho de Paulo foi a de equivalente e substituto da circuncisão. Assim com frequência raciocina-se do seguinte modo: Paulo substituiu a exigência etnicamente limitada (ou legalista!) da circuncisão pelo batismo mais universalmente aplicável.⁶⁹ Entretanto, é precisamente isso o que *não* constatamos. Conforme já vimos, é a fé que Paulo opõe tão acentuadamente às obras da lei, das quais a circuncisão era uma obrigação primária (§14.5). E é o dom do Espírito, não o batismo, que oferece a resposta da nova aliança à circuncisão da antiga aliança.⁷⁰ A novidade escatológica do cristianismo, o movimento para um novo plano, como os primeiros cristãos o experimentavam, era consumado através da fé e pelo Espírito. Se Paulo efetivamente diz aos gálatas: “Não precisais ser circuncidados porque crestes, porque recebestes o Espírito, tornastes-vos parte de Cristo, fostes justificados”,⁷¹ nunca diz: “Não precisais ser circuncidados porque fostes batizados”. Naturalmente, é verdade, sociologicamente falando, que o batismo cristão de fato formou um vínculo de grupo tão eficaz quanto a circuncisão. Mas no que tange à teologia de Paulo, a única resposta a qualquer exigência de circuncisão que realmente importava era a realidade da graça através da fé, de Cristo através do Espírito na vida dos seus convertidos.

§17.3 *Uma ordo salutis?*

Como então manteremos unidos esses fios ou correntes do pensamento de Paulo que parecem puxar em direções diferentes? Será que Paulo percebeu que estavam em tensão entre si? Provavelmente não. A resposta aqui, como em outras questões teológicas que os comentadores posteriores se esforçam por resolver, é provavelmente

⁶⁸Ver também meu *Baptism* 121-22; de maneira semelhante Quesnel, *Baptisés* 165-66; Fee, *Empowering Presence* 130-31.

⁶⁹Cf. o típico tratamento de Cl 2,11-12. Pokorny, *Colossians* 124; “o autor explica que o batismo é a verdadeira circuncisão”; Wolter, *Kolossier* 130, fala de *Taufbeschneidung* (“circuncisão batismal”); também meu *Colossians* 157 n. 18.

⁷⁰Ver acima §§16.2-3.

⁷¹Cl 3,1-5.14; 4,6-7.29; 5,2-6.25; 6,13-15.

que Paulo não tinha consciência das ambigüidades que seus escritos criariam para gerações posteriores, ou pelo menos não se preocupava com elas. Neste caso, provavelmente, via o evento do começo da salvação como um todo complexo. Como em nossa análise dos três diferentes aspectos deste começo (justificação pela fé, participação em Cristo, dom do Espírito), há o perigo de subdividirmos em elementos distintos e descontínuos o que Paulo via simplesmente como o mesmo evento com diferentes ênfases em diferentes casos. Assim também aqui pode ser menos importante dar uma localização ou função precisa para o batismo na teologia de Paulo do que reconhecer que era parte do todo complexo e desempenhava papel importante nesse todo complexo.

Convém lembrar quais eram para Paulo os diferentes elementos do todo complexo da conversão e iniciação.⁷² Existe até a possibilidade de ordená-los em certa seqüência (*ordo salutis*, “ordem da salvação”). O próprio Paulo indica uma espécie de seqüência em Rm 10,14-17 e Gl 3,1-2.

¹⁴Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? ¹⁵E como podem pregar se não forem enviados...

¹⁷Pois a fé vem pela pregação e a pregação é pela palavra de Cristo.

¹Ó Gálatas insensatos, quem vos fascinou, a vós ante cujos olhos foi desenhada a imagem de Jesus Cristo crucificado. ²Só isto quero saber de vós: foi pelas obras da lei que recebestes o Espírito ou pela adesão à fé?

O primeiro elemento é a pregação do evangelho por quem foi devidamente enviado por Cristo. Isso não diz nada a respeito de obra anterior do Espírito no coração ou na consciência daqueles aos quais o evangelho é pregado. É verdade que Paulo geralmente concebia o evangelho como pregado de modo a causar abertura súbita de olhos anteriormente cegos.⁷³ Todavia, tudo o que Paulo tinha em mente era o real poder de iluminação, de convencimento do próprio evangelho.⁷⁴

⁷²Em meu *Baptism* criei a deselegante expressão “conversão-iniciação” precisamente para evitar uma distinção excessivamente clínica entre os dois elementos indicados (conversão, iniciação).

⁷³Notar especialmente a extensa defesa do seu ministério em 2Cor 2,14-4,6.

⁷⁴Ver também, p. ex., Rm 1,16; 1Cor 1,21; 2,4-5; 4,15; 15,1-2; 1Ts 1,5; 2,13; e mais acima (§7.1).

O segundo elemento é a fé, a resposta de fé do indivíduo ao evangelho assim pregado, a audição de fé da qual falam as duas passagens acima.⁷⁵ Isso envolvia claramente o duplo aspecto da fé: aceitação crente do que foi anunciado,⁷⁶ e a fé, a confiança como a de Abraão, o comprometimento e entrega total naquele que é proclamado como Senhor.⁷⁷

Terceiro, de acordo com Gl 3,2 era a este ouvir com fé que o Espírito era dado ou pelo qual era recebido.⁷⁸ Em vez de uma sequência do tipo 1-2-3 a coisa assemelha-se mais ao engajamento efetivo 1-2-1-2: o pregador enviado e proclamando, a resposta de fé e o Espírito dado para uma fé responsiva.

Talvez seja característico das nossas constatações na seção anterior (§17.2) que o lugar do batismo nesta *ordo salutis* básica não é inteiramente claro. Por um lado, evidentemente, funcionava como uma metáfora para um ou dois aspectos do terceiro elemento: “batizados em (para dentro de) Cristo” (§15) e “batizados no Espírito” (§16). Por outro lado, pode ser considerado como parte da resposta de fé.⁷⁹ Os batizando entregavam-se para pertencerem àquele nomeado sobre eles (1Cor 1,13). Ademais, Paulo não diz nada de explícito sobre a correlação entre fé e batismo, um aspecto interessante em alguém que via a resposta de fé como um elemento tão decisivo e único determinante para a aceitação por Deus e o recebimento do Espírito.

O que pode levar-nos mais perto de resposta definitiva fornecida pela teologia de Paulo são as preposições usadas nas duas referências ao batismo em Rm 6,4 e Cl 2,12. O que aconteceu no evento inicial aconteceu “através do batismo” (Rm 6,4) e “no batismo” (Cl 2,12). O batismo era em certo sentido o meio mediante o qual Deus levou o batizando à participação na morte e sepultamento de Cristo. Provavelmente, aqui há ecos (pelo menos para alguns) de comoventes lembranças do simbolismo experimentado de submergir abaixo da superfície da água no batismo de imersão.⁸⁰ Expresso de outra for-

⁷⁵Sobre “ouvir com fé” (Gl 3,2) ver acima §14 n. 107.

⁷⁶Ver especialmente Rm 10,9-10; 1Cor 15,2.

⁷⁷Assim novamente Rm 10,14; e tudo o que está implícito nas exposições de Gl 3 e Rm 4.

⁷⁸Ver novamente §16.3 acima.

⁷⁹Assim particularmente W. Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus* (Leipzig: Heinsius, 1932) 124. Kertelge, *Rechtfertigung* (§14 n. 1) 228-49, luta para encontrar um equilíbrio.

⁸⁰Daqui, podemos supor, a associação particular do batismo com o sepultamento mais do que com a morte (Rm 6,4; Cl 2,12).

ma, o batismo era o momento e o contexto em que tudo se unia, em que a imagem de “batizados em (para dentro de) Cristo” recebia sua ressonância mais profunda.

De qualquer maneira, uma teologia tirada de Paulo deve ser cautelosa em dois pontos. Primeiro, incluir *todos* os elementos e aspectos do evento crítico inicial da salvação. Caso contrário, podem ser gravemente diminuídas a integridade e a riqueza da concepção e da teologia de Paulo. Segundo, observar o peso e a ênfase relativa que Paulo punha nos diferentes elementos e aspectos em contextos diferentes. Isso não deve impedir que se deduza rica teologia sacramental do batismo das cartas de Paulo, particularmente de Rm 6,3-4 e Cl 2,11-12. Mas pelo menos evitaria que se atribuísem esquemas teológicos posteriores a Paulo, sem o devido cuidado e atenção ao que ele realmente disse.

§17.4 Batismo de crianças

Entre as dificuldades que a teologia de Paulo apresenta para a tradição posterior está o fato de que ela parece dar pouco ou nenhum espaço para o batismo de crianças. Em certa perspectiva isso era quase inevitável. Pois Paulo era missionário e fundador de igrejas. Na sua experiência, o batismo era ato evangelístico mais do que pastoral. Para ele o batismo era tipicamente a iniciação de novos adultos que abraçaram a fé em igrejas recentemente formadas.

A questão de batismos de famílias permanece ambígua. Pode ter havido crianças pequenas pelo menos em algumas famílias batizadas. Mas a menção de “família” ou casa em si não tinha esta implicação. Normalmente se entendia que uma família incluía todos os escravos ou residentes.⁸¹ E no único caso aplicável nas cartas paulinas — a família de Estéfanos (ICor 1,16) — Paulo explicitamente observa mais tarde que a família “se devotou ao serviço dos santos” (16,15).⁸²

Do ponto de vista de princípio teológico, o precedente óbvio seria que o batismo (nova aliança) havia tomado o lugar da circuncisão (antiga aliança). Mas isso supõe um paralelismo direto entre as duas

⁸¹Ver, p. ex., P. Weigandt, *EDNT* 2.502.

⁸²Ridderbos acha que a menção do batismo de família “aponta claramente para o batismo de crianças” (*Paul* 413); este não é mencionado porque era “evidente por si mesmo” (414).

alianças. E é exatamente neste ponto, conforme vimos, que Paulo parece pensar que a nova aliança funciona em plano diferente: a realização da significação espiritual da circuncisão no dom do Espírito (§§16.2-3), pertença ao povo aceito por Deus não mais garantida por nascimento, mas pela fé (§14.7). Além disso, é importante lembrar que a circuncisão não funcionava como meio para entrar no povo da aliança. A pessoa se tornava membro pelo nascimento. A circuncisão era, antes, o primeiro ato de observância da lei de novo membro.

Argumento mais indireto pode ser construído sobre 1Cor 7,14:

O marido não cristão é santificado pela esposa e a esposa não cristã é santificada pelo irmão.⁸³ Se não fosse assim os vossos filhos seriam impuros, quando na realidade são santos.

O argumento tem a finalidade de mostrar que a criança faz parte da família de fé (ainda que apenas um dos cônjuges tenha abraçado a fé), e assim a criança deve ser batizada com base na fé do cônjuge crente. Todavia a linha do argumento é confusa. Por um lado mantém a suposição não-paulina de que o batismo tomou o lugar da circuncisão.⁸⁴ Mas, por outro, há a outra suposição de que o batismo é de alguma maneira necessário para assegurar o status da criança na família que abraçou a fé.⁸⁵ Em contraste com isso, o texto em si parece implicar que o status da criança já é seguro em virtude de ser filho de crente.

Portanto, o corolário que segue diretamente de 1Cor 7,14 é que Paulo *não* considerava necessário o batismo para garantir tal status da criança. A criança já era santa. E no caso do batismo de uma família o corolário mais óbvio é que a fé da conversão e o batismo de adultos valia também para todas os filhos menores que faziam parte da família.⁸⁶ Isto é, tanto a fé *como* o batismo do progenitor crente

⁸³“O irmão” é presumivelmente o marido da mulher – “irmão” como membro da igreja.

⁸⁴Sobre a teologia mais elaborada em termos de continuidade da aliança da graça, ver P.C. Marcel, *The Biblical Doctrine of Infant Baptism* (Londres: James Clarke, 1953).

⁸⁵O fato de que o parceiro não-crente também é “santificado” dificilmente reforça a sugestão de que se trata do batismo.

⁸⁶Cf. Beasley-Murray, *Baptism* 192-99. Sobre o debate a respeito do início do batismo de crianças, ver J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (Londres: SCM, 1960); K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* (Londres: SCM, 1963); Beasley-Murray, *Baptism* 306-86; e novamente Jeremias, *The Origins of Infant Baptism* (Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1963).

incluía a criança. Quando eram batizadas famílias as crianças não eram batizadas.⁸⁷

Em nossa perspectiva posterior naturalmente perguntamos a respeito das crianças que depois de crescerem se afastaram da fé dos seus pais e depois podem ter sido convertidas pessoalmente. Presumivelmente seriam batizadas naquela ocasião. Mas esta era uma situação com a qual Paulo não se preocupou. Neste, como em outros aspectos da teologia sacramental de Paulo, passara muito pouco tempo para surgirem novas questões que estimulassem desenvolvimento ulterior da sua teologia.

⁸⁷Com estilo característico Schmithals, *Theologieggeschichte des Urchristentums* 198-205, avança demais neste ponto. A lógica do seu argumento parece ser que após o batismo do chefe de família da primeira geração não seriam mais necessários outros batismos para tal família nas gerações seguintes.

O PROCESSO DA SALVAÇÃO

§18 A tensão escatológica¹

§18.1 Entre os tempos

No começo do capítulo 5 (§13.1) observamos que havia dois tempos verbais da salvação para Paulo, o aoristo e o contínuo. Estes são significadores gramaticais das duas fases da salvação, o começo e a continuação. Depois de tratar minuciosamente a fase do evento (cap. 5), voltamo-nos agora para a fase do processo. Que Paulo pensava nesses termos indica-o com suficiente clareza em uma das suas primeiras e em uma das suas últimas cartas. Ele pergunta aos gálatas:

¹Bibliografia: O. Cullmann, *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History* (Londres: SCM/Philadelphia: Westminster, revisado 1962); *Salvation in History* (Londres: SCM/New York: Harper and Row, 1967); J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* cap. 10; "Rom. 7.14-25 in the Theology of Paul", *TZ* 31 (1975) 257-73; Fee, *Empowering Presence* (§16 n. 1); J. M. Gundry Volf, *Paul and Perseverance: Staying In and Falling Away* (WUNT 2.37; Tübingen: Mohr, 1990); N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (SJT Occasional Papers 6; Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957); M. J. Harris, *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament* (Londres: Marshall, Morgan and Scott, 1983); J. Holleman, *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15* (NovTSup 84; Leiden: Brill, 1996); Keck, *Paul* 78-81; L. De Lorenzi, ed., *The Law of the Spirit in Rom. 7 and 8* (Rome: St. Paul's Abbey, 1976); I. H. Marshall, *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away* (Londres: Epworth, 1969; Carlisle: Paternoster, ³1995); C. M. Pate, *The Glory of Adam and the Affliction of the Righteous: Pauline Suffering in Context* (Lewiston: Mellen, 1993); W. Pfister, *Das Leben im Geist nach Paulus. Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens* (Freiburg: Universitätsverlag, 1963); E. Schweizer, "Dying and Rising with Christ," *NTS* 14 (1967-68) 1-14; R. C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology* (Berlim: Töpelmann, 1967); P. Tachau, "Einst" und "Jetzt" im Neuen Testament (FRLANT 105; Göttingen: Vandenhoeck, 1972); G. Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Philadelphia: Fortress/Edinburgh: Clark, 1987) 177-265; S. H. Travis, *Christ and the Judgment of God: Divine Retribution in the New Testament* (Basingstoke: Marshall, 1986); Ziesler, *Pauline Christianity* 95-102.

“Sois tão insensatos que, tendo *começado* com o Espírito, agora *acabais* na carne?” (Gl 3,3). Em contraste com isso, aos filipenses ele expressa sua confiança “que aquele que *começou* em vós a boa obra há de *levá-la à perfeição* até o dia de Cristo Jesus” (Fl 1,6).² Naturalmente, as duas fases não podem ser mantidas estritamente separadas. Pelo contrário, o ponto de Paulo aos gálatas é precisamente que a natureza do início também deve determinar a continuação. Por isso, a maior parte do que encontramos no cap. 5 entra também no capítulo presente, particularmente o que diz respeito à justificação pela fé, à participação em Cristo e ao dom do Espírito.³ Contudo, há aspectos da fase do processo que exigem consideração especial e por isso merecem tratamento separado. A maior parte do resto deste estudo sobre a teologia de Paulo será efetivamente a tentativa de completar o que para Paulo está envolvido no processo de “ser salvo”.

Como primeiro passo, é importante que nos situemos na perspectiva certa. Conforme tivemos que recordar várias vezes, as particularidades das cartas individuais de Paulo ganham coerência quando as inserimos no contexto, isto é, tanto no contexto do diálogo do qual a carta fazia parte, como no contexto da teologia e da teologização em andamento de Paulo. Neste caso a estrutura do seu pensamento sobre o processo da salvação é particularmente importante. Porque sem ela, os vários elementos que examinaremos poderão parecer desconexos entre si e provavelmente perderíamos de vista a coerência do todo.⁴ No caso presente, como em outros, é a estrutura *escatológica* do seu pensamento que é importante.⁵

Como vimos anteriormente (§2.4), o pensamento hebraico tipicamente concebia o tempo como a sucessão de eras. A história era entendida como o movimento para frente ou em progressão, com começo (criação) e fim (julgamento), e não como ciclo que se repete.⁶ Era dividida em duas (ou mais?) eras, uma sucedendo à outra, de

²O contraste “começar/concluir” é o mesmo em cada texto – *enarchomai/epiteleo*. As duas palavras eram usadas em contextos cúlticos (início de um sacrifício, execução de um ato religioso; ver LSJ e BAGD), mas também eram usadas em sentido mais geral (começar; terminar; concluir; LSJ; G.Delling, *TDNT* 8,61).

³Falar de “vida batismal”, diz a mesma coisa.

⁴Isso se aplica particularmente à função de Rm 7,7-25, para não falar dos caps. 9-11, no decorrer da carta e sua exposição como um todo.

⁵Cf. novamente em particular Beker, *Paul* 143-52.

⁶Ainda que, se “tempo final” é em certo sentido um retorno ao “tempo primeiro” (restauração do paraíso), poderíamos falar de um único ciclo.

acordo com o plano predeterminado de Deus. Em outras palavras, a linha reta era dividida entre a era presente e a era vindoura.⁷ As falhas e sofrimentos da era presente seriam corrigidos pela vinda da nova era. Em alguns esquemas, não em todos, a transição realizarse-ia pela vinda do Messias ou coincidiria com ela. Daqui a abreviação característica da era vindoura como “a era messiânica”.⁸ Esta colocação é simplificação de dados mais diversificados e fragmentários, mas a perspectiva escatológica geral é bastante constante.⁹ Mas isso é suficiente para podermos dizer que Paulo compartilhava esse esquema escatológico. Ele considerava a era presente como algo inferior,¹⁰ e a vinda de Cristo como o clímax pré-planejado do plano de Deus na “plenitude do tempo” (Gl 4,4). O mistério do desígnio de Deus, anteriormente oculto às eras e às gerações, fora agora revelado em Cristo e como Cristo (Cl 1,26-27).

O problema era que a vinda de Cristo rompeu o esquema anterior e exigiu que fosse modificado.¹¹ Pois a vinda e a ressurreição de Cristo eram percebidas como o clímax escatológico — “a plenitude do tempo” (Gl 4,4), o começo da “ressurreição dos mortos” (Rm 1,4).¹² Todavia, o fim não veio: os mortos não foram ressuscitados; o juízo não ocorreu. Portanto o clímax escatológico estava incompleto; a conclusão do desígnio divino exigia outro ato culminante. Cristo, que já viera, deverá vir, de novo! Então, e só então, se desdobraria o restante dos eventos finais.¹³ Em outras palavras, a divisão única da linha do tempo, separando a era presente da era vindoura, foi por sua vez subdividida numa divisão de dois estágios. O Messias

⁷Tanto a era presente quanto a era vindoura podiam ser concebidas como uma sequência de eras, sem diminuir a idéia de uma única divisão crítica (ver novamente §2.4 acima).

⁸Schürer, *History* 2.488-554, imprudentemente coloca todo o tema da expectativa escatológica sob o título de “Messianismo”. Mas já observamos (§§.5) que uma esperança escatológica centrada particularmente na vinda de um messias era provavelmente a linha mais comum dessa esperança.

⁹Ver, p. ex., os artigos sobre “Escatologia” (AT e judaísmo antigo) de D.L. Petersen e G.W.E. Nickelsburg em *ABD* 2.575-79, 579-94.

¹⁰Em §2.4 acima cito Rm 12,2; 1Cor 2,6; Gl 1,4 e refiro-me também a Rm 8,18; 1Cor 1,20; 2,8; 3,18-19; 2Cor 4,4; Ef 2,2; 5,16.

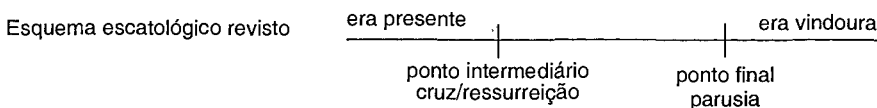
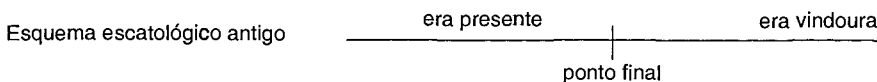
¹¹Por toda esta esquematização desejo expressar minha gratidão especialmente a Cullmann, *Christ and Time* (aqui particularmente cap. 5), que há trinta anos me deu a chave para a estrutura escatológica da soteriologia de Paulo. Todavia, evito usar o discutido termo “história da salvação”.

¹²Ver acima §10.1 e n. 23.

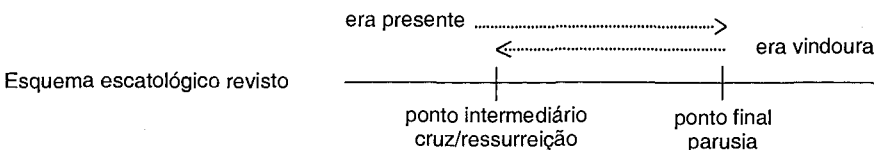
¹³Ver mais em §12 acima.

ponto final da história tornou-se também Cristo o ponto central da história.¹⁴

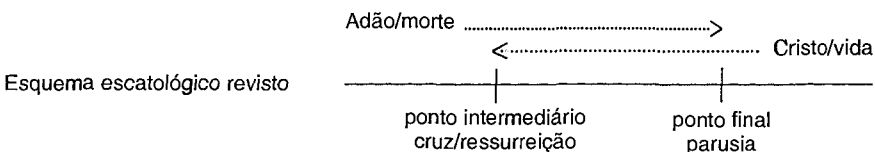
O esquema pode ser compreendido mais facilmente por meio de um diagrama (naturalmente muito simplificado):



As conseqüências desta observação básica para a nossa compreensão da soteriologia de Paulo são profundas. O ponto-chave é que no intervalo aberto entre as duas vindas de Cristo, as eras se sobrepõem. O início da era vindoura retrocede para dentro da era presente, para começar com a ressurreição de Cristo. Mas a era presente ainda não terminou e continuará até a parusia:

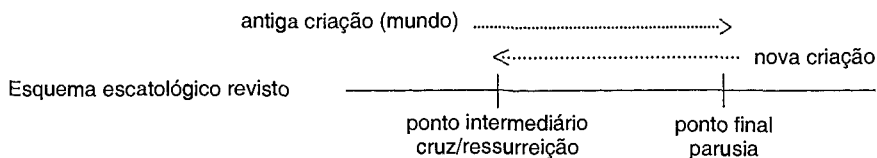


Isso significa que para Paulo os que creram em Cristo e receberam o Espírito vivem sua vida como vida de Cristo entre o ponto intermediário e a parusia. Isto é, vivem na sobreposição das eras, “entre os tempos”. Se refizermos o esquema em termos de Adão-Cristo, o ponto é equivalente:



¹⁴Cf. Beker: “Com o evento Cristo, a história tornou-se uma elipse com dois focos: o evento Cristo e a parusia, ou o dia da vitória final de Deus” (*Paul* 160).

Os que crêem estão “em Adão” e continuarão a “estar em Adão”; eles ainda não morreram. Mas também estão “em Cristo” e começaram a experimentar a vida, embora ainda tenham que participar da experiência plena da ressurreição de Cristo, — na ressurreição do corpo. Ou, na perspectiva cósmica, à qual Paulo volta em várias ocasiões,¹⁵ poderíamos refazer o esquema da seguinte forma:



Fundamental para a concepção paulina do processo da salvação é, portanto, sua convicção de que o crente ainda não chegou ao fim, ainda não é perfeito, está sempre *in via*, a caminho. É isso o que determina a experiência do “ser salvo” como um processo de “tensão escatológica”¹⁶, a tensão entre uma obra “iniciada”, mas ainda não “completa”, entre o cumprimento e a consumação, entre um decisivo “já” e um “ainda não” a ser concluído. A razão disso e de suas consequências se esclarecerá à medida que avançarmos.

Todavia, não devemos prosseguir sem antes sublinhar a importância dessas observações em dois pontos. Um é que a característica da teologia de Paulo neste ponto *não* é a escatologia, mas a *tensão* que sua escatologia revista cria. A esperança escatológica era aspecto comum da herança religiosa de Paulo. Mas uma escatologia dividida desta maneira entre um decisivo “já” e um “ainda não” era ponto de partida novo.¹⁷ Em segundo lugar, segue-se que o peso da

¹⁵*Ktisis* (“criação”) – Rm 8,19-23; 2Cor 5,17; Gl 6,15; Cl 1,15,18; *kosmos* (“mundo”) – particularmente 1 Coríntios (1,20-21.27-28; 2,12; 3,19; 7,31). Mas Paulo também fala do “mundo” sendo reconciliado (Rm 11,15; 2Cor 5,19; Cl 1,20).

¹⁶Devo também esta expressão a Cullmann; ver particularmente seu *Salvation* 202: “É característica de toda a história da salvação do Novo Testamento que entre a ressurreição de Cristo e a sua volta há um intervalo cuja essência é determinada por essa tensão”; índice “tensão”.

¹⁷Cullmann, *Christ and Time* 145, 154-55; *Salvation* 172: “O elemento novo no Novo Testamento não é escatologia, mas o que eu chamo de tensão entre o decisivo ‘já cumprido’ e o ‘ainda não concluído’, entre presente e futuro”. Apesar de Beker, *Paul* 159, Qumrā não deslocou o peso para o “já” no mesmo grau. Até mesmo a proclamação já-ainda não do reino por Jesus (cf. Mt 6,10 e 12,28) não põe um peso tão decisivo no já; pelo menos nos

escatologia de Paulo não está no olhar para a frente, mas no olhar para trás, ou pelo menos está na tensão entre os dois. *O evangelho de Paulo era escatológico não porque o que ele esperava ainda haveria de acontecer, mas porque o que cria já havia acontecido.*¹⁸ O que já acontecera (Páscoa e Pentecostes) já tinha o caráter do fim e mostrava como seria o fim. O que também significa que o caráter do período intermediário como “escatológico” não dependia só da parusia, nem tampouco em qualquer medida verdadeira da iminência ou da demora da parusia.¹⁹ O que importava era o fato de que “as forças do mundo que há de vir” (Hb 6,5) já moldavam vidas e comunidades, como no devido tempo também moldariam o cosmo.

§18.2 *Já-ainda não*

A tensão escatológica implícita no esquema de salvação de Paulo perpassa toda a sua soteriologia. Sua presença é regularmente reconhecida. Mas sua extensão é raramente documentada²⁰ e suas ramificações dificilmente apreciadas. Nosso primeiro desafio será corrigir esse defeito. Por consenso de uso a maneira geralmente aceita de pôr a tensão é em termos do “já” e “ainda não” da teologia de Paulo.²¹ Como os termos indicam, “já-ainda não” é uma forma de resumir o reconhecimento de que algo decisivo *já* aconteceu no evento de abraçar a fé, mas que a obra de Deus na recuperação do indivíduo para si ainda *não* está completa. Podemos documentar sua importância maior na concepção paulina da salvação, observando como o ainda não qualifica o já em cada um dos aspectos do início cristão examinados acima (cap. 5).

O primeiro exemplo digno de nota da tensão já-ainda não na soteriologia de Paulo aparece nas suas metáforas da salvação. Pois no seu uso de muitas delas a tensão entre algo já realizado e algo

evangelhos a ênfase é no sentido do clímax da paixão. Naturalmente, havia um elemento já-ainda não na teologia judaica (p.ex, Zc 14,9).

¹⁸Cullmann, *Christ and Time* particularmente 88. O deslocamento da ênfase para a consumação futura por Beker (*Paul* 176-81) corre o risco de desequilibrar a balança demasiadamente para o outro lado; cf. a crítica de Branick, “Apocalyptic Paul?” (§12 n. 1).

¹⁹Ver mais em §12.5(3) abaixo.

²⁰A obra *Christ and Time* de Cullmann tem sido muito ignorada nos últimos trinta anos. *Einst* de Tachau é um estudo isolado. Contrastar, p. ex., Cerfaux, *Christian* (§14 n. 1).

²¹Como alternativa, Keck fala de uma “dialética entre participação e antecipação” (*Paul* 81).

ainda por acontecer é bem destacada. Por exemplo, “redenção” em um sentido é algo que Paulo e seus leitores já “têm”.²² Mas em outro sentido eles ainda esperam a redenção, “a redenção do corpo”.²³ Da mesma forma “liberdade” é algo de que já usufruíam,²⁴ mas ainda não experimentavam plenamente, pois também a criação espera “ser libertada da escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,21). Igualmente expressiva é a imagem de herança já confirmada e recebida em parte (particularmente Gl 4,1-7). Mas Paulo também fala, e mais freqüentemente, do reino de Deus como herança ainda a receber.²⁵ E em 2Cor 11,2 Paulo representa a conversão não tanto como um matrimônio e sim mais como um noivado. Alternativamente, tornar-se cristão era como o banho nupcial em preparação para a cerimônia do casamento propriamente dito, a ser celebrado na parusia (Ef 5,25-27). Finalmente, podemos lembrar que o termo clássico para a fase contínua do processo de salvação (“santificação”) também está dividido entre o já e o ainda não. Enquanto o substantivo (“santificação”) usa-se em relação ao presente “ainda não”,²⁶ o verbo denota o “já”.²⁷

Quando consideramos a metáfora principal da “justificação pela fé”, o quadro é o mesmo. Certamente Paulo enfatiza o aoristo já, a aceitação decisiva do pecador, mesmo como pecador, por Deus. A abertura triunfal de Rm 5 não deixa dúvida sobre isso: “Tendo sido, pois, justificados pela fé...” (Rm 5,1).²⁸ Mas segundo o que vimos acima sobre “a justiça de Deus”, é igualmente importante enfatizar que o que começou (pela graça de Deus) é uma relação contínua. Nessa relação é a justiça de Deus que sustenta o pecador nessa relação.²⁹ E o fim em vista é a defesa final do próprio Deus, também ato de justificação, de absolvição, no juízo final.³⁰ Isso está claramente implícito, embora seja muito negligenciado, no usual olhar para frente do ver-

²²Rm 3,24; Cl 1,14; Ef 1,7.

²³Rm 8,23; Ef 1,14; 4,30.

²⁴Rm 6,18.22; 8,2; Gl 2,4; 5,1.13.

²⁵1Cor 6,9-10; 15,50; Gl 5,21; Cl 3,24; Ef 1,14.18; 5,5.

²⁶Rm 6,19.22; 1Cor 1,30; 1Ts 4,3.4.7; 2Ts 2,13; 1Tm 2,15.

²⁷Rm 15,16; 1Cor 1,2; 6,11; Ef 5,26; 2Tm 2,21.

²⁸Também Rm 4,2; 5,9; 1Cor 6,11; Tt 3,7.

²⁹Ver mais em §14.2 acima.

³⁰Na primeira fase da discussão, Kertelge, “Rechtfertigung” (§14 n. 1) 143-58, foi surpreendentemente atípico na sua ênfase na orientação futura da justiça. Mas ver agora especialmente Winnings, *Sinners* (§14 n. 1) 227-33.

bo “justificar” (*dikaioo*), referindo-se a esse juízo final.³¹ Menos típico do uso efetivo de Paulo, porém mais típico da sua teologia, é o seu modo de falar da “esperança da justiça” (ou justiça esperada) como algo “ansiosamente aguardado” (Gl 5,5). Este reconhecimento da dimensão “ainda não” da justificação pela fé valoriza a frase *simul peccator et justus* de Lutero.

Coisa semelhante dá-se com a participação em Cristo. Observamos que o “em Cristo” usava-se normalmente para denotar a condição presente, incluindo a participação nos eventos da cruz, realizadores da salvação. Mas o motivo “com Cristo” (no seu alcance pleno) abrange tanto o passado como o futuro: “com Cristo” na morte e no sepultamento, e “com Cristo” no céu ou na parusia.³² Em outras palavras, o elemento da “mística de Cristo” na soteriologia de Paulo também abarca o já e o ainda não, e enfatizar um sem o outro seria distorcer gravemente a teologia de Paulo como um todo. A questão é que a divisão da única vinda do Messias em duas vindas de Cristo inevitavelmente tem que refletir-se na salvação dos que são de Cristo. A morte e ressurreição de Cristo não foi a conclusão da sua obra salvífica; ele deve vir novamente. Conseqüentemente, os que participam “em Cristo” e “com Cristo” estão, por assim dizer, presos entre as duas vindas.

O mesmo aspecto se reflete naquilo que se pode considerar a concepção paulina mais básica do processo da salvação como transformação (*metamorphosis*) pessoal,³³ isto é, especificamente como transformação para tornar-se como Cristo. Os tempos verbais estão novamente no presente, denotando processo que continua.³⁴ Está claro que o fim ainda não foi alcançado.³⁵ Eminente nesta linha de pensamento é a linguagem de “imagem” e “glória”.³⁶ Trata-se de processo de ser transformado de um grau de glória para outro na imagem de Cristo (2Cor 3,18),³⁷

³¹Rm 2,13; 3,20.30, mais implícito também nos tempos do presente contínuo em Rm 3,24.26.28; 4,5; 8,33; Gl 2,16; 3,8.11; 5,4 e aoristos em Rm 3,4; 8,30; Gl 2,16.17; 3,24.

³²Sobre detalhes ver acima §15.3.

³³Segal, *Paul*, valoriza muito este motivo (ver índice *metamorphosis*); segundo ele o termo é tirado do vocabulário místico (58-71).

³⁴*Metamorphizomai* – Rm 12,2; 2Cor 3,18; *symmorphizomai* – Fl 3,10.

³⁵*Symmorphos* – Rm 8,29; Fl 3,21. Notar também a visão que Paulo tem da sua própria caminhada (1Cor 9,26-27; Fl 3,12-14).

³⁶*Eikon* (“imagem”) – Rm 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18; 4,4; Cl 3,10. *Doxa* (“glória”) – Rm 5,2; 8,18.21; 9,23; 1Cor 2,7; 15,43; 2Cor 3,18; 4,17; Fl 3,21; Cl 1,27; 3,4; 1Ts 2,12.

³⁷“O Senhor” aqui (3,18), lembramos, é “o Senhor” do Ex 34,34 (3,16); ver acima §16.3. Mas “a imagem de Deus” é rapidamente definida como Cristo (4,4). Sobre a idéia de transformação através de visão ver Thrall, *2 Corinthians* 290-95.

um ser conformado à imagem do Filho de Deus (Rm 8,29), “ao seu corpo glorioso”.³⁸ Aparece claramente aqui a cristologia adâmica. Paulo vê Cristo como a imagem do Criador, isto é, a imagem que Deus planejou para a humanidade. A salvação é a conclusão da finalidade original da criação: renovar essa imagem, levar a humanidade a essa participação mais completa na glória divina, de que Adão se privou.³⁹ Diversas imagens relacionadas de Paulo podem ser vistas mais adequadamente como variações sobre esse tema. Paulo recomenda com insistência aos seus ouvintes que “se vistam do Senhor Jesus Cristo” (Rm 13,40)⁴⁰ ou a considerar que o “homem interior se renova dia-a-dia”, enquanto “o homem exterior se deteriora” (2Cor 4,16). E Cl 3,10 fala de despir o eu velho e vestir novo eu “que se renova para o conhecimento segundo a imagem daquele que o criou”. Gl 4,19 até vê o processo do trabalho pastoral como dar à luz Cristo nos gálatas: Cristo ainda não nasceu plenamente neles!⁴¹ Esta idéia põe em andamento uma poderosa seqüência de pensamento em Paulo à qual ainda deveremos voltar (§18.5).

A tensão escatológica não é menos evidente no caso do dom do Espírito. Fundamental para o evangelho de Paulo é a afirmação de que o dom do Espírito é o começo do processo da salvação. Efetivamente, podemos dizer que para Paulo o dom do Espírito é a chave para a tensão escatológica. Pois pela sua vinda o Espírito estabelece esta tensão.⁴² O Espírito é, por assim dizer, a ponte entre o presente e o futuro, entre o já e o ainda não. Isso se pode observar em outras três metáforas de Paulo.

Uma é a metáfora da “adoção”. Um aspecto importante, cuja presença nota-se, mas cuja significação, mais uma vez, recebeu pouca reflexão, é o fato de que Paulo usa a metáfora duas vezes a um intervalo de poucos versículos, primeiro para o já e depois para o ainda não. O já é o recebimento do “Espírito de adoção, pelo qual clamamos ‘Abba! Pai!’” (Rm 8,15). Mas o ainda não é outro ato divino da “adoção”, isto é,

³⁸1Cor 15,49; Fl 3,21.

³⁹Ver acima §4.5.

⁴⁰Esta exortação tem em Romanos um papel equivalente ao de 1Cor 13 e Gl 5,22-23 nas respectivas cartas. Daqui a sugestão de que o hino ao amor e “os frutos do Espírito” foram moldados, consciente ou inconscientemente, pela lembrança do caráter de Cristo (ver acima §16 n. 11).

⁴¹Ver acima §15.2 e n. 54.

⁴²De maneira semelhante Turner, *Holy Spirit* (§16 n. 1) 127-30.

“a redenção do corpo” (Rm 8,23). E também esta é a obra do Espírito (8,11.23). O fato de Paulo achar que podia usar a mesma metáfora desta maneira dentro da mesma seqüência de pensamento indica claramente que as duas fases do processo da salvação eram dois aspectos do mesmo todo, procedimento de adoção em dois estágios.

A segunda metáfora é a metáfora comercial da arras, “primeira prestação, garantia”. Para Paulo o Espírito é isto: a primeira prestação do todo da salvação.⁴³ Ligando o Espírito como arras com a idéia da herança, Ef 1,13-14 simplesmente torna explícito o que estava implícito nas referências anteriores à herança:⁴⁴ o Espírito é a primeira prestação do reino de Deus.⁴⁵

A terceira metáfora é a metáfora agrícola equivalente a *aparche*, “primícias”, isto é, os primeiros feixes da colheita, o começo da colheita (Rm 8,23).⁴⁶ Portanto, o dom do Espírito é a primeira fase da colheita que consiste na ressurreição do corpo. Aqui Paulo, sem dúvida, tinha em mente a descrição do corpo da ressurreição como *soma pneumatikon* (1Cor 15,44-46), isto é, corpo vivificado e determinado totalmente pelo Espírito e não mais apenas pela alma (*soma psychikon*), muito menos pela carne. O dom do Espírito é o começo desse processo. A tensão escatológica, podemos dizer, é criada precisamente porque o Espírito é a força do desígnio final de Deus já começando a recuperar a pessoa inteira para Deus.⁴⁷

Notemos de passagem o consenso mais ou menos universal entre os comentadores de que por “dom do Espírito” Paulo e os cristãos do século I certamente entendiam o próprio Espírito como dom. Paulo não concebia a arras e a *aparche* como apenas uma parte do Espírito. Tampouco, segundo ele, o processo da salvação ganhava ou recebia uma participação cada vez maior do Espírito. Não, o próprio Espírito era a arras e a *aparche*, e o “pagamento” completo ou “colheita” total era a totalidade da salvação que o Espírito assim dado realizaria no indivíduo e através dele.⁴⁸

⁴³2Cor 1,22; mais claramente em 5,5, vindo no fim da seqüência 4,16-5,5. Em grego moderno *he arrabona* é usado para “o anel de noivado”. Ver também §13 n. 70 acima.

⁴⁴Rm 8,17-23; 1Cor 6,9-11; 15,44-50; Gl 5,21-23.

⁴⁵Ver também meu “Spirit and Kingdom”, *ExpT* 82 (1970-71) 36-40.

⁴⁶Ver acima §13 n. 68.

⁴⁷Ver também Hamilton, *Holy Spirit* 26-40 (“The Spirit and the Eschatological Tension of Christian Life”); Hamilton foi discípulo de Cullmann.

⁴⁸Daqui, novamente, a incredulidade de Paulo em relação à atitude e ao comportamento dos gálatas (Gl 3,3).

Quando nos voltamos para o batismo e a imagem do batismo, emerge a mesma questão. Pois é bem visível em Rm 6,3-4 que Paulo parece evitar dizer o que a maioria depois dele considera óbvio. Isto é, ele compara o batismo ao sepultamento com Cristo (6,4). Mas evita avançar mais no simbolismo. Não diz “no qual ou através do qual também fostes ressuscitados com ele”. Esta imagem mais limitada seguiria, naturalmente, do sentido básico de *baptizo*, “mergulhar ou imergir em”. Provavelmente o verbo ainda não se tornara termo inteiramente técnico para o rito de descer e subir. Mas o versículo seguinte indica que há algo mais envolvido com essa reserva quanto à ressurreição que apenas o significado real do verbo. Pois 6,5 é uma expressão bem clara da tensão já-ainda não. “Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por ressurreição semelhante à sua.” O tempo futuro da segunda oração poderia ser futuro lógico. Mas considerando a referência futura ao viver com Cristo em 6,8,⁴⁹ quase certamente deve ser interpretado como um futuro temporal.⁵⁰ Assim, trata-se da confirmação de Paulo de que a participação na ressurreição de Cristo ainda é parte do ainda não. Os que crêem e foram batizados receberam participação na sua morte. Mas há um processo de salvação pelo qual é preciso passar antes de poderem participar também da sua ressurreição. Neste estágio o batismo representa o primeiro, o já, mas ainda não, o ainda não.⁵¹

Neste ponto devemos sublinhar outro aspecto da exposição de Paulo em Romanos que tem merecido muito pouca atenção. Refiro-me à maneira como ele parece deliberadamente estruturar sua ex-

⁴⁹Sem falar das referências futuras à ressurreição em 8,11 e 23.

⁵⁰Assim a maioria; entre os comentadores recentes ver, p. ex., Stuhlmacher, *Romans* 92; Barrett, *Romans*² 116; Moo, *Romans* 370-71; Holleman, *Resurrection* 169-71; discordando Fitzmyer, *Romans* 435-36.

⁵¹O *en ho kai* de Cl 2,12 pode ser tomado como “em quem também” (referindo-se a Cristo) ou “no qual também” (referindo-se ao batismo). No último caso, o batismo é considerado como uma imagem da ressurreição com Cristo e também como uma imagem do sepultamento com Cristo. As traduções inglesas tendem a seguir a última opção, mas é mais provável que *en ho kai* fizesse parte da sequência de “nele/em quem”, que é uma característica desta seção de Colossenses (2,6.7.9.10.11.12.15); sobre a variação de opiniões ver meu *Baptism* (§16 n. 1) 154 n. 7 e *Colossians* 160. Todavia, Cl 2,12 e 3,1 falam de ressurreição com Cristo como algo que já aconteceu. O contraste com Rm 6,4b não deve ser superestimado, pois Paulo certamente pensava que os crentes romanos participavam da vida ressuscitada de Cristo, pelo menos em algum grau (6,4.11). Contudo, 6,4.5 indica que a tensão sepultamento com/ressurreição com fazia parte da tensão já-ainda não da soteriologia de Paulo na época em que escreveu Romanos.

posição no resumo de 5,1-11 e novamente nos caps. 6-8 para mostrar a realidade e a seriedade do já e ainda não.⁵² Em 5,1-5 ele imediatamente qualifica ou, melhor, elabora o seu triunfal discurso sobre justificação e paz com Deus e acesso a ele referindo-se à ainda futura “esperança de [participar] da glória de Deus” (5,2). E isso o leva a outra reflexão sobre a natureza da sua esperança em face das aflições presentes sofridas pelos que abraçaram a fé, apesar delas e amadurecidas por elas (5,3-5). O texto não deixa nenhum espaço para a compreensão totalmente “realizada” do processo da salvação. De maneira semelhante, o clímax do parágrafo seguinte é o repetido “quanto mais” (5,9-10). Já justificados, “quanto mais... seremos por ele salvos da ira” (5,9). Já reconciliados, “quanto mais... seremos salvos por sua vida” (5,10). Está, pois, fora de qualquer dúvida que, se ainda não era assim, então essa “salvação” para Paulo era algo futuro, essencialmente um bem escatológico, algo ainda aguardado, e sua plenitude faz parte do ainda não.⁵³

Em Rm 6, com demasiada frequência a reflexão teológica se concentrou nos aoristos de 6,2-11 e muito pouco nos imperativos de 6,12-23, como se os imperativos tivessem menos peso teológico que os indicativos.⁵⁴ Mas presumivelmente na intenção de Paulo as duas partes do capítulo estavam ligadas, sendo cada qual um fator para entender a outra. Assim, a viva imagem de 6,2 com certeza visava a sublinhar fortemente o caráter decisivo do início, do já. Mas Paulo dificilmente pode ter pretendido dizer que “a antiga natureza” (6,6) fora totalmente destruída, que não havia nada no crente sobre o que o pecado pudesse exercer influência, que a era antiga passara totalmente. Como acabamos de ver, a orientação futura do seu discurso sobre participação na ressurreição de Cristo aponta em sentido contrário. E suas repetidas e enérgicas exortações para *não* se entregarem ao pecado (6,12-23) são indicação suficientemente clara de que o ainda não era muito real e que o processo de salvação ainda tinha um longo caminho a percorrer. A tensão no ensinamento de Paulo neste ponto é clara e certamente deliberada. Não deve ser resolvida superficialmente pela concentração nos aoristos de 6,2-6, ignorando

⁵²Ver meu *Romans* 302-3.

⁵³Ver também particularmente Rm 11,26; 13,11; Fl 1,19; 2,12; 1Ts 5,8-9; e novamente os tempos presentes de 1Cor 1,18; 15,2; 2Cor 2,15.

⁵⁴Principalmente Schweitzer, *Mysticism*, conforme citado acima em §15.1.

o resto ou pela atribuição a Paulo de idealismo que contraria o realismo de 6,12-23.

A mesma coisa deve ser dita com referência a Rm 7 e 8. Em ambos os casos Paulo repete o padrão: aoristos nítida e categoricamente usados para sublinhar o decisivo já (7,4-6; 8,1-9), seguidos de elaboração que insere o já dentro do processo total, incluindo o ainda não. Mas o potencial de contribuição desses capítulos para o presente estágio do nosso estudo é tão grande — e tão controvertido — que lhes teremos de dedicar seções separadas.

§18.3 O “eu” dividido

A função de Rm 7,7-25 é uma das questões mais discutidas no estudo do NT.⁵⁵ Vimos atrás que Paulo tinha em mente fazê-la servir como defesa da lei. A verdadeira culpa pela escravização humana ao pecado é à morte é do próprio pecado (§6.7). Mas o que tem isso a ver com a soteriologia de Paulo? Não muito, diz a maioria. De fato, a maior parte dos comentadores considera 7,7-25 como a exposição do estado que foi descrito em 7,4-6 como já deixado para trás por aquele que abraçou a fé, “homem sob a lei”.⁵⁶ A sugestão mais plausível foi a de considerar 7,7-25 como um desenvolvimento de 7,5 e 8,1-17 como desenvolvimento de 7,6.⁵⁷ Com relação a 7,7-25 esta exegese tem atrações óbvias.

⁵⁵Quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas que através da lei operavam em nossos membros produziram frutos de morte.

⁵⁶Agora, porém, estamos livres da lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim poderemos servir em novidade de Espírito e não na caducidade da letra.

⁵⁷Que diremos, então? Que a lei é pecado? De modo algum! Entretanto, eu não conheci o pecado senão através da lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a lei não tivesse dito: Não coçarás. ⁵⁸Mas o pecado, aproveitando da situação, através do pre-

⁵⁵Esta é a questão (a função de Rm 7,7-25) que devia ser central na discussão exegética. A identidade do “eu” é secundária. Muita discussão concentrando-se com demasiado detalhe na identidade do “eu” perde o foco da questão mais importante. No que segue utilizo meus estudos anteriores — “Rom 7.14-25”, *Jesus and the Spirit* 313-16, e *Romans* 376-99; estes contêm bibliografia mais antiga.

⁵⁶Esta foi a posição estabelecida pelo estudo balizador de Kümmel, *Römer* 7 (§3 n. 80), que foi mantida desde então, com variações, pela maioria dos especialistas. Para as resenhas mais recentes ver acima §4 n. 90.

⁵⁷Theissen, *Psychological Aspects* 182-83, 226, 256; Stuhlmacher, *Romans* 104, 115; Witherington, *Narrative* 23.

ceito gerou em mim toda espécie de *concupiscência*: pois, sem a lei, o pecado está morto. ⁹O outrora eu vivia sem lei; mas, sobrevivendo o preceito, o pecado reviveu ¹⁰e eu morri. Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte. ¹¹Pois o pecado aproveitou a ocasião, e, servindo-se do preceito, me seduziu e por meio dele me matou. ¹²De modo que a lei é santa, e santo, justo e bom é o preceito. ¹³Portanto, uma coisa boa se transformou em morte para mim? De modo algum. Mas foi o pecado que, para se revelar pecado, produziu em mim a morte através do que é bom. Para que o pecado, através do preceito, aparecesse em toda sua virulência.

¹⁴Sabemos que a lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado. ¹⁵Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. ¹⁶Ora, se faço o que não quero, reconheço que a lei é boa. ¹⁷Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim.

¹⁸Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. ¹⁹Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. ²⁰Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim.

²¹Verifico pois esta lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta. ²²Comprazo-me na lei de Deus segundo o homem interior; ²³mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros.

²⁴Infeliz de mim! Quem me libertará do corpo desta morte? ²⁵Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso. Assim, pois, sou eu mesmo que pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado.

Meus problemas com a interpretação consensual predominante começam com o espaço que Paulo dedica ao tema. Se a experiência indicada em 7,5 pertence tão completamente ao passado do convertido, por que Paulo interrompe sua exposição sobre os privilégios e as obrigações do convertido, lançando um olhar tão demorado para trás dos seus ombros? Se a lei era tão pouco relevante para os crentes, por que haveria ele de gastar tanto tempo defendendo-a?

Além disso, uma característica da segunda metade da passagem (7,14-25) é o “eu” dividido e a lei dividida. De fato Paulo começa com a declaração que reflete a complexidade da situação, afastando tanto a lei como o “eu” do verdadeiro culpado, o pecado (7,14-17). Mas a seguir divide a declaração numa descrição mais

cuidadosa, primeiro do “eu” dividido (7,18-20) e depois da lei dividida (7,21-23).⁵⁸ O “eu” está dividido: é o “eu” que quer fazer o bem e evitar fazer o mal; mas é o mesmo “eu” que não consegue fazer o bem e comete o mal (7,18-19). O culpado é o pecado: ele escraviza o “eu” carnal e assim impede o “eu” que quer de realizar aquilo que quer (7,20). Correlacionada com o “eu” dividido existe a lei dividida. O “eu” que quer, a pessoa interior, o “eu” como mente, aprova a lei como a lei de Deus (7,21-22). Mas a lei usada pelo pecado (conforme indicado nos vv. 7-13) viceja no “eu” carnal, as “partes constituintes” do “eu”.⁵⁹ E a poderosa combinação de pecado, lei, e carne assegura a falha do “eu” que quer (7,23).⁶⁰ Nada disso, é preciso dizê-lo, soa como a descrição de um estado ou experiência agora totalmente passada para o autor. A angústia existencial de 7,14-24 soa como uma experiência que Paulo conhecia muito bem.⁶¹

Não menos digna de nota é a conclusão da seção — 7,25b: “Assim, pois, sou eu mesmo que pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado”. Se esta é uma descrição de um estado inteiramente passado para os crentes, seu aparecimento neste ponto é simplesmente surpreendente e totalmente confuso.⁶² Pois vem *depois* do grito de triunfo (7,25a) pela solução da frustração expressa no clamor angustiado de 7,24:

24Infeliz de mim! Quem me libertará do corpo desta morte? 25Graças a Deus por Jesus Cristo Senhor nosso. Assim, pois, sou eu mesmo que pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado.

⁵⁸Este aspecto – o paralelo entre os vv. 18-20 (o “eu” dividido) e os vv. 21-23 (a lei dividida) – é muito pouco observado pelos comentadores como uma indicação da linha de pensamento de Paulo. Mas ver Theissen, *Psychological Aspects* 188-89; P.W. Meyer, “The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7”, in Fortna e Gaventa, *orgs.*, *The Conversation Continues* 62-84 (aqui 76-80); e acima §6 n. 154, e abaixo §23.4 e n. 102.

⁵⁹*Mele* denota os membros e órgãos do corpo, equivalentes ao “corpo mortal” (6,12) e o “eu” (6,13) nas suas diversas partes e funções; ver meu *Romans* 337.

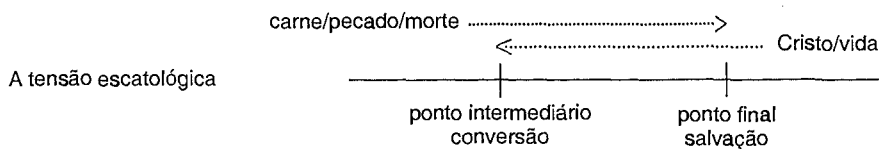
⁶⁰Sobre a “lei do pecado” como abreviação para a lei usada pelo pecado, ver acima §6.7.

⁶¹Cf. Dahl: “A forma ‘eu’ é sem dúvida usada como um recurso retórico, mas o uso desta dificilmente teria sentido se quem fala e os que ouvem não pudessem de alguma forma identificar-se com a experiência do ‘eu’ típico” (“The Missionary Theology in the Epistle to the Romans”, *Studies* 93).

⁶²O que presumivelmente explica por que muitos só conseguiram ver sentido nessas palavras considerando-as como uma glosa acrescentada posteriormente (ver os autores citados em meu *Romans* 398-99, onde é notada a surpreendente popularidade desse golpe de prestidigitação no mundo acadêmico alemão; cf. agora Stuhlmacher, *Romans* 114-16).

E o tempo presente de 7,25b indica *estado que continua*: “com minha razão continuo servindo à lei de Deus, e com a minha carne [continuo servindo] à lei do pecado”. É precisamente aquele que sabe que Jesus Cristo oferece a resposta que prossegue observando calmamente que o “eu” continua dividido entre a razão e a carne. Como conclusão de 7,7-25, o v. 25b dificilmente pode ser lido mais naturalmente de outro modo que não indicando estado que continua, ou seja, estado de contínua divisão do “eu” que diz “Graças a Deus por Jesus Cristo Senhor nosso!”

A solução exegética mais óbvia é ver aqui mais uma expressão da tensão escatológica. A tensão de Rm 7,7-25 é a tensão do já-ainda não. Esta ocorre porque o crente vive na sobreposição das eras e pertence a ambas *ao mesmo tempo*. Deve ser por isso que a questão surge aqui, no meio da exposição paulina do processo da salvação. O fato é que o crente ainda não foi tirado do reino da carne; o crente ainda é carnal. Mas o mesmo crente, com a razão e no interior da pessoa, também deseja fazer a vontade de Deus. Há uma guerra, e o “eu” enquanto carnal ainda está escravizado sob o poder sedutor do pecado (7,14), ainda é mantido prisioneiro pela cadeia da lei abusivamente usada pelo pecado (7,23). O “eu” ainda não foi libertado deste corpo de morte (7,24), isto é, ainda tem que experimentar a ressurreição do corpo, a conclusão do triunfo da vida sobre a morte, a participação plena na ressurreição de Cristo. Podemos facilmente ilustrar a questão com o esquema escatológico já esboçado.



Se isso estiver correto, ajuda a esclarecer o que está em questão na interpretação desta passagem na seqüência de Rm 6-8. Na verdade, a maior parte das diferentes interpretações de Rm 7,7-25 encontra-se em terreno comum. O terreno comum é o reconhecimento de que a passagem descreve a humanidade sob o poder do pecado. É por isso que a passagem aparece a tantos como a descrição da humanidade independentemente da fé ou antes da fé. A linguagem dos vv. 14 e 23 (que acabam de ser citados) é muito desoladora, sem qualquer indicação do já; com toda naturalidade muitos deduzem que ela

certamente descreve um estado pré-cristão ou não-cristão. Se assim não fosse, como combinar o óbvio tempo passado de 7,5 com o retrato de quem está escravizado e aprisionado pelo pecado?⁶³

Onde a diferença entre a linha de interpretação proposta acima e o consenso mais amplo começa a emergir é no corolário a seguir geralmente tirado dos aoristos e dos tempos passados dos versículos iniciais dos caps. 6 e 7: que “em Cristo” o crente foi totalmente libertado do poder do pecado e da morte. Portanto, a verdadeira questão é se Paulo via a transição da era presente para a era vindoura, de Adão para Cristo, como abrupta, totalmente descontínua e sem qualquer sobreposição.⁶⁴ Em outras palavras, a verdadeira questão em debate é a seriedade do “ainda não” — se Paulo de fato concebeu o “eu” do crente como ainda dividido entre o “eu” adâmico catastroficamente fraco e o frustrado “eu” que quer⁶⁵ — se Paulo via o crente como ainda parte da era presente, como ainda carnal, como alguém no qual a morte ainda tem que dizer a sua palavra final. Não se trata de defender uma descontinuidade diferente: que 7,7-25 (ou 7,14-25) descreve só a experiência cristã. Trata-se, antes, de perguntar se no esquema já-ainda não de Paulo o “eu” dividido continua dividido no e através do processo de salvação e se a divisão do “eu” de fato não pode ser inteiramente curada (“salva”) antes da ressurreição do corpo.⁶⁶

A melhor solução, continuo a acreditar, é responder afirmativamente a esta pergunta. Os comentadores estão mais perto da mente de Paulo e da sua concepção do processo da salvação quando reconhecem que Paulo, tendo enfatizado o caráter decisivo do “já” (7,4-6),

⁶³É novamente típico Stuhlmacher: “A profunda concepção que o Apóstolo tem do batismo proíbe-nos caracterizar o cristão em 7,14 como ainda ‘vendido ao pecado’” (*Romans* 115).

⁶⁴Convém notar o fato de que propor a questão desse modo confere peso total ao testemunho muitas vezes observado de frustração moral semelhante em outros escritores; a coleção principal encontra-se em H. Hommel, “Das 7. Kapitel des Römerbriefs im Licht antiker Überlieferung”, *ThViat* 8 (1961-62) 90-116, particularmente 106-13; também Theissen, *Psychological Aspects* 212-19; Stowers, *Rereading* 260-63.

⁶⁵A mesma coisa acontece com a “pessoa interior” (7,22): será que a expressão se refere só a um crente (p. ex., Cranfield, *Romans* 363)? Ou devemos negar que ela pode referir-se aos crentes (apesar do paralelo em 2Cor 4,16; Ef 3,16) (p. ex., Fitzmyer, *Romans* 476)? Mas será que Paulo nos empurra para esta alternativa bastante dura?

⁶⁶A abertura que Paulo deixa aqui (Rm 7,7-25 descreve a humanidade sob o pecado de maneira estreita — referindo-se só aos que não crêem?) é paralela à abertura que ele permite em Rm 2 (o gentio justo — referindo-se só aos gentios crentes?). Aqui novamente a busca de uma escolha exegética clara e alternativas nitidamente delimitadas pode ir diretamente contra o que Paulo tinha em mente.

julgou necessário reconhecer também a seriedade do “ainda não”. Não obstante o caráter decisivo do início da salvação, havia ainda uma inevitável e marcante continuidade com o que havia precedido.⁶⁷ Visto que a era presente se caracteriza como era sob o poder do pecado e da morte, isto continua a ser a sua natureza enquanto durar. E os que ainda fazem parte da presente era má, em qualquer grau seja, nessa medida ainda estão presos nos laços do pecado e da morte.⁶⁸

Portanto, tomar 7,5 apenas como uma afirmação de fato, sem considerar a estrutura retórica e dialética desses capítulos, simplesmente promove a perspectiva idealista e irrealista, para a qual o pecado pós-batismal é impossível na teoria, mas teológica e pastoralmente desastrosa na prática. Ao contrário, a exposição paulina de tensão já-ainda não mostrou-se muito mais de acordo com a realidade pessoal e social e uma base teológica muito mais sadia para a orientação pastoral.⁶⁹

§18.4 *Carne e Espírito*

Rm 8 desenvolve outra faceta da tensão escatológica: a tensão entre carne e Espírito. Aqui é novamente importante reconhecer o contexto escatológico. Pois em Paulo a antítese Espírito-carne deve ser entendida não tanto em termos antropológicos⁷⁰ como em termos escatológicos. O fato é que o dom do Espírito não traz o fim da tensão antropológica anterior, mas inicia a tensão escatológica.

Conforme já observamos (§16.3), é quase como se Paulo tivesse retido seu trunfo na mão até poder jogá-lo no momento mais eficaz. Sua tática parece ter sido concentrar-se cada vez em cada um dos

⁶⁷Isso explica melhor a transição dificilmente indicada do passado para o tempo presente em 7,14 e a continuação do tempo presente até 7,25b.

⁶⁸Entre os que acham impossível excluir o crente do “eu” de 7,7-25 estão Agostinho, Lutero e Calvino e mais recentemente Nygren, Bruce, Cranfield e Lambrecht. Ao afirmar que “Romanos 7 não compreende nada que não se aplica ao cristão ou, inversamente [que] tudo o que compreende Rm 7 aplica-se somente ao cristão” (*Paulus* 163), Laato vê em Rm 7 a influência contínua da “antropologia pessimista” de Paulo (183); eu diria, antes, “antropologia realista” (ver acima §4.1).

⁶⁹Bruce cita o divertido comentário do grande pregador escocês Alexander Whyte: “Toda vez que meu atencioso livreiro me envia para aprovação um novo comentário sobre *Romans*, imediatamente vou ao capítulo 7. E se o comentador apresenta um espantinho no capítulo 7, logo fecho o livro. A seguir devolvo o livro e digo ‘Não, muito obrigado. Este não é o homem para o meu dinheiro ganho com muito suor’” (*Romans* 151).

⁷⁰Ver novamente §§3.1,2.

fatores-chave que militam contra ou promovem a salvação em cada um dos capítulos 6-8.⁷¹ O confronto de graça e pecado dominou o capítulo 6,⁷² enquanto a cruel manipulação da lei pelo pecado no aprisionamento do “eu” dominou o capítulo 7.⁷³ Agora é o confronto entre Espírito e carne que domina a primeira parte do capítulo 8.⁷⁴ Temos que supor que isso foi o resultado de estruturação deliberada da parte de Paulo. Dificilmente pode ser, por exemplo, que queria dizer que a “graça” não estava em jogo nos caps. 7-8 simplesmente porque a mencionou por último em 6,15. E é igualmente improvável que ele quisesse dizer que o Espírito não podia ser um fator na resposta dos seus leitores às exortações de 6,12-23 simplesmente porque o Espírito não é mencionado nesse capítulo.

Ao mesmo tempo, ao reter a exposição completa quanto ao Espírito até este ponto, Paulo presumivelmente queria indicar aos leitores que o Espírito é a força decisiva no processo da salvação. Quer dizer, não que o dom do Espírito realiza a salvação ali e então (quando dado pela primeira vez), mas que o Espírito é a chave decisiva para a solução final da tensão escatológica. Daqui a imagem do Espírito como “primeira prestação, garantia (arras)” e como “primícias (*aparche*)”. Sem dúvida foi por isso que Paulo reteve e jogou sua carta trunfo neste ponto, como oposto do retrato potencialmente depressivo da contínua tensão escatológica em 7,14-25. A questão não é que a batalha foi ganha, mas que entramos na batalha. E enquanto ela continuar, continuará o processo da salvação. E enquanto olharmos para o Espírito, o fim da salvação está garantido (cf. Gl 3,3 e Fl 1,6).

Sem dúvida, o caráter decisivo do início recebe, mais uma vez, a ênfase inicial — Rm 8,2-9:

²A lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte...⁴em nós que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito. ⁵Com efeito, os que vivem segundo a carne desejam as coisas da carne, e os que vivem segundo o Espírito, as coisas que são do Espírito. ⁶De fato, o desejo da carne é morte, ao passo que o desejo do Espírito é vida e paz, ⁷uma vez que o desejo da carne é inimigo de Deus: pois ele não se submete à lei de Deus,

⁷¹Ver meu *Romans* 301-2.

⁷²*Charis* – 5,20-21; 6,1.14-15; *hamartia* – 5,20-6,23 (18 ocorrências).

⁷³*Hamartia* 15 ocorrências em Rm 7; *nomos* 23 ocorrências em Rm 7.

⁷⁴*Pneuma* 21 ocorrências em Rm 8,1-27; *sarx* 11 ocorrências em Rm 8,1-13.

e nem o pode, ⁸pois os que estão na carne não podem agradar a Deus. ⁹Vós não estais na carne, mas no Espírito, se é verdade que o Espírito de Deus habita em vós, pois quem não tem o Espírito de Cristo não pertence a ele.

Se estes versículos forem tomados isoladamente, a maneira óbvia de interpretá-los é como contraste entre dois conjuntos de pessoas, as pessoas da carne e as pessoas do Espírito. O v. 9 em particular parece sugerir a dedução de que Paulo pensava que os crentes não estavam mais “na carne”, mas totalmente “no Espírito”. O corolário seria que os cristãos deixaram totalmente para trás a carne depois que abraçaram a fé e foram batizados, que “ser em Cristo” ou “no Espírito” substituíra totalmente o seu “ser na carne”.⁷⁵

Mas Paulo teria concordado com essa interpretação? Acho que não.⁷⁶ Mais provavelmente nesse ponto Paulo pensava em termos do que hoje chamaríamos de “tipos ideais”: a pessoa carnal está completamente separada de Deus, pois esse é o caráter da carne; a pessoa do Espírito está completamente unida com Deus, pois esse é o caráter do Espírito. A realidade é que os seres humanos participam em diferentes medidas dos dois tipos.⁷⁷ A exortação implícita é que os leitores devem procurar alinhar-se o mais possível com um e não com a outra. Devem “andar de acordo com o Espírito” (8,4), conforme é explicitamente exortado em Gl 5,16. Seu ser segundo o Espírito deve ser expresso em tomar o lado do Espírito (8,5)⁷⁸ — Gl 5,25 é novamente equivalente e novamente explícito: “Se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito pautemos também a nossa conduta”.⁷⁹ Devemos

⁷⁵Exatamente o que dizia Schweitzer em *Mysticism* (acima §15 n. 1).

⁷⁶Na parte que segue utilizo novamente meu *Romans* 363-64, 424-25; ver também abaixo §23.4 e n. 95.

⁷⁷Esta não é apenas uma característica da análise sociológica moderna de “tipos”; cf. particularmente 1QS 4.23-25 — “Até agora os espíritos da verdade e da injustiça lutam nos corações dos homens e andam tanto na sabedoria como na loucura. Segundo a sua porção de verdade o homem odeia a injustiça e segundo a sua herança do reino da injustiça ele é iníquo e odeia a verdade...” (Vermes). É aqui que os paralelos reunidos particularmente por Hommel, “7. Kapitel” 106-13, e Theissen, *Psychological Aspects* 212-19 (ambos acima n. 64), encontram a sua aplicação.

⁷⁸Literalmente, “pensam (*phronousin*) as coisas do Espírito”. Todavia, *phroneo* não significa simplesmente “pensar”, mas também ter pensamento firme, defender uma opinião, manter uma atitude (cf. particularmente Rm 14,6; 1Cor 13,11; 2Cor 13,11; Fl 2,2,5; 3,19; Cl 3,2). A frase mais completa, como aqui, era familiar no sentido de “tomar o lado de alguém, esposar a causa de alguém” (BAGD, *phroneo* 2).

⁷⁹RSV/NRSV traduzem *stoichomen* por “caminhar”, embora o sentido básico seja “estar em linha”; ver também meu *Galatians* 317.

pensar com o Espírito⁸⁰ e assim gozar da vida e da paz (8,6); mais uma vez com um paralelo explícito não muito distante em Gl 6,8: “quem semear no Espírito, do Espírito colherá a vida eterna”.

O perigo de interpretar os contrastes de 8,4-6 como descrições de transição completamente realizada torna-se mais claro, quando continuamos a ler Rm 8,10-14:

¹⁰Se, porém, Cristo está em vós, o corpo está morto, pelo pecado, mas o Espírito é vida, pela justiça. ¹¹E se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou Cristo Jesus dentre os mortos dará vida também a vossos corpos mortais, mediante o seu Espírito que habita em vós. ¹²Portanto, irmãos, somos devedores não à carne para vivermos segundo a carne. ¹³Pois se viverdes segundo a carne, morrereis, mas, se pelo Espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis. ¹⁴Todos os que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus.

O versículo 10 é particularmente notável. Primeiro, indica tão claramente quanto se possa desejar, a realidade da tensão escatológica que continua. Para o crente, o Espírito⁸¹ é de fato vida, mas ao mesmo tempo o corpo está morto. Este, presumivelmente, é o mesmo corpo ao qual se faz referência em 7,24: “o corpo desta morte”. Segundo, as causas desta tensão continuada são claramente indicadas: “o corpo está morto por causa do pecado, mas o Espírito é vida por causa da justiça”. Quer dizer, o corpo não é só “o corpo de morte” (7,24), mas também “o corpo de pecado” (6,6). Terceiro, isso confirma que os aoristos de 6,3-6 e 7,4-6 não devem ser considerados como eventos terminados e completos.⁸² Tampouco 7,14-25 pode ser considerado como descrevendo experiências completamente passadas para os crentes. O pecado e a morte continuam a ser realidades demasiadamente efetivas, agindo no corpo e através do corpo. De forma semelhante notamos o reaparecimento da antítese entre “pecado” e

⁸⁰Literalmente “o modo de pensar (*phronema*) do Espírito”. *Phronema*, “modo de pensar”, ocorre só em Rm 8,6.7.27 no NT. Como é usual com os sufixos *-ma*, o substantivo assim formado denota o resultado da ação. Fitzmyer traduz “interesse” – “o interesse do Espírito” (*Romans* 489).

⁸¹Sobre *pneuma* como Espírito Santo aqui ver acima §16 n. 63. Fee, *Empowering Presence* 551: “Paulo não fala de dois constituintes da pessoa humana, mas da existência como ‘já-ainda não’”.

⁸²Conforme veremos daqui a pouco, o estado continuado indicado pelo perfeito 6,5 tem que qualificar os aoristos dos versículos circundantes (§18.5).

“justiça” que dominam a secção 6,13-20.⁸³ A implicação é a mesma: que esses dois poderes permanecem realidades concorrentes na experiência da corporeidade atual do crente.

Rm 8,11 deixa claro por que: porque a libertação do corpo do pecado e da morte só acontecerá na ressurreição do corpo. Em resumo, o Espírito é vida e garante a vida, mas a morte ainda não foi vencida. Assim, podemos dizer que, em termos de perspectiva e de paradigmas, tal como em 8,2-9, trata-se de caso de ou-ou. Mas em termos da tensão escatológica que continua é caso de tanto isso como aquilo: tanto a vida como a morte (8,10), até que Deus conclua o processo da salvação “dando vida aos seus corpos mortais” (8,11).

Todavia, geralmente são ignoradas as implicações claras de 8,10-11; e o mesmo se aplica a 8,12-13. Mas se a antítese Espírito-carne fosse coisa do passado para o crente (como se poderia pensar que está implicado em 8,2-9), que sentido haveria em Paulo advertir seus leitores que “não tinham nenhuma obrigação de viver de acordo com a carne” (8,12)? Como poderia adverti-los que, se vivessem de acordo com a carne, morreriam (8,13)?⁸⁴ Como poderia exortá-los a fazer morrer as obras do corpo e prometer-lhes a vida em consequência (8,13)?⁸⁵ A única resposta óbvia é que as pessoas do Espírito ainda estavam em perigo de sucumbir à carne, à sua fraqueza e aos seus desejos. Elas ainda não eram as pessoas ideais do Espírito, ainda não eram a esperança escatológica realizada dos corpos ressuscitados.⁸⁶ Na tensão do tempo intermediário tinham que manter resolutamente seu alinhamento com o Espírito e resistir à sedução do pecado na carne.

Resumindo, parece que Rm 7 e 8 devem ser tomados conjuntamente. As seções 7,14-25 e 8,1-9 representam, assim poderíamos di-

⁸³Pecado/justiça – 6,13.16.18-20.

⁸⁴“Se viverdes segundo a carne certamente (*melleite*) morrereis”. A força do *melleite* é indicar a inevitabilidade da morte – “ireis morrer, estais destinados a morrer”. Conforme é típico em Romanos, a morte é entendida como a recompensa devida pelo pecado (6,23), como a corrupção da carne (Gl 6,8; ver acima §5.7).

⁸⁵É em toda esta linha de pensamento que o uso de “corpo” que Paulo faz está no seu sentido mais negativo, coincidindo com “carne”; ver acima §3.4.

⁸⁶Fee, *Empowering Presence* 816-22 torna-se totalmente confuso aqui. Ele quer seguir o que considera ser a lógica de 8,4-6, que a carne já é passado como fator na vida do crente (não há luta constante entre Espírito e carne). Mas ele tem que aceitar que os crentes sucumbem à carne (8,17) – então a que eles estão sucumbindo? E quando afirma “que o contraste carne-Espírito em Paulo nunca aparece num contexto em que se trata de ‘como viver a vida cristã’” (821), parece ter esquecido completamente 8,12-13.

zer, as duas pontas da tensão escatológica. Em uma ponta, o “eu” carnal, cuja sujeição contínua ao pecado e à morte, corre o perigo de capturar o “eu” inteiro. Na outra, o Espírito frutificando a vida, sempre ameaçado pela continuação do poder da morte, mas sempre agindo para transformar o crente disposto rumo ao fim da ressurreição e à salvação completa.

Uma confirmação interessante de que estamos no caminho certo é o fato de que, como as exortações implícitas de 8,4-6 têm seu paralelo explícito em Gl 5-6, assim a implicação de guerra contínua na vida do crente entre carne e Espírito está explícita em Gl 5,16-17:

¹⁶Eu vos digo, conduzi-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne. ¹⁷Pois a carne tem aspirações contrárias ao Espírito e o Espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente para impedir que façais o que quereis.

Aqui Paulo indica em termos bastante enérgicos que carne e Espírito constituem duas dimensões da existência presente do crente, isto é, no processo de salvação; os dois elementos que mais que todos constituem o seu caráter de tensão. Bem explícito é o fato de que as duas dimensões se opõem uma à outra. Em termos de tensão escatológica, o crente é o campo de batalha entre as forças da era presente e as da era vindoura, ou o prêmio pelo qual o pecado e o Espírito travam uma luta entre si.⁸⁷ Ou, para sermos mais precisos, o crente está envolvido nos dois lados da luta cósmica. Nos termos de Rm 7-8, “eu” como carne estou em disputa com “eu” cuja vida é o Espírito. “Eu” estou em disputa comigo mesmo. A guerra é entre “eu” em Adão e “eu” em Cristo. A profundidade da percepção está indicada no reconhecimento de que a carne está tão determinada a frustrar os desejos do Espírito quanto o Espírito o está a frustrar os desejos da carne: “para impedir (*hina me*) que façais aquilo que quereis fazer” (5,17).⁸⁸ Isto é, “eu” como carne oponho-me ao Espírito; “eu” com o lado carnal de mim procuro impedir que os desejos do Espírito se

⁸⁷Schlier, *Galater* 250.

⁸⁸*Hina* normalmente tem um sentido final (“para que”), embora muitos prefiram tomá-lo num sentido consecutivo (“de modo que”: NEB/REB; Lightfoot, *Galatians* 210; Lagrange, *Galates* 147-48; Oepke, *Galater* 175), o que é perfeitamente possível (BAGD, *hina*). Mas Paulo provavelmente tinha em mente o sentido final, para mostrar o caráter da tensão entre carne e Espírito precisamente como contenda adversária; em outras palavras, *hina* expressa intenção e não fato consumado (assim Zahn, *Galater* 263; Burton, *Galatians* 301-2; Schlier, *Galater* 249; Mussner, *Galater* 377).

realizem. Mas ao mesmo tempo, “eu” do Espírito oponho-me à carne; “eu” alinhado com o Espírito procuro impedir que se realizem os desejos da carne. Temos aqui uma expressão particularmente pungente da tensão escatológica, que também traduz certa profundidade de percepção psicológica.

§18.5 Participação nos sofrimentos de Cristo

Mas há um aspecto ainda mais profundo do pensamento de Paulo sobre a tensão escatológica.⁸⁹ Já tocamos nele em Rm 8,10 e 13. É que o processo de salvação é experiência *contínua* não só de vida, mas também de morte. A santificação é um morrer e um viver. Tanto a morte como a vida estão em ação no crente. Isso é também a consequência do estado dividido dos crentes: como membros do primeiro Adão, pertencem a esta era, morrem; como membros do último Adão pertencem à era vindoura, experimentam o Espírito que dá a vida.

Este é tema ao qual Paulo voltou em várias ocasiões. É particularmente destacado em 2Cor. Evidentemente a experiência de proximidade da morte do próprio Paulo (1,8-11) concentrara seu pensamento no problema do sofrimento, isto é, no lugar do sofrimento e da morte dentro do processo da salvação.⁹⁰ E sua conclusão foi esta: que *ambos* eram aspectos integrantes desse processo. Daqui especialmente suas palavras de 4,7: “Trazemos este tesouro em vasos de argila,⁹¹ para que a extraordinária qualidade do poder possa ser [ser visto como sendo] de Deus e não de nós”. Esta é precisamente a natureza da tensão escatológica — poder divino na transitoriedade e corruptibilidade humana — não poder divino suprimindo ou deixando para trás a fraqueza humana, mas *na* fraqueza humana.

O tema adquire sua expressão mais clara no fim do mesmo capítulo, 4,11-12.16-17:

¹¹Com efeito, nós embora vivamos, somos sempre entregues à morte por causa de Jesus, a fim de que também a vida de Jesus seja

⁸⁹Sobre o que segue ver particularmente meu *Jesus and the Spirit* 326-34. Nessa seção fui especialmente estimulado por Tannehill, *Dying Part II*.

⁹⁰A.E. Harvey, *Renewal through Suffering: A Study of 2 Corinthians* (Edinburgh: Clark, 1996), constrói sua tese sobre esta passagem: “Pela primeira vez nas suas cartas que nos foram transmitidas, e possivelmente pela primeira vez em toda a literatura filosófica e religiosa do Ocidente, encontramos a experiência do sofrimento involuntário e inocente investido com valor positivo e sentido *em si mesmo*” (31).

manifestada em nossa carne mortal. ¹²Assim a morte trabalha em nós; a vida, porém, em vós... ¹⁶Por isto não nos deixamos abater. Pelo contrário, embora em nós a natureza exterior vá caminhando para a sua ruína, a natureza interior se renova dia-a-dia. ¹⁷Pois nossas tribulações momentâneas são leves em relação ao peso eterno de glória que elas nos preparam além de toda medida...

O crente como carne mortal, como “natureza exterior”, caminha para a ruína, morre (4,16). Sofrer agora é preparação necessária para a glória futura e complemento dela (4,17-18).⁹¹ Só quando a morte tiver dito sua palavra final, quando a mortalidade se tiver corrompido até a morte, só então o crente escapará das garras da morte. Só quando a “morada” corporal tiver sido renovada na ressurreição (5,1-5), estará completo o processo da salvação.⁹²

Em outra experiência muito pessoal Paulo aprendeu a mesma lição ainda mais eficazmente — conforme relata em 2Cor 12,1-10.⁹³ Como alguém que foi muito favorecido com revelações divinas, foi-lhe dado “um espinho na carne, um mensageiro de Satanás para espancá-lo” (12,7).⁹⁴ Três vezes pediu ao Senhor por alívio (12,8). Mas a resposta reforçou a lição de 4,7-12,9-10:

⁹⁴“Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder.” Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo. ¹⁰Por isto, me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte.

A lição era a mesma: a fraqueza do crente não era algo que impedia a eficácia do poder de Deus; não tinha que terminar antes que o poder de Cristo pudesse dizer sua palavra. Pelo contrário, o que se conclui é que experiências fora do corpo (12,1-6) e coisas do gênero eram o que *impedia* o poder de Deus ter o seu efeito próprio. Ironicamente, tais experiências eram demasiadamente carnis. Valorizá-

⁹¹Sobre o fundo histórico da imagem ver Furnish, *2 Corinthians* 253-54; Thrall, *2 Corinthians* 322-24.

⁹²Ver mais em §18.6 abaixo.

⁹³Não é necessário esclarecer a relação precisa entre 2Cor 1-7 e 10-13 nesse ponto.

⁹⁴O debate sobre o que Paulo quis dizer com “espinho na carne” é revisado, p. ex., por Martin, *2 Corinthians* 412-16. Desejamos apenas notar que era ao mesmo tempo doloroso e mau, mas dado por Deus — uma expressão exclusiva da tensão já-ainda não (ver também §2.3 acima).

las demais constituía, na verdade, perversão do evangelho.⁹⁵ O corolário para o nosso tema é claro: precisamente *não* eram experiências de poder que deixavam para trás a fraqueza corporal que Paulo via como marca da graça, mas sim experiências de poder na fraqueza corporal e através dela. A continuação da fraqueza humana era parte integrante do processo da salvação. A fraqueza humana não era negação do poder divino, mas complemento inevitável e até necessário do poder divino na sobreposição das eras.⁹⁶

Em resumo, Paulo considerava o sofrimento como aspecto integrante da tensão escatológica. Em 2 Coríntios Paulo pensava principalmente no seu próprio sofrimento no decorrer do seu ministério apostólico. Mas as descrições mais generalizadas de 4,16-5,5 indicam com suficiente clareza que Paulo via o sofrimento como parte do já-ainda não para todos os que assim estão presos na tensão escatológica. E isso confirma o que Paulo fala das aflições em outras passagens.⁹⁷ E não por último, devemos lembrar que o Espírito tinha um papel no processo da morte, o de “fazer morrer as obras do corpo” (Rm 8,13).⁹⁸

Há, porém, um aspecto ainda mais notável nesta linha do pensamento paulino. Isto é, que tanto a morte como a vida a serem experimentadas pelo crente são *de Cristo*. A tensão, o sofrimento, a morte e a vida que Paulo experimenta ele as experimentava como consequência da morte e da vida ressuscitada de Cristo. Na sua exposição mais sistemática, Paulo deu uma indicação clara disso já em Rm 6,5. E em Rm 8 é o ponto de qualificação mais próximo para o qual chama a atenção depois da qualificação de 8,12-14 (§18.4).

O que é digno de nota em Rm 6,5 é o tempo perfeito, aspecto cuja significação geralmente os comentadores ignoram. “Porque se nos tornamos uma coisa só (*symphytos*) por morte à semelhança (*homoioima*) da sua morte, certamente também [seremos unidos à

⁹⁵Este é o objetivo principal de 2Cor 10-13, pois a carta é dirigida contra outros missionários que evidentemente entendiam o evangelho e avaliaram seu sucesso no evangelho em termos de atos poderosos (12,11-12), revelações e semelhantes. Não precisamos procurar identificação desses adversários (ver, p. ex., Furnish, *2 Corinthians* 48-54), pois a questão teológica proposta não depende de uma identificação mais precisa.

⁹⁶Isso geralmente é reconhecido; ver, p. ex., os autores citados em meu *Jesus and the Spirit* 449 n. 136. Ver mais em §21 n.72 abaixo.

⁹⁷*Thlipsis* (“aflicção”) – 2Cor 1,4.8; 2,4; 4,17; 6,4; 7,4; Fl 1,17; 4,14; 1Ts 3,7; Ef 3,13; mas também Rm 5,3; 2Cor 8,2; 1Ts 1,6; 3,3; 2Ts 1,4. *Pathema* (“sofrimento”) – Fl 3,10; Cl 1,24; 2Tm 3,11; mas também Rm 8,18; 2Cor 1,6-7. *Pascho* (“sofrer”) – 2Cor 1,6; 2Tm 1,12; mas também Fl 1,29; 1Ts 2,14; 2Ts 1,5. Ver também meu *Jesus and the Spirit* 327.

⁹⁸Tannehill, *Dying* 128; Dunn, *Jesus and the Spirit* 337-38; ver também §23.4.

semelhança] da sua ressurreição” (6,5). A força do perfeito é indicar um evento passado estabelecendo um estado que continua a persistir no presente.⁹⁹ Portanto, o que Paulo quer dizer é que o crente está e continua a estar fundido com a semelhança da morte de Cristo.¹⁰⁰ (Que isso não é um deslize da parte de Paulo confirma-o seu uso do mesmo tempo em afirmações semelhantes anteriormente em Gl 2,19: “Fui crucificado junto com Cristo”; 6,14: “o mundo foi crucificado para mim e eu para o mundo”. Em outras palavras, Paulo não concebia a crucifixão com Cristo como evento do passado acontecido uma única vez. Nestas passagens tampouco concebia o crente como já descido da cruz com Cristo e ressuscitado com Cristo. Pelo contrário, “Eu fui crucificado junto com Cristo”, isto é, fui pregado na cruz com Cristo e ainda estou neste estado, *ainda estou suspenso com Cristo nesta cruz*. A implicação para o processo da salvação é clara: como a ressurreição com Cristo vem no ponto final, então, em certo sentido (em termos de efeito soteriológico) Cristo permanece o crucificado até a parusia e os que foram crucificados com Cristo continuam crucificados com Cristo em todo o período da sobreposição das eras.

Se isso era implícito em Rm 6,5, Paulo deixa-o bem explícito em 8,17. Não havia dúvida sobre a certeza da filiação através do Espírito (8,14-17a). Mas a qualificação seguinte ecoa a que foi feita em 2Cor 4,16-17 — Rm 8,17-18:

¹⁷E se somos filhos, somos também herdeiros; herdeiros de Deus e co-herdeiros de Cristo, desde que soframos com ele para também com ele sermos glorificados. ¹⁸Penso, com efeito, que os sofrimentos do tempo presente não têm proporção com a glória que deverá revelar-se em nós...

A questão é a mesma. Não apenas que os sofrimentos são uma preliminar necessária e inevitável (“desde que”). Mas que o sofrimento em questão é precisamente sofrimento “com ele”. Entre o “com

⁹⁹BDF §340. O melhor exemplo é o uso do perfeito em grego para dizer “eu estou em pé”, isto é, “pus-me de pé e ainda estou em pé”.

¹⁰⁰Sobre a imagem de *symphytos*, “fundido, unido”, ver §13 n. 67. *Homoioima*, “semelhança”, denota “a forma de realidade transcendente perceptível à humanidade”. Portanto, não denota a morte de Cristo como tal, nem o batismo como tal, mas a realidade e efeito da morte de Cristo tal como pode ser experimentado pelo batizando aqui e agora (sobre a discussão minuciosa ver meu *Romans* 316-18). Portanto, a referência não é ao batismo, mas ao estado de ter sido batizado na morte de Cristo (6,3). Ver também particularmente Tannehill, *Dying* 32-43.

ele” do já (“sepultados com ele”) e o “com ele” do ainda não (“ressuscitados com ele”), há o “com ele” do tempo intermediário (“sofrer com ele”). Esta foi presumivelmente a lição que Paulo aprendeu na crise da Ásia (2Cor 1,8): que o meio para entender as suas tribulações foi a experiência da “superabundância” dos sofrimentos de Cristo (1,5a). Esta percepção foi evidentemente a fonte da sua força e alegria (1,5b).

Presumivelmente, a mesma linha de pensamento está presente em 2Cor 4,10 — “Por toda parte trazemos em nosso corpo a morte/o morrer de Jesus (*ten nekrosin tou Iesou*), a fim de que a vida de Jesus seja também manifestada em nosso corpo.” *Nekrosis* pode significar tanto o processo de ser morto (“morrer”) como o estado de ter sido morto (“morte”).¹⁰¹ De qualquer modo, a tensão já-ainda não como experiência contínua de morte e vida, e da morte e vida de Cristo, está clara. De maneira semelhante aos termos mais ameaçadores de 2Cor 13,4: “foi crucificado em fraqueza, mas está vivo pelo poder de Deus; pois também nós somos fracos nele; todavia com ele viveremos pelo poder de Deus em relação a vós”.¹⁰²

A expressão mais notável desse tema aparece na posterior Colossenses Cl 1,24:

Agora me regozijo nos meus sofrimentos por vós, e completo, na minha carne, o que falta das tribulações de Cristo pelo seu corpo, que é a igreja.

Estas palavras causaram perplexidade para gerações de tradutores e comentadores,¹⁰³ mas são apenas o desenvolvimento do tema familiar paulino: alegrar-se no sofrimento¹⁰⁴ como participação nos sofrimentos de Cristo. Aqui o inesperado acréscimo é a idéia de que faltava algo nos sofrimentos de Cristo (*hysterema*, “falta, deficiência”) e que precisava ser completado na carne de Paulo (*antanapleroo*, “preencher no lugar de”). Mas isso se entende melhor simplesmente como uma explicitação do que estava implícito nos tempos perfeitos de Rm 6,5 e Gl 2,19 e 6,14 (também 2Cor 4,10). Quer dizer, há um sentido segundo o qual a paixão de Cristo está incompleta. Como a morte de Cristo é o meio pelo qual a carne do pecado é morta, ela é

¹⁰¹Ver, p. ex., meu *Jesus and the Spirit* 450 n. 159; Furnish, *2 Corinthians* 255-56; Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel* (§23 n. 180) 177-78; Thrall, *2 Corinthians* 331-32.

¹⁰²Sobre a interpretação de “viveremos” e “para, em relação a vós”, ver acima §15 n. 68.

¹⁰³Ver meu *Colossians* 114-15.

¹⁰⁴Rm 5,3; 8,18; 2Cor 1,5-7; 4,17-18; 7,4; 1Ts 1,6.

incompleta até que acabe toda a herança de carne do pecado. Como a morte de Cristo é o meio pelo qual a morte é vencida, ela está incompleta até a destruição final do último inimigo (ICor 15,26). Como os crentes participam dos sofrimentos de Cristo, em certo sentido os sofrimentos de Cristo estão incompletos até o último sofrimento do último cristão.¹⁰⁵ Isso está intimamente ligado com a idéia posterior do soma total de sofrimentos que deve ser suportada antes que venha o fim,¹⁰⁶ as dores de parto da era messiânica (imagem que Paulo já ecoa em Gl 4,19).¹⁰⁷ A transição da era antiga para a nova é longa e os que estão em trânsito de uma para a outra era estão envolvidos “com Cristo” na sobreposição.

Se há alguma dúvida sobre a autoria de Cl 1,24, a variação final do próprio Paulo sobre o tema pode ser considerada como Fl 3,10-11. A passagem é particularmente notável, pois segue diretamente à recordação de Paulo do começo decisivo do seu próprio compromisso cristão, parte de uma sentença que continua. Todo o sistema de valores de Paulo foi invertido (3,7-8). Tudo o que quer agora é “ganhar Cristo e ser encontrado nele” (3,8-9),

¹⁰para conhecê-lo, conhecer o poder da sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte, ¹¹para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos.

Aqui encontramos novamente o mesmo duplo aspecto: o processo da salvação envolvendo uma experiência do poder da ressurreição de Cristo e participando dos seus sofrimentos; o processo da salvação envolvendo uma crescente conformidade com a morte de Cristo e participação na ressurreição final dentre os mortos. Particularmente notável é a maneira como Paulo fala dos sofrimentos de Cristo depois de falar da sua ressurreição. O processo de santificação não consiste num morrer inicial com Cristo seguido no curso deste processo por uma experiência do poder da ressurreição de Cristo. A doutrina de Paulo é bem diferente. O poder da ressurreição de Cristo

¹⁰⁵A idéia pode ser particularmente de Paulo também cumprindo (ou completando) o papel do Servidor: Rm 15,20-21 (= Is 52,15); 2Cor 6,1-2 (= Is 49,8); Gl 1,15-16 (ecoando Is 49,1-6); Fl 2,16 (cf. Is 49,4). A mesma convicção aparece no material paulino de At: 13,47 (= Is 49,6); 26,16-18 (cf. Is 42,7); também 18,9-10 (cf. Is 41,10; 43,5).

¹⁰⁶Mc 13,8; Jo 16,21; Ap 6,9-11; 4 Esdras 4,33-43; ver também R. Stuhlmann, *Das eschatologische Mass im Neuen Testament* (FRLANT 132; Göttingen, Vandenhoeck, 1983), aqui 99-101.

¹⁰⁷Ver também G. Bertram, *odin*, TDNT 9.669-74.

manifesta-se, e isso inseparavelmente, também como participação nos sofrimentos de Cristo. O processo de salvação é processo de crescente conformidade com a morte de Cristo. Só quando esta estiver concluída (na morte) pode ser alcançada a ressurreição final dentre os mortos (a ressurreição do corpo). Só quando os crentes forem plenamente um ser em Cristo na sua morte lhes será possível serem plenamente um ser com Cristo na sua ressurreição.

Em resumo, conforme observamos anteriormente, o processo da salvação pode ser expresso em termos simples como “tornar-se como Cristo” (§18.2). Integrante desse processo, conforme acabamos de ver claramente, é a idéia de que a conformidade é com Cristo crucificado e ressuscitado, que a transformação é consequência tanto da cruz como da ressurreição. Ser transformado na imagem de Cristo (2Cor 3,18) também significa ser conformado com sua morte (Fl 3,10).

§18.6 O processo concluído

O processo da salvação tem meta e fim. Paulo não tinha a idéia da existência como um ciclo repetitivo de nascimento e renascimento. A vida humana culmina na morte, seja como vitória do pecado e da morte, seja como derrota e destruição do pecado e da morte.¹⁰⁸ Com exceção de uns poucos favorecidos (só Enoc e Elias nos vêm à mente) o processo tinha que ser realizado totalmente. O fato da morte do próprio Jesus deixara isso claro: se ele morreu, então ninguém podia escapar da morte.¹⁰⁹ A ressurreição de Jesus era tão central para o evangelho porque a boa nova incluía o fato e a promessa do triunfo sobre a morte.¹¹⁰ Assim também em relação aos principais aspectos do início da salvação na vida humana.¹¹¹ A justificação só será completa na justificação (vingança) final. A participação em Cristo só alcançará o seu fim na transformação completa dos crentes na imagem de Deus em Cristo. A obra será concluída quando a glória perdida e a imagem desfigurada pela desobediência humana estiverem totalmente renovadas (2Cor 3,18; 4,4.6). A salvação não era, e não podia ser, completa nesta vida.¹¹² A realização da esperança está além

¹⁰⁸Ver acima §5.7.

¹⁰⁹Ver acima §9.1.

¹¹⁰Ver acima §10.1.

¹¹¹Ver acima §18.2.

¹¹²Ver acima §18.2 e n. 53.

dos confins da existência presente: “se temos esperança em Cristo somente para esta vida, somos os mais dignos de compaixão de todos os homens” (1Cor 15,19);¹¹³ a esperança cristã refere-se ao que ainda não pode ser visto (Rm 8,25);¹¹⁴ ela “vos está reservada nos céus” (Cl 1,5).¹¹⁵

Tudo isso constatamos e sublinhamos em vários pontos das páginas precedentes. Mas não poderíamos terminar esta seção sem reunir os vários aspectos e ênfases da esperança de salvação completa de Paulo. Como ocorre com sua esperança na *parusia* (§12), os elementos individuais são suficientemente claros. Como estão relacionados entre si é menos claro.

O elemento mais óbvio é o que segue de §18.5, a ressurreição do corpo. A importância dessa esperança estava de modo especial no luto de muitos aspectos da teologia de Paulo se encontrarem reunidos nela. Ela é a consequência imediata da cruz e ressurreição (1Cor 15), é parte integrante do evangelho (15,12-19) e confirma que a vitória sobre a morte é central no evangelho (15,21-22.26.54-57). Ela resolve para sempre a tensão entre carne e corpo (15,42-54). Completa o desígnio de Deus ao criar a humanidade pela renovação da imagem de Deus na humanidade ressuscitada (15,45-49). É a consequência final do processo de renovação interior e decadência externa (2Cor 4,16-5,5). Inclui a renovação da criação como um todo (Rm 8,19-23). E tudo se tornou possível pela ressurreição de Cristo como “primogênito” e protótipo: ressurreição “com Cristo” (2Cor 4,14), corpo de ressurreição conformado com o seu corpo glorioso,¹¹⁶ e pela atividade do Espírito de Deus, as primícias do Espírito apenas como o começo da colheita dos corpos ressuscitados (Rm 8,23).

Sobre este assunto o parágrafo mais intrigante que Paulo compôs deve ser 2Cor 5,1-5:

¹Sabemos, com efeito, que, se a nossa morada terrestre, esta tenda, for destruída, teremos no céu um edifício, obra de Deus, morada

¹¹³O fraseado de 1Cor 15,19 é ligeiramente obscuro, mas o sentido deve ser algo como: não pode haver esperança para o futuro (ressurreição dos mortos), se não há ressurreição dos mortos; nesse caso a esperança é limitada a esta vida e a boa nova da ressurreição de Jesus produz apenas uma esperança vã.

¹¹⁴Ver também acima §14 n. 217 e §16 n. 129.

¹¹⁵Esta insólita formulação paulina usando “esperança” no sentido de “aquilo que se espera” mostra não só o caráter de olhar para a frente da esperança, mas também a sua implicação de confiança na certeza do desígnio de Deus (ver meu *Colossians* 59).

¹¹⁶Rm 6,5; 8,11; Fl 3,11.21.

eterna, não feita por mãos humanas. ²Tanto assim que gememos pelo desejo ardente de revestir por cima da nossa morada terrestre a nossa habitação celeste — ³o que será possível se formos encontrados vestidos, e não nus. ⁴Pois nós, que estamos nesta tenda, gememos acabrunhados, porque não queremos ser despojados da nossa veste, mas revestir a outra por cima desta, a fim de que o que é mortal seja absorvido pela vida. ⁵E quem nos dispôs a isto foi Deus, que nos deu o penhor do Espírito.

A passagem, evidentemente, é o clímax de unidade maior de exposição (2Cor 4,16-5,5).¹¹⁷ Contém grande número de questões não resolvidas de exegese, particularmente em 5,2-4.¹¹⁸ Mas sua função mais óbvia é expressar a confiança de Paulo (4,16) de que o presente processo de decadência (“natureza exterior”) e renovação (“natureza interior”) culminará na transformação no corpo de ressurreição (4,17-5,4), da qual o Espírito já é a primeira prestação e a garantia (5,5). Portanto, na sua afirmação básica, a esperança é a mesma de 1Cor 15,53-54, embora aqui a ressurreição apareça sob a imagem de vestir outra veste (2Cor 5,2.4).¹¹⁹ Se devemos falar de desenvolvimento no pensamento de Paulo — Paulo agora pensando num “estado intermediário” (entre morte e parusia), quando anteriormente esperava estar vivo na parusia (1Cor 15,51-52) — é questão discutível.¹²⁰ Tudo o que precisamos notar é a possibilidade de que Paulo pensava num estado intermediário (“nus”, “despojados”, 5,3-4) em que o ge-

¹¹⁷Sobre a continuidade do pensamento que ultrapassa a divisão dos capítulos ver Furnish, *2 Corinthians* 288.

¹¹⁸Ver discussão em Furnish, *2 Corinthians* 295-99; Martin, *2 Corinthians* 97-101, 105-8; Thrall, *2 Corinthians* 370-82. Por exemplo, como deveremos traduzir as partículas no começo de 5,3 — *ei ge* (“visto que”, “porquanto” — BAGD, *ge* 3a)? Devemos ler o particípio de 5,3 “tendo despido” (*ekdysamenoi*; Aland 26, NRSV), ou “tendo vestido” (*endysamenoi*; NIV, REB, NJB)? E se for o último, refere-se a um vestir anterior (como em Gl 3,27; Furnish 297), ou a um vestir da habitação celeste (5,2; Thrall 378-79)?

¹¹⁹Apesar de N. Walter, “Hellenistische Eschatologie bei Paulus? Zu 2 Kor. 5.1-10”, *ThQ* 176 (1996) 53-64, a ausência de *soma* (“corpo”) em 2Cor 5,1-5 (contrastar 1Cor 15,35-44) não tem significação, como confirma o texto posterior de Rm 8,11.23. Ver também Penna, “The Apostle’s Suffering: Anthropology and Eschatology in 2 Corinthians 4.7-5.10”, *Paul* 1.232-58 (particularmente 246-54), que nota a ausência de qualquer referência a “alma”, indicando que qualquer eco de uma concepção helenística mais dualista dificilmente é mais que isso; e acima §3.2.

¹²⁰Ver particularmente C.F.D. Moule, “St. Paul and Dualism: The Pauline Conception of Resurrection”, *Essays* 200-221; Martin, *2 Corinthians* 97-101; J. Gillman, “A Thematic Comparison: 1 Cor. 15.50-57 and 2 Cor. 5.1-5”, *JBL* 107 (1988) 439-54; A. Lindemann, “Paulus und die korinthische Eschatologie. Zur These von einer ‘Entwicklung’ im paulinischen Denken”, *NTS* 37 (1991) 373-99; e também Harris, *Raised Immortal*.

mer causado pela tensão já-ainda não (Rm 8,23) poderia continuar além da morte e até a *parusia* (2Cor 5,2.4).¹²¹ Mas, de qualquer maneira, Paulo pensa num estado incompleto no processo da salvação, que só pode ser resolvido pelo novo corpo de ressurreição.¹²²

O outro aspecto claramente exposto da expectativa escatológica de Paulo é o juízo final. Já observamos que esta convicção fazia parte da herança judaica de Paulo.¹²³ Também que a cristologia paulina da exaltação abrangia plenamente a idéia de Cristo exercendo a função de Deus (atuando como seu representante?) nesse juízo final.¹²⁴ Aqui devemos apenas observar que Paulo não considerava os crentes isentos desse juízo final. “Todos nós teremos de comparecer perante o tribunal de Cristo, a fim de que cada um receba a retribuição do que tiver feito durante a vida no corpo, seja para o bem, seja para o mal” (2Cor 5,10).¹²⁵

Em particular, Paulo parece ter desejado afirmar uma tensão nesse ponto entre a justiça salvífica de Deus e sua ira, entre o nexa graça/fé da salvação e as conseqüências morais da escolha e da atitude humanas. Assim em Rm 1-3, a afirmação da justiça de Deus (1,16-17) e da sua imparcialidade no julgamento de todos, judeus e gregos, segundo o bem e o mal que fizeram (2,1-16) encontram-se lado a lado. A última é qualificada ou esclarecida pelo evangelho (2,16), mas os crentes não escapam do juízo. Este será realizado “através de Jesus Cristo”, mas Deus ainda “julgará as ações ocultas dos homens”.¹²⁶ Da mesma forma, a advertência sobre a “vingança” divina,¹²⁷ sobre a devida recompensa das obras realizadas¹²⁸ aplica-se também aos cren-

¹²¹Cullmann, *Christ and Time* 236-42.

¹²²Daqui a impossibilidade de traduzir a esperança de Paulo numa crença “na imortalidade da alma”; ver também O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament* (Londres: Epworth, 1958).

¹²³Ver acima §2.4.

¹²⁴Ver acima §10.5(a).

¹²⁵Sobre o que segue ver também abaixo §18.7(6) e ainda particularmente Travis, *Christ and the Judgment of God*, e Plevnick, *Parousia* (§12 n. 1) 227-43.

¹²⁶Cf. particularmente 1Cor 4,4-5.

¹²⁷Rm 12,19; 1Ts 4,6; 2Ts 1,8. Isso reflete o fato de que a advertência dos profetas sobre a “vingança” divina podia ser dirigida tanto contra Israel como contra os inimigos de Israel (p. ex., Jr 5,9; 23,2; Os 4,9; Jl 3,21; Am 3,2.14; Na 1,2).

¹²⁸Isso é indicado particularmente pelo verbo *komizomai* “receber de volta, receber (salário)”, usado em 2Cor 5,10 e Cl 3,25; também Ef 6,8. A idéia de “medida por medida” (Mt 7,1-2p) é um instinto muito forte na tradição judaica, como no *ius talionis* (Ex 21,23-25; Gl 6,7-8), o castigo apropriado (Pr 22,8; 1Cor 3,17), e o talento com juro (Mt 25,27; cf. Eclo 29,6). Ver também meu *Galatians* 329-30, e *Colossians* 258.

tes. E igualmente com relação à idéia da recompensa da ação humana.¹²⁹ Todas essas são imagens que afirmam a importância moral das ações humanas. Uma escolha moral tem conseqüências morais cujo resultado geralmente não é controlável por aquele que a fez. Os crentes não devem cometer o erro pelo qual Paulo critica Israel (Rm 2), ao pensarem que pelo fato de estarem no processo de “ser salvos” serão isentos das conseqüências morais das suas ações. O Deus gracioso também é o Juiz imparcial.

Onde Paulo mais se aproxima da solução da tensão é em ICor 3,10-15:

¹⁰Segundo a graça que Deus me deu, como bom arquiteto, lancei o fundamento; outro constrói por cima. Mas cada um veja como constrói. ¹¹Quanto ao fundamento, ninguém pode pôr outro diverso do que foi posto: Jesus Cristo. ¹²Se alguém sobre esse fundamento constrói com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno ou palha, ¹³a obra de cada um será posta em evidência. O Dia torná-la-á conhecida, pois ele se manifestará pelo fogo e o fogo provará o que vale a obra de cada um. ¹⁴Se a obra construída sobre o fundamento subsistir, o operário receberá a recompensa. ¹⁵Aquele, porém, cuja obra for queimada perderá a recompensa. Ele mesmo, entretanto, será salvo, mas como que através do fogo.

Aqui a questão é tão clara quanto possível.¹³⁰ Aqueles que têm Cristo como o fundamento das suas vidas serão salvos. Mas não serão isentos do julgamento. A justificação pela fé não excluirá o julgamento de acordo com a lei e por referência às obras realizadas na carne.¹³¹ E a qualidade da sua vida, mesmo como crentes, pode ser tal que sejam salvos somente com uma queimada. Tudo o que foi construído sobre o fundamento pode ser queimado até o chão e só o fundamento permanecerá.¹³² A tensão neste caso está na imagem de

¹²⁹Paulo favorece a imagem de uma corrida, como prêmio final (*brabeion* – ICor 9,24-27; Pl 3,12-14; cf. Cl 2,18).

¹³⁰A advertência de 3,10c é quase certamente dirigida aos coríntios e não a Apolo ou algum dos missionários que acompanharam Paulo a Corinto (ver Fee, *1 Corinthians* 138-39). Mas mesmo que a advertência tenha tido um endereço mais restrito, ainda assim expressa um princípio do julgamento divino, que Paulo presumivelmente afirmou mais amplamente, como implica o parágrafo anterior.

¹³¹Ver também acima §§2.4, 6.3, e 14.5.

¹³²Cf. H.W. Hollander, “The Testing by Fire of the Builder’s Works: 1 Corinthians 3.10-15”, *NTS* 40 (1994) 89-104. Conforme veremos abaixo (§18.7[6]). Paulo também pensa na probabilidade ou pelo menos na possibilidade de que alguns crentes abandonem o próprio fundamento de modo que o fogo do julgamento queimará tudo.

“salvamento”, pelo qual a pessoa na verdade é salva, mas de mãos vazias de memórias e símbolos de tempos passados, lembrados com prazer.

Se relacionarmos esse ensinamento com a reflexão anterior sobre o caráter da carne e a significação da morte de Jesus,¹³³ é possível falar de uma espécie de espectro do pensamento de Paulo sobre a retribuição final. Os que viveram unicamente segundo a carne perecerão com a carne: “se viverdes *kata sarka* (“segundo a carne”), morrereis” (Rm 8,13).¹³⁴ Mas aqueles que têm Cristo como seu fundamento, ou equivalente,¹³⁵ serão “salvos”, mas suas obras serão provadas pelo fogo (1Cor 3,15). E os que andam *kata pneuma* (“segundo o Espírito”) e expressam sua fé nas suas vidas e nos seus relacionamentos verificarão que sua obra permanece.

A mais expressiva das outras imagens de Paulo é a de “herdar o reino”. A expressão não é explícita no seu significado e geralmente aparece em formulações negativas, em referência àqueles que *não* herdam o reino.¹³⁶ Mas liberta uma cadeia de ressonâncias que dá um poderoso efeito à imagem — a terra prometida,¹³⁷ a imagem do banquete das parábolas de Jesus sobre o reino,¹³⁸ e a herança de promessas e status (Gl 4,1-7). De não menor importância aqui é o fato de que para Paulo o Espírito como tal é a primeira prestação e a garantia da totalidade da salvação, a arras (“primeira prestação”) e a *aparche* (“primícias”) da completude da ressurreição corporal, sendo a arras o mesmo bem que o pagamento integral, como a *aparche* é simplesmente o primeiro feixe de toda a colheita de cereais.¹³⁹ Portanto, tal como em relação à parusia, Paulo presumivelmente queria dizer que embora não saibamos exatamente em que consistirá a “par-

¹³³Ver acima §§3.3-4 e 9.3.

¹³⁴A imagem mais comum de Paulo é a de ser “destruído” (*apollymi* – Rm 2,12; 14,15; 1Cor 1,18; 8,11; 10,9-10; 15,18; 2Cor 2,15; 4,3; 2Ts 2,10; *katalyo* – Rm 14,20; 2Cor 5,1). Sobre a faixa de uso em ambos os casos ver BAGD.

¹³⁵Paulo supunha que a fé explícita em Cristo era necessária para a salvação (cf. Rm 10,9-17)? Ou devemos, antes, supor que ele pensava também em termos de uma fé implícita, como pensava em relação aos gentios, que “fazem naturalmente o que é prescrito pela lei... [e] mostram a obra da lei gravada em seus corações” (Rm 2,14-15)? Comparar por outro lado, R.H. Bell, “Extra Ecclesiam Nulla Salus? Is There a Salvation Other Than Through Faith in Christ according to Romans 2:12-16?” in Ádna et al. orgs., *Evangelium* 31-43.

¹³⁶1Cor 6,9-10; 15,50; Gl 5,21; Ef 5,5.

¹³⁷Sobre documentação ver meu *Romans* 213 e 455.

¹³⁸Ver acima §8.3(2) e (3).

¹³⁹Rm 8,9-23; 1Cor 15,50; 2Cor 4,16-5,5; Ef 1,14.

ticipação na herança do reino”, conhecemos o seu caráter fundamental, isto é, por referência ao fruto e às graças do Espírito já experimentadas, por mais imperfeitamente que o seja.

Além dessas pinceladas gerais, é difícil entrar em mais pormenores com alguma confiança. Como acontece em relação à parusia, as imagens são ricas na sua individualidade, mas difíceis de inserir num todo compacto, coerente. O discurso sobre “aparecer com Cristo” (1Ts 4,14) e até “estar com Cristo” (4,17)¹⁴⁰ pode enquadrar-se bem numa esperança de ressurreição (4,15-17). Mas como se ajustam a entrada dos gentios e a salvação de “todo o Israel” (Rm 11,26-27)? Que diferença fazem recompensas diferentes? E como as imagens se coadunam com a imagem de ser tornado “completo” ou “perfeito” “no dia de Cristo” ou “em Cristo”?¹⁴¹ E a idéia de que os santos participarão no julgamento do mundo (1Cor 6,2) acrescenta mais uma dificuldade. E além disso, temos a dificuldade de integrar a imagem do último Adão, o primogênito de uma nova humanidade e irmão mais velho de uma nova família na imagem correlata da glorificação (particularmente Rm 8,29-30).

Tentar integrar todos esses elementos num único todo coerente provavelmente seria imprudente. Metáforas diferentes não podem ser fundidas numa única sem perda de algo distintivo e importante de cada uma. Como bem demonstram as discussões, especialmente das duas passagens que citamos por extenso, há uma ambigüidade no tratamento que Paulo dá a esses temas que é inevitável, dado o seu caráter intangível. Em tais casos é melhor reconhecer que a linguagem luta consigo mesma para expressar o que a linguagem sozinha é incapaz de expressar adequadamente, e valorizar as visões e princípios fragmentários que, apesar de tudo, as imagens de Paulo expressam claramente, isto é, a fidelidade de Deus em concluir o que começou, a ordem moral embutida na humanidade e na sociedade e os planos de Deus que abrangem a criação e a criatura humana, a graça divina e a responsabilidade humana.

§18.7 Conclusões e corolários

Agora já deve estar claro o âmbito do evangelho da salvação de Paulo. A “salvação”, propriamente falando, é o clímax ou resultado final de um processo. O processo tem começo decisivo, mas também é

¹⁴⁰Ver também 1Ts 5,10; 2Cor 5,8; Fl 1,23.

¹⁴¹Gl 3,3; Fl 1,6; 3,12; Cl 1,28. Ver também §18.7(2).

processo que se estende por toda a vida. A tensão escatológica assim criada pode ser expressa de diversas maneiras.

Em termos cósmicos o processo da salvação começou com a morte e ressurreição de Cristo, o último Adão, cuja obediência anulou a desobediência do primeiro Adão. Assim a salvação completa o que a criação começou. A nova época do desígnio final de Deus, a nova criação, já está a caminho e com ela a recuperação da humanidade. Mas a era antiga ainda persiste. Adão ainda está vivo. E enquanto não tiverem morrido todos em Adão, o equivalente “todos” não pode tornar-se plenamente vivo em Cristo.

Em termos das metáforas paulinas, as metáforas do já devem ser mantidas em tensão com as metáforas do ainda não. Os aoristos paulinos devem ser equilibrados com os imperativos paulinos.

Em termos da teologia da justificação de Paulo, o começo decisivo deve desenvolver-se até, e no, veredicto final da libertação. A relação com Deus precisa ser sustentada por Deus até o fim. O *simul justus et peccator* de Lutero é também *semper justus et peccator* até a convocação final de Deus.

Em termos de participação em Cristo, a era da sobreposição é abarcada tanto pela morte como pela ressurreição de Cristo. O início decisivo não significa que o que segue é tudo poder da ressurreição e não mais fraqueza da crucifixão. A teologia da salvação de Paulo não é só *theologia gloriae*, mas também uma *theologia crucis*. O caminho para a glória da ressurreição passa pelo sofrimento da cruz, por uma crescente conformidade com a morte de Cristo como característica continuada do ainda não.

Em termos do dom do Espírito, o Espírito é o Espírito de Cristo. Mas isso também significa o Espírito de Cristo crucificado. O dom do Espírito, como os outros aspectos do processo da salvação, não transcende a cruz nem curto-circuita o processo de transformação que vem pela participação no sofrimento e na morte de Jesus. Em todo o processo da salvação o dom do Espírito tem caráter de arras e *aparche*, primeira prestação e primícias, da herança plena que aguarda a ressurreição final. No tempo intermediário, o poder da ressurreição sempre é experimentado na fraqueza da carne. O Espírito que dá a vida também traz a marca da cruz.

Os corolários são de grandes consequências nas suas implicações.

1) A pneumatologia de Paulo não tinha espaço para doutrinas que algumas vezes apareceram em altas teologias da confirmação ou

em círculos de “segunda bênção”.¹⁴² Isto é, a sua pneumatologia exclui a idéia de que o Espírito não é dado antes de uma segunda fase de discipulado ou compromisso. Para Paulo o dom do Espírito tem o caráter essencial de iniciar o processo de salvação. Na quase definição de Rm 8,9 — se não há Espírito, não há cristão. Assim também está excluída qualquer idéia de que há segundo dom do Espírito (que é o Espírito) que alguns não têm ou podem não ter. O dom que é o Espírito é simplesmente o fundamento e o ponto de partida para o que segue na soteriologia de Paulo. Isso, naturalmente, não pretende negar que Paulo pensava em subseqüentes experiências do Espírito, em graças e capacitações conferidas pelo Espírito. Pelo contrário, a teologia paulina do Espírito carismático cai inteiramente nesta área e teremos de voltar a ela.¹⁴³

2) Por isso, a teologia paulina da “espiritualidade” e maturidade precisa ser expressa com muito cuidado.¹⁴⁴ A experiência de Paulo, particularmente com os coríntios, deixou-o hesitante quanto ao uso dos termos. Alguns evidentemente pretendiam ser “espirituais” e “maduros” com base na sua sabedoria, discursos eloqüentes e falar em línguas.¹⁴⁵ Paulo não podia aceitar a pretensão deles porque ela promovia o facciosismo (elitismo; 1Cor 3,3-4) e desprezo dos outros, tanto incrédulos como crentes (14,16-25). A marca da espiritualidade e da maturidade era, antes, o amor descrito em 1Cor 13, reconhecimento da evidente autoridade de outros (1Cor 14,37: o próprio Paulo!), sensibilidade pastoral (Gl 6,1) e reconhecimento de quão longe ainda estamos de ser perfeitos (Fl 3,15).¹⁴⁶ Em outras palavras, para Paulo, os “espirituais/maduros” eram os que viviam de acordo com o Espírito dado uma vez, e não pessoas que tinham recebido mais Espírito ou dom separado do Espírito para distingui-los de outros. O Paulo que lutou tão resolutamente pela justificação pela fé não que-

¹⁴²Sobre detalhes permito-me remeter novamente ao meu *Baptism* (§16 n. 1), um dos principais objetivos do qual foi criticar essas opiniões.

¹⁴³Ver abaixo §20.5.

¹⁴⁴*Pneumatikos* (“espiritual”) — 1Cor 2,13.15; 3,1; 14,37; Gl 6,1. *Teleios* — 1Cor 2,6; 14,20; Fl 3,15; Cl 1,28; 4,12.

¹⁴⁵1Cor 2,12-3,4; 14.20.37; cf. Fl 3,12.15. Só na posterior Cl 1,28 e 4,12 *teleios* (“maduro”) é um conceito inteiramente positivo (ver também meu *Colossians* 125-26).

¹⁴⁶Fl 3,12 é o único uso do verbo *teleioo* por Paulo, em que a imagem é obviamente a de ter alcançado a meta, mas provavelmente também reflete a crença existente em algumas igrejas de Paulo de que a “perfeição” era atingível nesta vida. Notar novamente o uso de *epiteleo* (“completar”) em Gl 3,3 e Fl 1,6.

ria dar credibilidade a uma espiritualidade tipo “nós e eles” igualmente divisiva.

3) Toda a vida do crente como crente é vivida na sobreposição das eras, dentro da tensão escatológica entre Adão e Cristo, entre vida e morte. Isso também quer dizer com a experiência do conflito entre carne e Espírito. A tensão às vezes “afligia” Paulo: “Infeliz de mim! Quem me libertará do corpo desta morte?” (Rm 7,24); “também nós gememos interiormente, suspirando pela adoção, a redenção do nosso corpo” (8,23); “nós, que estamos nesta tenda, gememos acabrunhados, porque não queremos ser despojados da nossa veste, mas revestir a outra por cima desta, a fim de que o que é mortal seja absorvido pela vida” (2Cor 5,4). “Afligia-o”, podemos dizer, precisamente porque sabia que não havia possibilidade de escapar dessa tensão durante toda a sua vida. O grito de Rm 7,4, o gemido de Rm 8,23 era para toda a vida.¹⁴⁷

Aqui o corolário pastoral é importante. Pois através dos séculos sempre houve o perigo de confundir meios de viver *nesta* tensão com meios de *escapar* dela. Nos primeiros séculos a prática do misticismo e do ascetismo, às vezes até do monaquismo, podia ser assim objeto de equívocos e abusos dessa natureza.¹⁴⁸ Em séculos mais recentes houve doutrinas sobre santificação, segunda bênção e batismo no Espírito que levaram para esse lado. Mas, se Paulo está certo, não há como escapar dessa tensão nesta vida. Precisamente porque os crentes em certo sentido ainda estão na carne, ainda não estão plenamente livres, precisamente enquanto carne, do poder do pecado e da morte, só podem usufruir do poder da ressurreição de Cristo na fraqueza, só participando dos sofrimentos de Cristo, como vida na morte e através da morte.

Igualmente a continuação da experiência do conflito entre carne e Espírito não deve alarmar ou deprimir indevidamente. O “eu” ainda está dividido. Tanto a morte como a vida estão em ação no crente. Nem a derrota, quando a carne consegue contrariar o Espírito, deve necessariamente causar desespero — enquanto é experimen-

¹⁴⁷ Isso também significa que o grito e o gemido não são de desespero, porém mais de frustração — frustração por ter de viver a vida do Espírito na carne e através do corpo mortal. Não deve ser visto como consequência da demora da parusia (ver também acima §12.4).

¹⁴⁸ Também o celibato foi considerado uma espécie superior de espiritualidade que livrava o celibatário dos obstáculos e tentações decorrentes do fato de ainda viver “na carne”!

tada como derrota.¹⁴⁹ Pelo contrário, é a *ausência* de conflito que deve ser causa de preocupação. A presença de conflito entre carne e Espírito é sinal de que o Espírito tem efeito em moldar o caráter. A ausência de conflito poderia indicar a ausência do Espírito.¹⁵⁰ As implicações para a teologia e a orientação pastoral são consideráveis.

4) Esta compreensão do processo de salvação também fornece a base para uma profunda teologia do sofrimento. O próprio Paulo sofreu assombrosas necessidades e mesmo ferimentos.¹⁵¹ Sua teologia do sofrimento não foi construção elaborada numa torre de marfim. Era a maneira de ver seu sofrimento como parte integrante do processo de salvação. Reforçou a consciência da sua própria fraqueza e mortalidade e assim fortaleceu sua confiança em Deus. E Paulo via nele a deterioração da sua própria carne, em que o pecado ainda exercia seu poder sedutor e maligno. Via nele a crescente conformidade com a morte de Cristo com sua promessa de participação mais plena na ressurreição de Cristo. Naturalmente, uma teologia do sofrimento como atrito na interface entre era antiga e era vindoura só tem sentido numa teologia da salvação que espera a vida da ressurreição através da morte e além dela.

5) O caráter do processo de salvação também oferece fundamento teológico para um sistema de ética. Voltaremos a este assunto mais adiante (§23). Por ora basta notar que uma ética paulina inevitavelmente parte do já e ainda não e está impregnada com a tensão escatológica.¹⁵² Por um lado, isso significa que a vida cristã para Paulo era processo que envolvia compromisso continuamente renovado. A vitória na batalha entre a carne e o Espírito nunca era vitória final e completa. Havia sempre outra batalha a ser ganha em outro dia, talvez a mesma batalha, talvez amanhã. Em toda decisão moral havia uma escolha a ser feita, em favor da carne ou em favor do Espírito.

¹⁴⁹Esta é afirmação da minha posição mais cautelosa que em *Jesus and the Spirit* 339, em resposta à crítica de D. Wenham, "The Christian Life: A Life of Tension? – A Consideration of the Nature of Christian Experience in Paul", in Hagner e Harris, *Pauline Studies* 80-94 (aqui 89).

¹⁵⁰"O Espírito está ausente quando deixamos de lutar, não quando perdemos" (H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* [Richmond: John Knox, 1964 = Londres: Epworth, 1965] 78; comparar novamente Fee, *Empowering Presence* 817 – "Em parte alguma Paulo descreve a vida no Espírito como uma vida de constante luta com a carne".

¹⁵¹Mais uma vez, é notavelmente em 2 Coríntios que o alcance e a seriedade do seu sofrimento recebe a sua expressão mais clara – 2Cor 1,8-9; 6,4-10; 11,23-29.

¹⁵²Recentemente reconhecido por Sampley, *Walking* (§23 n. 1) 7-24.

to. A conversão é tarefa de todo dia. Este foi um dos lados fortes da ética existencialista. E, por outro lado, significava que esquemas idealistas que dão muito pouca atenção ao continuado ainda não, sempre caem sob a crítica da “reserva escatológica”. É precisamente a sua valorização do contínuo poder do pecado e da morte e da contínua fraqueza da carne que torna a ética de Paulo tão realista em consideração do que pode ser esperado dos indivíduos ou das instituições humanas (não excluindo a Igreja).

6) Outro corolário inevitável é que a *apostasia* permanece possibilidade real para o crente paulino durante o tempo que durar a tensão escatológica.¹⁵³ Basta lembrar algumas das passagens que examinamos acima. Rm 8,13: há evidentemente a real possibilidade de os crentes viverem *kata sarka*; e se o fizerem morrerão.¹⁵⁴ Quer dizer, se abandonarem a luta e voltarem a uma existência totalmente carnal, não experimentarão a renovação diária rumo à totalidade, mas somente a deterioração diária rumo à destruição da carne na morte.¹⁵⁵ Portanto não nos surpreendemos com as advertências em outras passagens em que Paulo considera a possibilidade de “destruir” a obra da salvação numa pessoa.¹⁵⁶ Ou com o receio de Paulo de que a sua obra de evangelização possa vir a ser em vão,¹⁵⁷ ou que seus convertidos “sejam afastados de Cristo” e “caiam fora da graça” (Gl 5,4). Ou com a advertência aos cristãos gentios de Roma que eles podem ser cortados da oliveira de Israel tão facilmente quanto o foram os incrédulos de Israel (Rm 11,20-22).

Também observamos as qualificações ou condições que figuram em diversos pontos das cartas de Paulo: “co-herdeiros de Cristo, desde que soframos com ele para que possamos ser glorificados com ele” (Rm 8,17); o evangelho “pelo qual sois salvos, se o guardais” (1Cor 15,2); reconciliados para serdes apresentados santos e irrepreensíveis perante Deus, “contanto que permaneçais alicerçados e firmes na fé, sem vos afastar da esperança do evangelho” (Cl 1,22-23). Como es-

¹⁵³Discordando da tentativa um tanto tendenciosa de Gundry Volf, *Paul*, de enfraquecer a seriedade das repetidas advertências de Paulo sobre este ponto. Marshall, *Kept* 99-125, reflete melhor a “reserva escatológica” no tratamento global de Paulo.

¹⁵⁴De maneira semelhante Gl 6,8 – “quem semear na sua carne da carne colherá corrupção”; cf. Fl 3,19 – “seu fim é a destruição”.

¹⁵⁵Surpreendentemente Gundry Volf, *Paul*, parece ter ignorado este versículo.

¹⁵⁶Rm 14,15.20; 1Cor 3,17; 8,11; 10,9-11; Gl 2,18.

¹⁵⁷2Cor 6,1; Gl 2,2; 4,11; Fl 2,16; 1Ts 3,5.

creveu F.F. Bruce: “Em todo o Novo Testamento a continuação é o teste da realidade.”¹⁵⁸ Daqui também os apelos para cautela, vigilância¹⁵⁹ e auto-exame¹⁶⁰ e o reconhecimento de Paulo de que ainda era necessária a disciplina para concluir a corrida.¹⁶¹

Em face desse catálogo de preocupações dificilmente se pode duvidar que parte da teologia pastoral de Paulo era a preocupação real de que a fé pudesse ser novamente comprometida e cessar de ser simplesmente confiança, que o compromisso pudesse ser relaxado e a determinação criticamente enfraquecida. O resultado seria o afrouxamento crítico da tensão escatológica, a recaída numa vida exclusivamente “de acordo com a carne”, e a perda de perspectiva de vida de ressurreição.

7) Mas esta não é a nota com a qual Paulo levou sua expressiva exposição do processo da salvação ao seu clímax em Rm 8. Bem pelo contrário. A sua advertência de 8,13, seu cauteloso “desde que” em 8,17, seu reconhecimento do contínuo sofrimento e tensão do processo incompleto da salvação (8,18-23), sua expressão do já e ainda não da esperança (8,24-25), e seu reconhecimento de que a fraqueza continua a ser o ambiente da fé (8,26-27), tudo isso é deixado para trás num crescente peão de grande confiança. Os que amam a Deus podem confiar incondicionalmente em Deus: a certeza da adoção é firme esperança, as primícias do Espírito firme garantia da colheita da ressurreição (8,14-27); os que amam a Deus estão dentro do plano predeterminado de Deus, sua libertação e glorificação final estão asseguradas (8,28-30); nenhuma acusação contra eles será apresentada no juízo final (8,31-34); e nada poderá separá-los do amor de Deus em Cristo (8,35-39). Feitos todos os esclarecimentos e qualificações, o evangelho poderá novamente ser reduzido aos seus componentes básicos — o amor de Deus e o amor a Deus.

¹⁵⁸Romans 219.

¹⁵⁹1Cor 3,10; 8,9; 10,12; Gl 5,15.

¹⁶⁰1Cor 11,29-30; 2Cor 13,5.

¹⁶¹1Cor 9,27; Fl 3,12-14.

§19 Israel (Rm 9-11)¹

§19.1 A palavra de Deus falhou (9,1-5)?

Em nossa tentativa de acompanhar a trajetória da teologização de Paulo através de Romanos, chegamos agora à seção dos capítulos 9-11. Neste ponto precisamos parar um pouco e fazer um balan-

¹**Bibliografia:** M. Barth, *The People of God* (JSNTS 5; Sheffield: JSOT, 1983); Becker, *Paul* 457-72; Beker, *Paul* 328-47; R. H. Bell, *Provoked to Jealousy: The Origin and Purpose of the Jealousy Motif in Romans 9-11* (WUNT 2.63; Tübingen: Mohr, 1994); W. S. Campbell, "The Freedom and Faithfulness of God in Relation to Israel", *Paul's Gospel* 43-59; M. Cranford, "Election and Ethnicity: Paul's View of Israel in Romans 9.1-13", *JSNT* 50 (1993) 27-41; N. A. Dahl, "The Future of Israel", *Studies* 137-58; W. D. Davies, "Paul and the People of Israel", *NTS* 24 (1977-78) 4-39 = *Jewish and Pauline Studies* 123-52; E. Dinkler, "The Historical and Eschatological Israel in Romans 9-11: A Contribution to the Problem of Predestination and Individual Responsibility", *JR* 36 (1956) 109-27; Eichholz, *Theologie* 284-301; J. G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism* (New York: Oxford University, 1985); Gaston, *Paul* (§6 n. 1) caps. 5, 8, e 9; M. A. Getty, "Paul and the Salvation of Israel: A Perspective on Romans 9-11", *CBQ* 50 (1988) 456-69; Gnllka, *Theologie* 124-32; Paulus 281-89; E. Grässer, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (Tübingen: Mohr, 1985); D. J. Harrington, *Paul on the Mystery of Israel* (Collegeville: Liturgical, 1992); G. Harvey, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature* (Leiden: Brill, 1996); O. Hofius, "Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9-11", *Paulusstudien* 175-202; E. E. Johnson, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11* (Atlanta: Scholars, 1989); B. W. Longenecker, "Different Answers to Different Israels: Israel, the Gentiles and Salvation History in Romans 9-11", *JSNT* 36 (1989) 95-123; *Eschatology and the Covenant: A Comparison of 4 Ezra and Romans 1-11* (JSNTS 57; Sheffield: Sheffield Academic, 1991); L. de Lorenzi, org., *Die Israelfrage nach Römer 9-11* (Rome: Abtei von St. Paul, 1977); H. M. Lübking, *Paulus und Israel im Römerbrief. Eine Untersuchung zu Römer 9-11* (Frankfurt: Lang, 1986); U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (Munich: Kaiser, 1968); B. Mayer, *Unter Gottes Heilsratschluss: Prädestinationsaussagen bei Paulus* (Würzburg: Echter, 1974); H. Merklein, "Der (neue) Bund als Thema der paulinischen Theologie", *TQ* 176 (1966) 290-308; J. Munck, *Christ and Israel: An Interpretation of Romans 9-11* (Philadelphia: Fortress, 1967); P. von der Osten-Sacken, *Christian-Jewish Dialogue: Theological Foundations* (Philadelphia: Fortress, 1986) 19-40; Penna, "The Evolution of Paul's Attitude toward the Jews", *Paul* 1.290-321; J. Piper, *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9.1-23* (Grand Rapids: Baker, 1983); H. Räisänen, "Römer 9-11: Analyse eines geistigen Ringens", *ANRW* 2.25.4 (1987) 2891-2939; E. Refoulé, "Cohérence ou incohérence de Paul en Romains 9-11", *RB* 98 (1991) 51-79; R. Richardson, *Israel in the Apostolic Church* (SNTSMS 10; Cambridge: Cambridge University, 1969); Ridderbos, *Paul* 327-61; D. Sänger, *Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum* (WUNT 75; Tübingen: Mohr, 1994); R. Schmitt, *Gottesgerechtigkeit-Heilsgeschichte: Israel in der Theologie des Paulus* (Frankfurt: Lang, 1984); Schoeps, *Paul* 235-45; Stowers, *Rereading* 285-316; Strecker, *Theologie* 215-22; P. Tomson, "The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament", *Bijdragen* 47 (1986) 120-40, 266-89; N. Walter, "Zur Interpretation von Römer 9-11", *ZTK* 81 (1984) 172-95; Watson, *Paul* 160-73; Zeller, *Juden* 108-37.

ço. Pois a função dos caps. 9-11 dentro de Romanos, como também na teologia de Paulo, sempre foi tema de alguma controvérsia. Por que Paulo parou tão abruptamente para expressar sua preocupação com “os de sua raça segundo a carne” (9,3)? Ele chegara a um clímax tão admirável da certeza cristã em 8,28-39. Qualquer coisa que seguisse inevitavelmente pareceria algo como um anticlímax. Mas por que essa súbita descida às profundezas da angústia existencial: “Digo a verdade em Cristo, não minto, e disto me dá testemunho a minha consciência no Espírito Santo:² tenho grande tristeza e dor incessante em meu coração...” (9,1-2)? Além disso, o conhecimento do padrão adotado nas suas outras cartas nos (e talvez a alguns dentre seus ouvintes romanos) levaria a esperar uma transição imediata para a exortação ética como o corolário mais apropriado, como em 12,1-2. Por que então Paulo interromperia o seu fluxo normal inserindo algo que quase parece uma peça predefinida (caps. 9-11)?³

Os que procuram uma razão teológica para o lugar de Rm 9-11 tenderam a encontrá-la em diferentes seções do argumento destes capítulos. A opinião tradicional (de Lutero e de Calvino) era que, tendo tratado do assunto da justificação em Rm 1-8, Paulo nos caps. 9-11 volta-se para o assunto da predestinação (prenunciado em 8,29). Esta opinião reflete não só as preocupações sistemáticas da teologia cristã posterior, mas também o forte impacto da seção central do cap. 9 (9,14-23), com seu retrato de Deus que faz misericórdia a quem quer e endurece a quem quer (9,18). A passagem inevitavelmente exerce fascinação sobre qualquer que deseja desenvolver uma teologia, fascinação que em parte é atração pelo seu rigor teológico, em parte repulsão pelo retrato de um Deus aparentemente tão arbitrário. Assim, não admira muito que a questão da predestinação tenha continuado a chamar a atenção, relegando para a sombra outras questões.⁴

²O tríplice testemunho atesta a solenidade do que Paulo está para dizer; fala sob juramento.

³Aqui são muitas vezes citadas as palavras de Dodd: “um todo compacto e contínuo que pode ser lido perfeitamente sem referência ao resto da carta”; “a carta poderia ser lida sem qualquer sensação de lacuna, se esses capítulos fossem omitidos” (*Romans* 148,149).

⁴Ver particularmente Dinkler, “Israel”; Mayer, *Heilsratschluss*; e Piper, *Justification*. Os paralelos com Qumrã revitalizaram a discussão; ver particularmente G. Maier, *Mensch und freier Wille nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus* (WUNT 12; Tübingen: Mohr, 1971).

Outros encontraram a solução em 9,30-10,17. Nesta passagem Paulo volta, pela última vez, ao tema da “justiça” e da “fé”.⁵ Disso se pode concluir que, apesar de tudo, nos caps. 9-11 Paulo não mudou o foco da sua atenção. A preocupação teológica na passagem é ainda a justificação pela fé.⁶

Todavia, a opinião predominante foi a de que os caps. 9-11 não são um *excursus* ou um apêndice de uma exposição completa em si mesma. Pelo contrário, devem ser considerados como o verdadeiro clímax da tentativa de Paulo de entender o lugar dos judeus e dos gentios no desígnio de Deus. Em parte esta opinião provém de F. C. Baur, no seu reconhecimento de que a preocupação de Paulo não era com os indivíduos mas com as nações.⁷ Esta percepção não resolveu o problema da predestinação proposto em 9,14-23, mas deslocou, decisivamente, o centro de gravidade na compreensão da passagem. A opinião predominante deriva em parte também de mudança semelhante na percepção da doutrina paulina da justificação, ou, em outras palavras, no reconhecimento de que a teologia da justificação de Paulo surgiu não como uma tentativa de Paulo, o indivíduo, de encontrar paz com Deus, mas como sua tentativa de entender como os gentios enquanto gentios podiam ser aceitos pelo Deus de Israel.⁸ Particularmente foi o reconhecimento de que o que estava em jogo não era nada menos que a integridade do próprio Deus, a fidelidade de Deus. Como podia Paulo oferecer a justiça da aliança de Deus tão livremente aos gentios, sem questionar a aliança de Deus com Israel? E se o desígnio de Deus para Israel fora frustrado, que segurança isso dava aos crentes cristãos?⁹

Como a lógica e a função teológica de Rm 9-11 são tão importantes para a nossa compreensão da teologia de Paulo, vale a pena documentar as razões desse consenso um pouco mais minuciosamente.

⁵“Justiça” – 9,30.31; 10,3-6.10; “fé/crer” – 13 ocorrências.

⁶Assim particularmente Käsemann, *Perspectives* 75: “a doutrina da justificação domina Rm 9-11 não menos que o resto da carta” (citando Bornkamm, *Paul* 149); Bell, *Provoked* 55, que também cita Müller, *Gottes Gerechtigkeit* (§14 n. 1) 107-8, e Stuhlmacher, *Gerechtigkeit* (§14 n. 1) 91,98.

⁷Ver as citações em Bell, *Provoked* 46-47.

⁸O crédito principal disso nos anos recentes cabe a Stendahl, *Paul* (§14 n. 1) 3-4. Ver mais acima §14 n. 1.

⁹Ver, p. ex., Davies, “Paul and the People of Israel”; Cranfield, *Romans* 446; Beker, *Paul* 331-32; “The Faithfulness of God and the Priority of Israel in Paul’s Letter to the Romans”, *HTR* 79 (1986) 10-16; Campbell, “Freedom”.

A questão tratada nos caps. 9-11 é proposta em 9,6 e novamente em 11,1. É amplamente reconhecido que 9,6 fornece o tema para o resto da discussão: “A palavra de Deus falhou?”¹⁰ E 11,1 simplesmente reitera a questão fundamental: “Deus repudiou seu povo?” Mas esta questão já fora proposta na acusação inicial da carta. Conforme vimos (§5.4), central nessa acusação era a afirmação de que os judeus não podiam escapar da mesma acusação (2,1-29). O que inevitavelmente propôs a pergunta: “Qual é então a vantagem do judeu?” (3,1); “Se alguns foram infiéis, acaso a infidelidade deles tornou nula a fidelidade de Deus?” (3,3). Esta era questão incômoda que Paulo, o judeu, não conseguiu enfrentar naquele ponto da sua exposição.¹¹ Mas agora a questão não podia mais ser evitada. Se os judeus necessitam da graça quanto qualquer gentio, o que diz isso sobre a escolha original de Israel por Deus? Israel ainda é o povo escolhido por Deus?

Afinal de contas, Romanos é exposição sobre a justiça de Deus (1,17). E, como também vimos, a justiça de Deus denota o cumprimento da sua obrigação para com o povo por ele escolhido para ser seu parceiro de aliança (§14.2). Em outras palavras, a justiça de Deus para com Israel e sua fidelidade a Israel são conceitos sobrepostos.¹² Assim, quando o evangelho de Paulo parece indicar que o status especial de Israel perante Deus não está mais em vigor ou não vale mais, isso põe um ponto de interrogação quanto ao compromisso de Deus com Israel — isto é; a sua fidelidade a Israel — isto é, sua justiça. Antes que se esclareça esse ponto, não só o status de Israel permanece em questão, mas o próprio evangelho de Paulo (como evangelho da justiça de Deus) gera confusão. Esta era uma questão da qual Paulo simplesmente não podia fugir naquela que foi a mais longa e sistemática exposição da sua teologia.

Paulo também foi cuidadoso ao construir o clímax da seção anterior na segunda metade de Rm 8, emitindo notas que juntas preparam o tema que cresce em volume: O que diremos então de Israel? Especialmente a partir de 8,27 passa a usar, para descrever os crentes, uma seqüência de termos tirados diretamente da autodescrição do próprio Israel, “santos” (8,27), “aqueles que amam a Deus”, “os

¹⁰Ver os citados em meu *Romans* 539.

¹¹Sobre pormenores ver meu *Romans* 128-44.

¹²Notar os termos paralelos em 3,3-5 — a fidelidade de Deus, a verdade de Deus, a justiça de Deus; pormenores em meu *Romans* 132-34; ver mais acima §14.2.

chamados" (8,28), "os eleitos de Deus" (8,33).¹³ Usar tais termos com essa referência transferida inevitavelmente implica a pergunta: O status e os privilégios denotados por esses termos foram agora transferidos de Israel para serem aplicados exclusivamente aos que crêem no Messias Jesus? A evocação que Paulo faz do sacrifício de Isaac (8,32) propõe uma questão semelhante: Será que toda a significação ligada a esse poderoso ato simbólico,¹⁴ foi agora totalmente absorvida pela morte de Jesus, com efeitos benéficos somente para aqueles que confessam o Cristo crucificado?

Paulo evidentemente toma cuidado semelhante para encaixar o começo dessa discussão dos caps. 9-11 no que acabou de dizer sobre os privilégios agora desfrutados pelos crentes. Começa listando as bênçãos dos seus compatriotas segundo a carne. "Eles são israelitas:¹⁵ deles é a adoção, a glória e as alianças, a lei, o culto e as promessas; deles são os patriarcas dos quais descende o Cristo segundo a carne" (9,45).¹⁶ Mas naturalmente ele estava bem consciente de que acabara de falar sobre várias bênçãos como bênçãos dos que abraçaram a fé.

Começa deliberadamente com (1) "adoção" e (2) "glória", pois foram justamente estes dois termos que estavam no centro da sua exposição em 8,15-23.¹⁷ (3) "Aliança" não é termo que Paulo usa muito, mas a teologia da aliança do Deuteronômio e da "justiça de Deus" estão na base de grande parte da sua discussão anterior.¹⁸ E Paulo certamente entendeu o seu evangelho como "evangelho da nova aliança".¹⁹ Consi-

¹³"Santos (*hagioi*)" – ver, p. ex., meu *Romans* 19-20; D.P. Wright, *ABD* 3.238-39; e acima §2 n. 90. "Aqueles que amam a Deus" – ver, p. ex., Mayer, *Heilsratschluss* 144-49, 152-54; meu *Romans* 481; e acima §2 n. 89. "Os eleitos de Deus" – ver, p. ex., G. Schrenk, *TDNT* 4.182-84; meu *Romans* 502; e acima §2 n. 91. "Os chamados" é epíteto menos destacado, mas a idéia de festa sagrada como uma "convocação santa" (*klete hagia*) era familiar de Lv 23, e um dos títulos dos filhos da luz na batalha final no rolo da Guerra de Qumrã é "os chamados de Deus" (1QM 3.2; 4.11).

¹⁴Ver acima §9.4.

¹⁵"Eles são israelitas", não "eram israelitas" (Osten-Sacken, *Dialogue* 20; Fitzmyer, *Romans* 545).

¹⁶A lista é cuidadosamente estruturada; ver meu *Romans* 522.

¹⁷"Adoção" – 8,15.23; 9,4; em outros lugares nas cartas paulinas incontroversas só Gl 4,5. "Glória" – 8,18.21; 9,4.23; "glorificado" – 8,30. O uso e repetição de *huiiothesia* ("adoção") é particularmente surpreendente, uma vez que o termo não era caracteristicamente judaico; mas o era a idéia subjacente – Israel escolhido para ser filho(s) de Deus (p. ex., Dt 14,1; Is 43,6; Jr 31,9; Os 1,10; Sb 9,7); ver também acima §16.5c.

¹⁸Ver acima §14.2.

¹⁹1Cor 11,25; 2Cor 3,6; cf. Rm 7,6; Gl 3,15.17. Notar também como "aliança" reemerge no clímax da sua discussão (11,27). Ver também Merklein, "Der (neue) Bund"; mas também §6 n. 94 acima e §22.3 abaixo.

derando os prolongados debates sobre Paulo e a lei, é notável que Paulo conta (4) “a doação da lei” como uma das bênçãos de Israel. Da mesma forma dificilmente será um acidente que a sua próxima referência à lei (9,31) indique um objetivo (“a lei da justiça”) não alcançado por Israel mas cumprido pelos gentios (9,30). (5) “O culto” (*latreia*) certamente se refere ao culto no templo.²⁰ Mas também este, de forma mais espiritualizada (ou secularizada!), era algo em que Paulo esperava que os seus leitores se empenhassem (12,1).²¹ A questão é novamente mais óbvia no caso (6) das “promessas”, pois a promessa se encontrava no coração da discussão de Paulo sobre como os gentios podiam considerar-se participantes da herança e da bênção de Abraão.²² O fato é: os *gentios* eram participantes das promessas de *Israel*. Até (7) “os pais” que claramente denotam os patriarcas,²³ agora deviam ser considerados como compartilhados com os gentios crentes, “Abraão nosso progenitor” (4,1), “o pai de todos nós”, “pai de muitas nações” (4,16-18).²⁴ E não precisamos dizer mais sobre (8) “o Cristo”, o Messias esperado de Israel, agora o foco do evangelho tanto para judeus quanto para gentios.

Dificilmente se pode duvidar que ao reunir essa lista de bênçãos de Israel, Paulo deliberadamente propunha a questão: se estas são as bênçãos de Israel, então o que diz sobre o Israel o fato de que outros agora usufruem delas? Igualmente premente é o outro lado da mesma questão: se estas são as bênçãos de Israel e contudo os parentes de Paulo estão em perigo mortal de serem “separados de Cristo” (9,3),²⁵ quão seguras são essas mesmas promessas para aqueles, gentios e judeus, que agora gozam delas? Como Paulo podia estar confiante na fidelidade de Deus aos que estão em Cristo (8,28-39), se a

²⁰Cf. Js 22,27; 1Cr 28,13; 1Mc 2,22; Filon, *Decal.* 158; *Spec. Leg.* 2.167; Josefo, *Guerra* 2.409; Hb 9,1.6.

²¹Estas (Rm 9,4; 12,1) são as únicas duas ocorrências de *latreia* nas cartas paulinas. Notar também o verbo *latreuo* (“servir”) em Rm 1,9 e Fl 3,3. Ver mais abaixo §20.3.

²²*Epangelia*, “promessa” – Rm 4,13.14.16.20; 9,4.8.9; 15,8 (não é por acaso que o termo aparece justamente neste ponto em Romanos – 15,8 é o resumo final da exposição teológica de Paulo em Romanos); Gl 3,14.16-18.21-22.29; 4,23.28.

²³Ver G. Schrenk, *TDNT* 5.976-77; H. Ringgren, *TDOT* 1.10-12. Notar em especial novamente 15,8 – “as promessas dos pais”.

²⁴A implicação é a mesma em 11,16.18 (“a raiz”); ver abaixo §19.5b.

²⁵Aqui há quase com certeza um eco de Ex 32,32: Paulo foi confrontado, como o foi Moisés, com a perspectiva real da rejeição de Israel – “amaldiçoado”, como Acã (Js 6,17-18; 7,1.11-13; 22,20; 1Cr 2,7); tal era a sua angústia diante da perspectiva que ele se ofereceu para “ficar” pelo povo da sua raça. Ver também meu *Romans* 524-25.

fidelidade a Israel parecia ser tão ineficaz e a posição de Israel agora lhe causava tanta angústia (9,2)?

Em resumo, portanto, a questão que nos confronta em Rm 9-11 não é simplesmente questão técnica ou literária. Não é simplesmente questão de como encontrar sentido no fluxo e coerência da carta aos Romanos em si. A questão é preeminentemente teológica e o era para o próprio Paulo, razão pela qual devemos levá-la na devida consideração em nosso estudo da teologia de Paulo. E como tal era tão importante para o Apóstolo que lhe dedicou cerca de um quinto de Romanos e a discussão individual mais longa em tudo o que escreveu. Eis por que dificilmente podemos deixar de dar-lhe tratamento separado.

§19.2 *Quem é Israel (9,6)?*

Assim, a questão teológica fundamental proposta em Rm 9-11 não é nada menos que Deus ou, para ser mais preciso, a fidelidade de Deus. “A palavra de Deus falhou?” (9,6). Mas Paulo não a propõe como uma questão. Ele simplesmente nega que tal pudesse ser o caso: “Não é que a palavra de Deus tenha falhado” (9,6a).²⁶ Pelo contrário, imediatamente desloca a questão para Israel: “Pois nem todos os que descendem de Israel são Israel” (9,6b). É a identidade de Israel, de quem constitui “Israel”, que se torna o foco desta exposição. A razão é bastante óbvia. Porque Deus é o Deus de Israel,²⁷ a questão da fidelidade de Deus neste ponto se condensa na questão: Quem é Israel?

É importante notar desde já a mudança de vocabulário. No estágio anterior da sua exposição em Romanos Paulo desenvolveu o seu argumento em termos de “judeus” e “gregos” ou “judeus” e “gentios”.²⁸ Nos caps. 9-11 ele não abandona totalmente essa linguagem.²⁹ Mas agora é introduzido novo termo (9,6) e se torna o termo dominante, “Israel”.³⁰ Isso denota mudança de perspectiva, cuja importância usualmente é ignorada.

²⁶De maneira semelhante 3,3-5. Sobre o uso da Escritura em Rm 9-11, ver acima §7 n. 33.

²⁷Ver acima §2.5.

²⁸“Judeu e grego” – 1,16; 2,9.10; 3,9; “judeu e gentio” – 3,29; também “judeu” – 2,17.28-29; 3,1; também “gentios” – 1,5.13; 2,14.24; 4,17-18.

²⁹“Judeu e grego” – 10,12; “judeus e gentios” – 9,24.

³⁰“Israel” – 9,6.27 (duas vezes); 10,21; 11,2.7.26; Israel e gentios – 9,30-31; 10,19; 11,11-12.25.

O termo “judeu” (*Ioudaios*) começa como um identificador geográfico e étnico. *Ioudaioi*, “judeus” são as pessoas que vivem na *Ioudaia*, “Judéia”,³¹ como adjetivo *Ioudaios* também pode ser traduzido por “judaico”.³² Assim, “judeus” como um identificador presta-se a distinguir “judeus” de outras pessoas originárias de outras regiões ou países.³³ Conseqüentemente, “judeu” é o termo usado quando se trata desse tipo de distinção. É usado tanto por judeus como por não-judeus para referir-se ao povo judeu visto de fora, do ponto de vista de um espectador, para distinguir o grupo chamado “judeus” de outros grupos étnicos. Em si não há nada de negativo ou hostil nesse uso; é apenas uma questão de descrição diferencial.³⁴

Por outro lado, “Israel” denota a perspectiva de um “insider”, de alguém que está dentro.³⁵ Indica uma autocompreensão, um entendimento segundo a aliança. É a autocompreensão de um povo que se identifica como povo escolhido por Deus, os filhos de Israel, descendentes do patriarca (Jacó/Israel), através do qual veio a escolha e eleição. Em resumo, “judeu” define primariamente pela relação com a terra e pela diferenciação de pessoas de outros países, enquanto “Israel” define primariamente pela relação com Deus.³⁶

Portanto, a mudança de terminologia de Paulo é significativa. Sua preocupação era não fundir “judeu” e “gentio”. Num sentido estrito

³¹Ver BAGD, *Ioudaia*; Harvey, *True Israel* cap. 2.

³²Mc 1,5; Jo 3,22. Isso também nos lembra que o uso só se desenvolveu no período pós-exílico (cf. particularmente Josefo, *Ant.* 11.173); ver também Cohen, “*Ioudaios*” (§14 n. 52 acima).

³³Ver, p. ex., o uso de Flon e Josefo (Harvey, *True Israel* caps. 4-5); e a lista das nações em At 2,9-11.

³⁴Este ponto muitas vezes é mal entendido, particularmente com relação ao uso lucano de *Ioudaios* nos Atos; mas na maioria dos casos o seu uso é semelhante ao de Josefo. Ver também meu *Partings* 144-45, 149-50.

³⁵Cf., p. ex., Eclo 17,17; *Jub.* 33.20; *Salmos de Salomão* 14.5. Ver também K.G. Kuhn, *TDNT* 3.359-65; Tomson, “Names”. Harvey contesta tal linguagem de “insider”, mas reconhece que “Israel” é o nome do povo escolhido por Deus, ainda que muitos do seu povo não correspondam. A objeção real de Harvey é contra a idéia de que “Israel” era limitado como título a um distinto “puro e verdadeiro Israel” – o que não é o caso da terminologia do “insider”.

³⁶P. ex., nos evangelhos Jesus é chamado “rei dos judeus” somente por não-judeus; mas pelos sumos sacerdotes ele é chamado (zombeteiramente) “rei de Israel” (Tomson, “Names” 280). Os rabinos não falam de si mesmos como “judeus”; a auto-designação por eles escolhida é “Israel” (S. Zeitlin, *The Jews: Race, Nation or Religion?* [Philadelphia, Dropsie College, 1936] 31-32). Ver ainda meu “Judaism in Israel in the First Century”, in J. Neusner, org., *Judaism in Late Antiquity: Part 2: Historical Syntheses* (Leiden: Brill, 1995) 229-61 (particularmente 232-36); também “Two Covenants or One?” (§6 n. 84) 107-13. Os um ou dois casos citados por Harvey, *True Israel* 102, dificilmente prejudicam o peso da evidência ou o argumento de Tomson, “Names” 266-78.

to isso seria impossível; não se pode simplesmente mudar a identidade étnica. Conforme vimos anteriormente, o termo “judaísmo” surgiu precisamente como maneira de reforçar essa distinção étnica também como distinção religiosa.³⁷ “Judaísmo” por definição é algo que só “judeus” podem praticar. Precisamente isso estava na raiz do problema para Paulo, o judeu, que acreditava ser chamado para ser apóstolo dos gentios. Pois enquanto o entendimento do desígnio de Deus era posto em termos de “judeu” e “judaísmo” era quase impossível reconhecer qualquer lugar para os gentios nele que não como prosélitos do judaísmo.³⁸

Mas, ao mudar os termos para “Israel”, Paulo abriu uma possibilidade diferente. Porque se a função de “Israel” como nome é identificar primariamente pela relação com Deus e a escolha de Deus, e não por diferenciação de outras nações e raças, então a questão se gentios podem ser incluídos pode ser resolvida numa base muito diferente. Estritamente falando, não é possível incluir “gregos” entre “judeus”; isso seria simplesmente uma confusão de identificadores. Mas pode ser possível incluir “gentios” dentro de “Israel”.³⁹ E de fato é isso o que Paulo tenta fazer em Rm 9-11.⁴⁰

Esta linha de reflexão também traz outro ponto que frequentemente é mal entendido. Isto é, que o tema desses três capítulos de Romanos *não* é “a Igreja e Israel”, como tantas vezes se supõe.⁴¹ O

³⁷Ver acima §14.3a.

³⁸As tensões permanecem até hoje. “Quem é judeu?” é pergunta que ainda atormenta o moderno estado de Israel. Todos os judeus, onde quer que vivam e tenham vivido no mundo, são *de facto* cidadãos do estado de Israel? Os convertidos (prosélitos) ao judaísmo liberal ou reformado devem ser reconhecidos como “judeus”? Para a discussão da questão antiga, consciente das suas implicações modernas, ver L.H. Schiffman, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism* (Hoboken: Ktav, 1985).

³⁹Podemos notar, p. ex., que Paulo diz “judeu e grego” ou “judeu e gentio”, mas não “Israel e gentios”. As quase exceções (9,30-31 e 11,25) surgem porque nessas passagens é considerado primariamente Israel incrédulo contra os gentios crentes.

⁴⁰A lógica do argumento de Paulo referente à descendência de Abraão em Gl 3-4 sugere que ele já tinha esse argumento teológico em mente quando escreveu Gl 6,16; ver ainda meu *Galatians* 344-46. Que 1Ts 2,14-16 não está em conflito com a teologia de Paulo sobre Israel neste capítulo também deveria ser claro, pois Paulo continua a falar aqui da falha de Israel (9,30-32; 10,2-3.16.21), e a compreensão de que Israel faz atualmente o papel dos “vasos de ira” (9,23; 11,7-11.15.20-22.25.28-32) é um dos grandes momentos de iluminação, quando Paulo, imperturbavelmente, desenvolve o sentido do seu discurso (ver também §2 n. 83 acima). De maneira semelhante podemos comparar o uso de motivo do “endurecimento” em 2Cor 3,14 e Rm 11,7. Comparar Beker, *Paul* 461-65,469.

⁴¹Assim, p. ex., Eichholz, *Theologie* cap. 10; M. Theobald, “Kirche und Israel nach Röm. 9-11”, *Kairos* 29 (1987) 1-22; M. Rese, “Israel und Kirche in Römer 9”, *NTS* 34 (1988) 208-17; Strecker, *Theologie* 215.

tema é simplesmente “Israel”. Como se deve entender “Israel”? Isso também significa: como deve ser entendido o novo movimento que Paulo representava? Ainda não como “igreja” em diferenciação com “Israel”, nem como “o verdadeiro Israel”, mas como incluído no “não-meu-povo” de Oséias (Rm 9,24-25), como ramos enxertados na árvore de Israel (11,17-24). O fato é que para Paulo “Israel” é e permanece o recebedor das bênçãos da aliança do Deus (9,4-5). “Israel” é o veículo do desígnio salvífico de Deus. Assim, a tarefa teológica é entender quem é “Israel” e como se deve definir “Israel”.⁴² Esclarecida essa questão primária, poderão ser esclarecidas as questões secundárias de “judeu” e “gentio” à luz disso.

Não deve haver nenhuma dúvida sobre o que está em jogo neste estágio da teologia de Paulo: não apenas a identidade de Israel, mas também a identidade do cristianismo. Porque se a Igreja não é definida pela diferenciação *em relação a* Israel, mas sim pela inclusão *em* Israel e a identificação com as bênçãos de Israel, a própria autocompreensão do cristianismo está em questão. Para os que estão acostumados a séculos de confronto do “cristianismo” com o “judaísmo” esta pode ser uma tarefa enervante.⁴³ Mas é inevitável para qualquer tentativa de teologizar com Paulo. Em especial há a questão do sentido pleno, para não dizer direito, de o cristianismo tomar as Escrituras daquela que agora é outra religião mundial — a *Tanakh* judaica (Torá, Profetas e Escritos) — e chamá-las de suas (o “Antigo Testamento” cristão). Um cristianismo que não se entende a si mesmo em certo sentido próprio como “Israel” perde o seu direito às Escrituras de Israel. Da mesma forma, enquanto o diálogo judaico-cristão permanecer um diálogo entre “judaísmo” e “cristianismo”, realmente não pode começar a entrar nos argumentos de Paulo. Pois a questão é precisamente que Paulo, ele próprio israelita (11,1), procura entender sua herança como israelita e reivindicar um lugar para os gentios nessa herança. E ele faz essa defesa segundo a compreensão de Israel exigida pelo começo da aliança e a continuação das obrigações de Israel.

⁴²Cf. e comparar Boyarin, *Radical Jew*, que de diversos modos fala de “Israel segundo a promessa”, “os crentes cristãos” (16), “recriação de Israel universal” (48), “Israel segundo o espírito” (74), e “o novo Israel... em última análise a Igreja” (75). Mas notar também a sua caracterização de Rm 11: “Este é um discurso intrajudaico e uma controvérsia intra-judaica” (205).

⁴³Ver abaixo n. 154. As sensibilidades envolvidas em nenhum lugar aparecem mais claramente que nas reações hostis da maioria dos judeus e de alguns cristãos contra os

É apropriado incluir neste ponto nossa análise da tentativa de Paulo de apresentar seu argumento, pois a confusa identidade de Israel é na verdade mais uma, e sob muitos aspectos a mais traumática, expressão da tensão escatológica descrita acima (§18). O clímax do “processo da salvação” (§18) será a salvação de “todo Israel” (11,26). Até o fim de Rm 8 a exposição paulina da tensão e do processo podia ter sido entendida em termos unicamente individuais. Agora ele deixa claro o que era apenas implícito antes — implícito no motivo “em Cristo” (etc.) e no uso de termos de Israel para descrever os convertidos cristãos — que a identidade cristã é inevitavelmente corporativa e ligada com a identidade de Israel. Mas agora a própria identidade de Israel está em questão, precisamente porque também Israel está envolvido na sobreposição das duas eras, preso entre os tempos. Portanto não é acidente “Israel” aparecer nas duas partes da afirmativa básica: “nem todos os que descendem de Israel são Israel” (9,6). Pois do mesmo modo como o “eu” (e a lei) de 7,14-25, também o “eu” de Israel está dividido. Está dividido entre o Israel da antiga aliança e, assim podemos dizer, o Israel da nova aliança, que consiste nos judeus e gentios que crêem.⁴⁴ Mas o Israel anterior à vinda da fé (Gl 3,19-24), o Israel sobre cuja inteligência ainda permanece um véu (o véu de Moisés) (2Cor 3,14), o “judeu” que ainda se vangloria do seu status privilegiado perante Deus (Rm 2,17-29; 3,27-29), ainda é o “eu” de Israel. Como o indivíduo pode esperar a solução da tensão na ressurreição do corpo, assim Israel pode esperar a solução da tensão na parusia e na salvação (11,26). Mas por ora “os eleitos de Deus” estão divididos entre judeus e cristãos, e esta divisão continuará até vir o Messias, o libertador (11,27).

Esta proposição antecipa os resultados da análise de Rm 9-11, mas a visão preliminar de conjunto ajuda a esclarecer a perspectiva teológica que o próprio Paulo estabeleceu. O desenvolvimento de Paulo na sua exposição é muito mais refinado.⁴⁵ Seu empenho é definir a identidade de “Israel”, mas fazê-lo de modo a esclarecer (a) como é possível que outras nações participem da herança de Israel através do evangelho, (b) enquanto seus próprios compatriotas não com-

autodenominados “judeus messiânicos” — isto é, judeus que querem manter a sua identidade como “judeus” mas, ao mesmo tempo, crer em Jesus como Messias.

⁴⁴Talvez seja conveniente observar que esta é minha reformulação do argumento de Paulo como maneira de explicar o ponto de Paulo.

⁴⁵Ver a análise em meu *Romans* 519.

preendem o evangelho, e (c) como será resolvida essa anomalia. Mas tudo isso é desenvolvido pouco a pouco. No começo Paulo indica que há algo seriamente errado com relação aos seus compatriotas, apesar das suas admiráveis bênçãos (9,1-5). Mas não esclarece logo qual é o problema; isso só se torna mais claro em 9,31-33 e 10,21 até a afirmação mais clara no cap. 11. Na verdade a tática de Paulo nos caps. 9-11 é muito semelhante à sua tática no cap. 2. Sua exposição começa com afirmações teológicas que seu povo dificilmente discutiria, mas depois lentamente revela a lógica que mantém a tensão até a sua solução final.

É necessário apreciar a tática e o plano global de Paulo, pois deixar de fazê-lo facilmente levará os comentadores a deixar-se desviar para debates sobre a predestinação⁴⁶ ou confundir-se sobre a relação entre os caps. 9 e 11 em particular.⁴⁷ Mas para iluminar esses refinamentos maiores da teologia de Paulo é necessário acompanhar mais pormenorizadamente a sua linha de pensamento.

§19.3 A natureza da eleição de Israel (9,7-29)

O primeiro passo de Paulo é esclarecer a identidade do Israel do desígnio de Deus. Ele propõe uma charada: “Nem todos os de Israel são Israel” (9,6). Há grande tentação de resolver a charada imediatamente, saltar logo para a distinção clara entre o “Israel antigo” (os judeus) e o “novo Israel” (cristãos), como se isso resolvesse de um só golpe o problema proposto por Paulo — e alguns caem na armadilha.⁴⁸ Uma solução mais óbvia da charada é que Paulo aludia ao conceito do resto.⁴⁹ E isso tem mais sentido, considerando que Paulo toca este ponto a seguir.⁵⁰ Mas nenhuma das soluções é suficientemente sensível à tática de Paulo de desdobrar lentamente sua resposta à charada. A identidade de Israel, assim poderíamos dizer, faz

⁴⁶Só limitando a sua discussão a 9,1-23 é que Piper, *Justification*, pode sustentar a sua tese segundo a qual eleição nessa passagem refere-se aos indivíduos e seus destinos eternos.

⁴⁷Diversos comentadores concluem que há “uma contradição decisiva entre 9,6-13 e 11,1-32” (Dinkler, “Historical and Eschatological Israel” 116; semelhantemente, Walter, “Interpretation” 173-6; Watson, *Paul* 168-70; Räisänen, “Römer 9-11” 2893, 2910-12, 2927-28, 2930-35). Todavia sobre a unidade dos caps. 9-11 ver Lübking, *Paulus* 135-56. Ver também meu *Romans* 540.

⁴⁸Ver acima n. 41. Ver também abaixo n. 155.

⁴⁹Schoeps, *Paul* 239; Fitzmyer, *Romans* 560 (“Jewish Christians”).

⁵⁰9,27; 11,3.5. Sobre a idéia do “resto” ver abaixo n. 72 e 110.

também parte do já-ainda não. E como as tentativas de resolver precipitadamente a tensão escatológica no nível da espiritualidade individual geralmente são desastrosas, assim também aqui as tentativas de resolver a identidade de “Israel” rapidamente demais provavelmente serão desastrosas para a apreciação correta da resposta de Paulo. Para apreciar a teologia de Paulo neste ponto precisamos ter uma empatia com o seu modo de teologizar.

a) *Rm 9,7-13*. A palavra-chave da primeira fase da exposição de Paulo (9,7-29) é *kaleo*, “chamar”.⁵¹ É o termo-chave nas afirmações cruciais de 9,7-9 e 9,10-13. E é o termo-chave que leva a exposição sobre a misericórdia e a ira de Deus (9,14-23) de volta à linha central do argumento de Paulo (9,24-26). A questão básica tratada nesta seção é, portanto, que a identidade de “Israel” é determinada pelo chamado de Deus. “Israel” é definido pela promessa (9,8) e pela eleição (9,11). Israel é o povo chamado por Deus. É importante entender que Paulo aqui não nega a eleição de Israel;⁵² define-a.

Na primeira parte (9,7-12) desta fase inicial da exposição de Paulo confrontam-se e definem-se as duas principais definições alternativas de Israel. Primeiro, Israel *não* é definido pela descendência física. Nem todos os filhos de Abraão são “descendentes” de Abraão. “A descendência de Abraão será chamada em Isaac” (Gn 21,12).⁵³ Por implicação Ismael não é “descendente”, isto é, não é o descendente portador das bênçãos prometidas a Abraão (9,7). Em outras palavras, os filhos de Deus, “Israel”, são definidos *não* em virtude da descendência física de Abraão (“os filhos da carne”); pelo contrário, “os filhos da promessa são considerados como descendentes” (9,8),⁵⁴ com referência específica à promessa de que Sara teria um filho (9,9).⁵⁵

A outra alternativa é descartada em 9,10-12. Como Ismael não constituiu o descendente prometido, assim tampouco Esaú. O que chama a atenção neste caso é a “eleição” (9,11) de Jacó em vez de Esaú, quando ambos ainda estavam no ventre. Assim, a eleição de Deus não dependeu de qualquer bem ou mal que praticaram depois

⁵¹9,7.11.24.25.26.

⁵²Como Watson, *Paul* 227 n. 9; Räisänen, “Römer 9-11” 2900.

⁵³O texto da LXX de Gn 21,12 dá a Paulo a sua primeira referência *kaleo*, em que obviamente entende o termo num sentido mais rico que simplesmente “nomeado”.

⁵⁴Notar o forte eco do argumento em Rm 4: “promessa” – 4,13-14.16.20; 9,4.8-9; “levado em conta” – 4,3-6.8-11.22-24; 9,8; “descendência” – 4,13.16.18; 9,7-8.

⁵⁵A referência em 9,9 parece ser a combinação de Gn 8,10 e 18,14.

(9,11). Em outras palavras, Paulo lembra aos leitores que a eleição de Deus não opera na mesma base que seu julgamento. O julgamento é do “bem e do mal” (2,9-10). Mas a escolha de Deus não depende da comprovada bondade anterior dos escolhidos.⁵⁶ Tampouco depende “das obras” (9,12). Isto é, não depende da fidelidade provada à aliança (“as obras da lei”). A alusão à exposição anterior de Paulo sobre a justificação é novamente clara.⁵⁷ O desígnio da eleição de Deus é determinado unicamente pelo seu chamado (9,12).

Nestes dois breves parágrafos Paulo, na verdade, retomou a polêmica exposição anterior do seu evangelho e relacionou-a com a nova questão da identidade de Israel. A implicação é clara: se a identidade de Israel como Israel é determinada pelo chamado, a promessa e a eleição, então a descendência física (identidade étnica) e a fidelidade à aliança não acrescentam nada a essa identidade básica e não devem ser consideradas como parte dessa identidade ou indispensáveis para ela.⁵⁸ De fato, esta é uma reiteração do argumento anterior de Paulo nos caps. 3-4. Mas agora a sua preocupação é seguir a lógica do que isso significa para Israel. Vale a pena notar as sutilezas do tratamento de Paulo. Elas não são imediatamente aparentes, mas aqueles que sabem como finalmente se desdobra a exposição dos caps. 9-11 podem perceber a estratégia do desdobramento.

Por um lado, começa a emergir a implicação de que Paulo está envolvido numa inversão de papel. A leitura tradicional dos episódios Isaac-Ismael e Jacó-Esaú era que Israel era definido pela descendência de Abraão através de Isaac e Jacó e subsequentemente pelas obras da lei exigidas do povo da aliança. Ao buscar atrás desses episódios o princípio neles envolvido (promessa e eleição), Paulo garantiu um ponto de alavancagem crítica, por meio do qual pôde reforçar seus argumentos anteriores, exigindo uma redefinição do próprio Israel. Nessa redefinição, Israel pode não encontrar-se mais no papel de Isaac e Jacó, mas no de Ismael e Esaú, isto é, no papel dos que representam o contraste da eleição de Israel!

⁵⁶Conforme vimos (ver acima §14.6a sobre Rm 4,4-5), Paulo aqui simplesmente reitera a teologia básica da aliança do Deuteronômio em particular.

⁵⁷Ver acima §14.5d-g. As “obras” em vista, é claro, não são simplesmente sinônimos de “qualquer coisa boa ou má”; o âmbito das ações consideradas poderia, naturalmente, coincidir, mas os termos usados contemplam perspectivas diferentes e as avaliam a partir destas. Ver também acima §14.5.

⁵⁸Cf. particularmente Cranford, “Election and Ethnicity”.

Por outro lado, devemos notar que o uso de “Israel” em ambos os lados da afirmação inicial (9,6) ainda se aplica. O Israel histórico não foi negado ou rejeitado. Na verdade é o “eu” dividido de Israel que é explorado. O Israel da definição étnica e da fidelidade à aliança ainda é Israel. Pode não ser mais como tal o Israel do chamado de Deus. Mas esta afirmação pode ser reformulada: ainda não é como tal o Israel do chamado de Deus. Israel permanece envolvido na tensão escatológica.

b) *Rm 9,14-23*. Nesta segunda parte da primeira fase da sua exposição, Paulo enfrenta corajosamente e sem ambigüidade o lado obscuro de qualquer doutrina da eleição. A eleição de um implica como corolário inevitável a não-eleição, isto é, a rejeição de outro. Esaú e o Faraó do êxodo são os protótipos. “Amar” Jacó (isto é, esbanjar amor com Jacó) significa “odiar” Esaú (isto é, não dar essa afeição a Esaú; 9,13).⁵⁹ Para o êxodo ser o tipo (protótipo) da misericórdia de Deus é essencial que o Faraó forneça o contraste do inimigo endurecido do povo de Deus. E Moisés não hesitou em atribuir os dois papéis diretamente a Deus (9,15-17)⁶⁰. Paulo conclui: “De modo que ele faz misericórdia a quem quer e endurece a quem ele quer” (9,18).⁶¹

Paulo sabia perfeitamente que com isso retratava Deus em termos arbitrários. “Que diremos então? Que há injustiça por parte de Deus?” (9,14). “Dir-me-ás então: ‘por que ele ainda se queixa? Pois quem resistiu à sua vontade?’ ” (9,19). Naturalmente, Paulo só faz estas perguntas para negá-las: “Certamente não” (9,14). “Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?” (9,20). É aqui que a lógica inevitável parece ser um predestinacionismo pleno, e Paulo ajuda um pouco nesse sentido: o oleiro tem todo o direito de fazer o que quiser com os utensílios de argila que formou (9,21).⁶² Mas

⁵⁹A citação é de *Ml 1,2-3 LXX*; ver também meu *Romans* 544-45.

⁶⁰9,15 – *Ex 33,19*: “Terei clemência com quem eu tiver clemência, e mostrarei compaixão a quem eu mostrar compaixão”. Paulo deve ter estado ciente de que a repetição do tema em *Ex 34,6* se tornou uma das passagens mais citadas e repetidas nas Escrituras e na literatura judaicas (sobre minúcias ver meu *Romans* 552). 9,17 – *Ex 9,16*: “Foi por isso que te conservei de pé para que eu possa demonstrar em ti o meu poder...”

⁶¹Paulo claramente reflete a linguagem (“endurecer”) de Êxodo – 4,21; 7,3.22; 8,15; 9,12.35; 10,1.20.27; 11,10; 13,15; 14,4.8.17. Tem-se em vista claramente um endurecimento divino e não um auto-endurecimento. Mas ele também antecipa claramente a linguagem de 11,7 e 25. Ver também meu *Romans* 554-55.

⁶²O oleiro com a sua argila era a imagem popular de Deus no pensamento judaico (*Sl 2,9*; *Is 29,16*; 41,25; 45,9; *Jr 18,1-6*; *Ecl 33,13*). Digno de nota é o fato de que a *LXX* do *Dêutero-Isaías* usa *plasso* (“formar, moldar”, 9,20) para a eleição de Israel por Deus (*Is 43,1.7*; 44,2.21.24). Ver novamente meu *Romans* 556-57.

forçar mais nessa direção é perder rapidamente a linha do seu argumento.

Há três facetas da exposição desta incômoda seção que lançam luz sobre a teologia de Paulo, tanto sobre Deus como sobre Israel.

Em primeiro lugar, Paulo, na verdade, enfatiza a soberania e a iniciativa soberana de Deus. De qualquer maneira, isso era axiomático para Paulo.⁶³ Mas a passagem não é simplesmente exercício de teologia dogmática. O objetivo subjacente é eliminar qualquer tentativa de qualificar as conseqüências da iniciativa de Deus pelos termos segundo os quais Deus parece ter agido até agora. O fato de que ele amou Israel/Jacó e odiou Esaú não significava que a dedicação de Deus a Israel era em qualquer sentido outra coisa que não graça divina. O fato de que teve misericórdia com Israel e endureceu o Faraó significava que “Israel” foi definido como recebedor da misericórdia de Deus, não que Israel determinou o exercício e os limites da misericórdia de Deus.

Em segundo lugar, segue-se que Paulo tentava não tanto montar uma teologia da predestinação e sim criticar a teoria que então estava em vigor.⁶⁴ Havia efetivamente um dogma da predestinação do qual Paulo fora eco. Este sustentava que Israel era o único beneficiário do plano de eleição de Deus. Isto é, Israel definido em termos de descendência de Abraão através de Isaac e Jacó, Israel definido como o Israel que Deus tirou do Egito por meio de Moisés. Segundo esse dogma, o lado obscuro da eleição referia-se só a Esaú e ao Faraó, o lado não-Israel da eleição de Israel. Mas esse era um dogma que Paulo estava em processo de destruir. A inversão de papéis para a qual a definição paulina de “Israel” abria o caminho equivalia a virar esse dogma de cabeça para baixo. Era realmente tão claro que os “vasos de misericórdia” deviam ser identificados simplesmente com Israel, e que só o não-Israel de Esaú e do Faraó eram os “vasos de ira” (9,22-23)?⁶⁵ Em resumo, a aparente arbitrariedade atribuída a Deus Criador devia evitar que a coisa criada, em especial o próprio Israel, reivindicasse ou supusesse ter perante Deus outros direitos que não o de objeto da soberana escolha de Deus.

⁶³Ver acima §2, particularmente §2.4.

⁶⁴Ver meu *Romans* 545-46.

⁶⁵9,22-23 – “Ora, se Deus, querendo manifestar sua ira e tornar conhecido seu poder, suportou com muita longanimidade os vasos de ira, prontos para a perdição, a fim de que fosse conhecida a riqueza da sua glória para com os vasos de misericórdia, que preparou de antemão para a glória?” Sobre as difíceis questões exegéticas de 9,22-23 ver meu *Romans* 558-61.

Terceiro, dentro da luz e sombra de 9,14-23 a nota mais forte é a da misericórdia.⁶⁶ Quer dizer, Paulo não hesitou em declarar diretamente o soberano direito de Deus sobre a sua criação porque estava confiante que o desígnio último de Deus era o da misericórdia.⁶⁷ Novamente isso está apenas implícito neste ponto, mas Paulo certamente tinha em vista o clímax final de sua exposição (11,30-32)⁶⁸ quando desenvolveu esta seção. Assim a linha negativa (Esaú, Faraó, vasos de ira) é mantida num esquema mais abrangente, o lado escuro da grande composição de Deus que serve primariamente para pôr o lado positivo do desígnio de Deus numa luz ainda mais forte, o *chiaroscuro* escatológico de Deus. Aqui mais uma vez Paulo prepara o caminho para uma inversão de papéis, na qual Israel deve reconhecer que agora faz o papel dos “vasos de ira”,⁶⁹ em que é Israel quem faz o papel do Faraó endurecido (11,7.25). Portanto também aqui podemos dizer que a teologia da predestinação de Paulo está, também, incluída na tensão escatológica, o lado claro da predestinação como função do já, o lado escuro de predestinação como função do ainda não do desígnio final da misericórdia de Deus.

c) *Rm* 9,24-29. Na parte final desta fase da sua exposição Paulo começa a esclarecer quem esses contrários representam. Identifica primeiro os “vasos de misericórdia”: “Isto é, para conosco, que ele chamou não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios” (9,24). Naturalmente, a afirmação é aquela feita tão cuidadosamente antes nos caps 1-4 — não só judeus, mas também gentios.⁷⁰ Mas agora usa-se a formulação para identificar os “vasos de misericórdia” e, por implicação, o Israel do qual Isaac e Jacó eram os protótipos. O Israel da promessa e da eleição de Deus inclui ambos.

E para sublinhar o ponto principal — “Israel” definido por chamado divino — Paulo passa a documentar a natureza desse Israel e da sua constituição citando dois conjuntos de textos. O primeiro, de Os 2,23 e 1,10 (9,25-26), indica novamente o caráter do Israel cha-

⁶⁶Verbo e substantivo ocorrem cinco vezes — 9,15 (duas vezes).16.18.23.

⁶⁷Assim particularmente Cranfield, *Romans* 483-84, 496-97.

⁶⁸Verbo e substantivo ocorrem cinco vezes — 10,30.31 (verbo duas vezes, substantivo uma vez).32.

⁶⁹Paulo não usa novamente a linguagem da “ira”, mas a idéia aparece de várias maneiras em 11,8-10 (Dt 29,4; Sl 69,22-23).11-12 (transgressão, falta).15 (rejeição).17 (cor-tado).

⁷⁰A volta à diferenciação mais antiga de judeu-gentio deliberadamente lembra o estágio anterior da exposição; ver acima n. 28-30.

mado por Deus. Israel é o “não-meio povo” chamado para ser “meio povo”, “o não-amado” chamado a ser amado, o “não-meio povo” “chamado filhos de Deus vivo”.⁷¹ O segundo conjunto de citações baseia-se no conceito do “resto” de Israel (9,27-29).⁷² O Israel chamado por Deus inclui também o resto do Israel histórico. A continuidade e a sobreposição dos dois Israel, o “eu” dividido de Israel, é mantido. Pois a redefinição de Israel em termos de chamado divino não significa rejeição do Israel histórico, mas simplesmente um lembrete do caráter do chamado de Israel histórico para ser Israel.

§19.4 O equívoco de Israel quanto ao seu chamado (9,30-10,21)

Paulo acabou de estabelecer sua base: se “Israel” é definido pelo chamado de Deus, não deveria causar surpresa se o “não-meio povo”, as outras nações, os não-judeus, são incluídos em “Israel”, os vasos de misericórdia. Agora começa a desdobrar as conseqüências do Israel histórico. Isso significa que o Israel que continua a definir-se segundo os termos tradicionais da lei, aquilo que o separa das outras nações, está com isso deixando de apreciar o papel da lei. Deixa de ver que a lei deve ser entendida segundo a fé e em relação com Cristo. E conseqüentemente não respondeu ao evangelho. Novamente o argumento se divide em três partes.

a) *Rm 9,30-10,4*. Já analisamos a maior parte do argumento deste parágrafo. Conforme vimos, resume grande parte da crítica anterior de Paulo a Israel, não só em Romanos, mas também em Gálatas.⁷³ Aqui podemos concentrar-nos na compreensão da sua função no fluxo da exposição de Paulo nos caps. 9-11. Efetivamente, o que Paulo faz é argumentar que a autodefinição de Israel em termos das obras da lei (9,31-32) é a continuação do equívoco do “Israel” já identificado em 9,12. Continuar a perseguir o objetivo da exigência

⁷¹Os textos de Oséias tinham em vista a restauração de Israel, mas encerram o princípio do chamado de Deus. A variação em relação ao primeiro texto de Oséias (2,23) é considerável, mas a referência é clara – Paulo insere mais uma vez o termo “chamado”, mais significativo, e omite as palavras de Oséias sobre misericórdia.

⁷²Os textos são de Os 1,10 (novamente) e Is 10,22-23. Sobre o uso positivo da idéia de resto ver Gn 45,7; 2Rs 19,31; Esd 9,8; Jr 6,9; 23,3; 24,8; etc; Ez 9,8; 11,13; Mq 4,7; 5,7-8; Eclo 44,17; 47,22; 1Mc 3,35; CD 1.4-5; 1QM 13.8; 14.8-9; 1QH 6.8. Ver também V. Hertrich e G. Schrenk, *TDNT* 4.196-214; L.V. Meyer, *ABD* 5.669-71.

⁷³Ver acima particularmente §§14.5g e 14.6b. Digna de nota é a repentina concentração dos termos característicos da discussão anterior: *pisteuo* (“crer”) – 9,33; 10,4.9-11.14-16; *pistis* (“fé”) – 9.30.32; 10,6.8.17; *dikaio syne* (“justiça”) – 9,30-31; 10,3-6.10.

de Deus “como se fosse pelas obras”, é não entender a razão porque foi escolhido Jacó e não Esaú. Esta é a primeira indicação explícita de que a angústia em relação aos seus compatriotas (9,2-3) foi causada pela falha de Israel, e começa a expor a inversão de papéis implícita em 9,7-23.

Inversamente, a razão por que os gentios “não-meu povo” tiveram êxito ao alcançarem a justiça ainda que não a tivessem buscado como meta, era porque o tinham feito segundo a fé (9,30). Sem percebê-lo, realizaram a idéia-chave do evangelho segundo o qual os humanos só podem participar da justiça de Deus através da fé. Enquanto Israel tropeçara no chamado para crer em Cristo (9,32-33),⁷⁴ os gentios viram que sua fé no evangelho de Cristo os levaria ao objetivo que, conforme se supunha, devia ser promovido pela lei.⁷⁵

Reafirma-se o fato em 10,1-4. Paulo deseja ardentemente que Israel seja incluído no processo da salvação (10,1). Mas o zelo de Israel foi mal orientado (10,2) e sua tentativa de estabelecer sua justiça como sua própria foi a incompreensão da maneira como Deus exerce sua justiça (10,3). Todavia o que Cristo realizara não deixava mais lugar para tal equívoco, e o sucesso do evangelho de Cristo, ao levar a justiça de Deus a todos os que crêem, deveria indicar com suficiente clareza que a antiga autocompreensão agora era um obstáculo para a justiça de Deus e não uma expressão desta (10,4).⁷⁶

b) *Rm 10,5-13*. Esta parte seguinte do argumento de Paulo é freqüentemente mal interpretada, principalmente porque é entendida em termos de conflito direto entre a lei e a fé, conflito resumido nos dois textos de Lv 18,5 (10,5) e Dt 30,12-14 (10,6-9).⁷⁷ Mas as nossas explorações anteriores e agora o fluxo do argumento dos caps. 9-11 devem ajudar-nos a ganhar uma visão mais clara.

Primeiro, temos que lembrar que Paulo não era totalmente hostil à lei. Sua crítica dirigia-se contra a lei na sua função de anjo da guarda de Israel prolongada além do tempo indicado (Gl 3,19-4,10).⁷⁸

⁷⁴A citação é de Is 28,16 e 8,14. Sobre pormenores ver meu *Romans* 583-85.

⁷⁵Notar novamente que a lei é entendida como meta positiva em 9,31 – “a lei da justiça” (ver acima §14.5g e abaixo §23.3).

⁷⁶Ver novamente §14.6b acima.

⁷⁷É suficientemente claro que é indicado um contraste, mas ele é com demasiada rapidez inserido em disputas posteriores e interpretado à luz delas; ver particularmente Käsemann, *Romans* 284-87.

⁷⁸Aqui faço eco a *prothesmia* “(dia) estabelecido anteriormente” (LSJ, *prothesmia*) de Gl 4,2.

E contra a lei usada e abusada pelo pecado (Rm 7,7-25).⁷⁹ Aqui temos indicações suficientes no contexto imediato para reafirmar a mesma linha: a “lei da justiça” como objetivo próprio da busca de Israel (9,31), busca que falhara não porque a lei era o objetivo errado, mas porque eles a tinham procurado de maneira errada (9,32). Segue também a implicação de que havia maneira certa de procurar a “lei da justiça”, isto é, “pela fé” (9,32). Analogamente em 10,1-4. Se for entendida corretamente a força de 10,2-3, deve ser mais claro que era a lei, enquanto preservando a característica própria de Israel, que devia ser considerada como tendo chegado ao “fim” (10,4).⁸⁰

Segundo, voltando a 10,5-13, verificamos que a primeira citação é de Lv 18,5. “Moisés, com efeito, escreveu a respeito da justiça que provém da lei ‘O homem que fez essas coisas viverá por elas’” (10,5). Também este é texto que tem sido muito mal compreendido.⁸¹

Conforme observamos anteriormente, ele não diz que a lei é a maneira de conquistar ou ganhar a vida; ao contrário, visava primariamente a indicar a maneira como a vida devia ser vivida pelo povo da aliança.⁸² Esta era, portanto, o que poderíamos chamar uma justiça secundária, a justiça que era fruto da justiça primária, a justiça pela fé. A falha de Israel foi ter confundido as duas, ter dado à justiça pela lei um status mais fundamental, como algo exigido dos crentes gentios tanto quanto a justiça primária. Terceiro, o texto que Paulo a seguir passa a expor para distinguir “a justiça pela fé” da “justiça pela lei” (10,6-9) é Dt 30,12-14. Paulo dificilmente deixou de perceber que este era texto que visava a enfatizar a relativa facilidade de observar a lei (Dt 30,11-14 LXX).⁸³

¹¹Porque este mandamento que hoje te ordeno não é excessivo para ti, nem está fora do teu alcance. ¹²Ele não está no céu, para que digas: “Quem subiria por nós até o céu, para trazê-lo a nós, para

⁷⁹Ver acima §6.7.

⁸⁰Ver novamente acima §§6.5,14.4-5, e 14.6b.

⁸¹Particularmente quando a ênfase é posta no verbo – “fazer” – como, p. ex., Käsemann, que repetidamente fala da “busca de realização” (*Romans* 284-87), refletindo, sem dúvida, a famosa afirmativa de Bultmann segundo o qual o esforço para alcançar a salvação observando a lei “já é pecado” (*Theology* 1.264); e a bem conhecida exegese do mesmo versículo por Schlier em Gl 3,12 (*Galater* 134-35); ver também meu *Romans* 601 e *Galatians* 176. A tentativa de referir o versículo a Cristo (como faz Cranfield, *Romans* 521-22) afasta-se ainda mais da questão.

⁸²Ver acima §6.6.

⁸³A versão hebraica é citada abaixo em §23.3.

que possamos ouvi-lo e pô-lo em prática?” ¹³E não está no além-mar, para que digas: “Quem atravessaria o mar por nós, para trazê-lo a nós, para que possamos ouvi-lo e pô-lo em prática?” ¹⁴Sim, porque a palavra está muito perto de ti: está na tua boca e no teu coração, para que a ponhas em prática.

Ao citar justamente este texto para expor “a justiça pela fé”, é improvável que Paulo quisesse apresentar uma justaposição completamente antitética da lei e da fé. Uma exposição tão arbitrária teria sido demasiado vulnerável à réplica de que Moisés escreveu essas palavras com referência à lei. Tem mais sentido supor que Paulo mais uma vez indica distinção entre a lei caracteristicamente entendida por Israel e em Israel e a lei entendida em termos da fé; a mesma distinção já feita em 9,31-32.

Neste exercício Paulo foi ajudado pelo fato de que outros judeus antes dele já haviam exposto a mesma passagem de maneira não muito diferente. Baruc referira-a à Sabedoria divina (Br 3,29-30),⁸⁴ que depois identificou com a lei (4,1). E Fílon a usara com referência “ao bem”,⁸⁵ entendendo novamente a Torá como a encarnação “do bem”.⁸⁶ Em outras palavras, havia o entendimento geral de que Dt 30,11-14 tinha a referência que transcendia a simples relação de um para um com a Torá. A exposição de Paulo da mesma passagem em termos de “palavra da fé” (Rm 10,8) não é de natureza muito diferente.⁸⁷ Em outras palavras, Paulo aqui explora o alcance maior de Dt 30,12-14 para indicar que o que se expressa na lei não está em antítese com a fé. Pelo contrário, a lei corretamente entendida expressa aquela confiança que é fundamental para a relação de Israel com Deus, do começo ao fim, a justiça de Israel propriamente entendida como justiça de Deus. Era isso o que a tornava tão diferente da lei

⁸⁴Br 3,29-30 – “Quem subiu ao céu e apoderou-se dela, e a fez descer do alto das nuvens? Quem atravessou o mar e a encontrou, quem a trará a preço de ouro refinado?”

⁸⁵Sobre “o bem” na filosofia grega ver, p. ex., W. Grundmann, *TDNT* 1.11-13.

⁸⁶Fílon, *Post.* 84-85 – “O que ele descreve como ‘junto’ ou ‘próximo’ é o bem. Pois não é necessário, diz ele, ‘voar até o céu’ ou ir ‘ao outro lado do mar’ à procura do que é bom. Pois ele está ‘próximo’ e ‘junto de’ cada um... ‘Pois’, diz ele, ‘ele está em tua boca, em teu coração e em tuas mãos.’” Fílon usa o mesmo texto também em *Mut.* 236-37; *Virt.* 183; *Praem.* 80, e alude a ele em outros lugares (*Som.* 2.180; *Spec. Leg.* 1.301; *Prob.* 68).

⁸⁷Rm 10,6-8 – “Não digas em teu coração: Quem subirá ao céu? Isto é, para fazer descer a Cristo, ou: Quem descera ao abismo? Isto é, para fazer Cristo levantar-se dentre os mortos. Mas o que diz ela? A palavra está próxima de ti, em tua boca e em teu coração; a saber, a palavra da fé que nós pregamos”. Sobre a técnica de acrescentar notas explicativas, típica também dos comentários de Qumrã, ver meu *Romans* 603.

entendida simplesmente como reguladora da vida em Israel, a justiça da vida do dia-a-dia.

Como nos dois parágrafos anteriores (9,30-33 e 10,1-4), Paulo não deixa o contraste simplesmente em termos de fé. A fé de que fala é a crença de que Deus ressuscitou Jesus dos mortos e a conseqüente entrega a Jesus como Senhor (10,9). É esta confiança (“com o coração”)⁸⁸ e este comprometimento (“com a boca”)⁸⁹ que recebe a justiça e a salvação (10,10). A repetição da citação de Is 28,16: “Quem nele crê não será confundido” (10,11) — liga a seqüência do pensamento com a de 9,30-33. E a repetição do temático “todos”⁹⁰ liga o pensamento com 10,4: “todos os que crêm”.

Mas igualmente importante é a volta ao tema primário dos caps. 9-11. O que tudo isso significa para Israel é que a diferenciação histórica entre judeu e grego não vale mais nada: “não há distinção entre judeu e grego” (10,12). A categoria determinante agora é o “todos os que crêm” naquele que é “Senhor de todos, rico para todos os que o invocam” (10,12). Na fase adâmica da história humana foi a influência universal do pecado que diminuiu as diferenças entre judeu e grego, tornando-as insignificantes (3,22-23).⁹¹ Agora é o domínio universal de Cristo como Senhor e a abertura da graça de Deus a *todos* os que crêm que deixa o judeu sem a vantagem do Israel histórico sobre o grego. Aqui a abertura de Deus em Cristo a “todos os que confiam” corresponde à definição de Israel segundo o chamado de Deus (9,7-13.24-26). Na definição de Israel, o correlato do chamado de Deus não é a distinção étnica ou as obras, mas a fé no Cristo de Deus. Também aqui a tensão escatológica surge à superfície como tensão entre “chamado” e “todos”.

c) *Rm 10,14-21*. O objetivo da parte final da seção central dos caps. 9-11 parece claro, e não precisamos deter-nos longamente nisso. O objetivo era evidentemente completar com mais pormenores o contraste inicial entre a fé dos gentios e a descrença de Israel (9,30-31).⁹² A possibilidade de crer estava aberta para Israel: a palavra que gera a fé (10,14.17)⁹³ foi pregada amplamente, mas “nem todos

⁸⁸A respeito do “com o coração” ver acima §3.5.

⁸⁹Acerca da “Jesus é o Senhor”, ver acima §10.4.

⁹⁰“Todos” — 4 vezes em 10,11-13.

⁹¹A frase usada em 3,22 e 10,12 é a mesma: “não há diferença (*diastole*)”.

⁹²O artifício literário da *inclusio*.

⁹³Ver acima §17.3.

obedeceram ao evangelho” (10,16)⁹⁴. Israel ouvira o evangelho com suficiente clareza (10,18). Mas enquanto outros ouviram e responderam (10,20 está estreitamente relacionado com 9,30), Israel permanecera desobediente e obstinado (10,21).⁹⁵

A sutileza começa com 10,19. Paulo já perguntara: “Será que eles não ouviram?” E negara isso redondamente: “Pelo contrário...” (10,18) Paulo parece simplesmente repetir a pergunta: “Mas, eu pergunto, será que Israel não entendeu?” (10,19). Entretanto, a repetição não evoca simplesmente a resposta repetida. Pois Paulo responde citando primeiro Moisés: “Eu vos enciumarei de um povo que não é povo; por um povo sem inteligência excitarei vossa ira” (10,19).⁹⁶ Introduzindo assim o tema de Israel “enciumado”, Paulo dá a primeira indicação da solução do problema da descrença de Israel. A revelação dessa solução aguarda o clímax da exposição de Paulo no cap. 11 (11,11.14.26). Neste ponto Paulo indica que a questão não é simplesmente uma questão de Israel ouvir e obedecer. O caso é mais complexo. Em termos da nossa teologização com Paulo, este nota que Israel ainda está enredado entre os tempos. Dentro do desígnio maior de Deus de estender o seu chamado a todos, o Israel histórico não é mais o beneficiário único ou imediato. No processo da sua salvação, Israel ainda tem que experimentar toda a angústia da tensão escatológica.

§19.5 Israel não foi abandonado (11,1-24)

Em tudo isso Paulo andava sobre uma difícil corda bamba. Recusou resolutamente a fácil solução de, assim poderíamos dizer, fazer cair a tensão. Não podia voltar simplesmente à sua antiga posição pré-cristã, o Israel do chamado de Deus como Israel étnico identificado pelas suas obras da lei. Mas também não resolveria a questão redefinindo totalmente “Israel” apenas como aqueles que crêem em Cristo. “Israel” não podia ser cortado tão completamente da sua história e ainda ser “Israel”. Mas é só agora que Paulo evidentemente se sentiu em condições de começar a delinear o quadro mais

⁹⁴Aqui mais uma vez vemos que Paulo não hesita em falar de obediência como um aspecto da fé ou até equivalente à fé (ver abaixo §23.3 e n. 44).

⁹⁵Sobre as citações que Paulo usa em 10,18-21, ver meu *Romans* 624-27.

⁹⁶A citação é de Dt 32,21. A tese principal de Bell é que, ao citar Dt 32,21, Paulo tinha em vista todo o cântico de Moisés (Dt 32,1-43) e que a *Heilsgeschichte* de Paulo é semelhante à do Cântico e à do Deuteronômio como um todo (*Provoked* cap. 7).

completo — uma continuidade através de um resto (11,1-6), o tropeço de Israel pela divina providência, mas em vista de uma consumação gloriosa (11,7-16), a oliveira de Israel com sua mensagem de esperança para o Israel histórico e advertência para o Israel enxertado (11,17-24), e o desfecho final (11,25-32).

a) *Rm 11,1-6*. Receando que o tema central entrementes se tivesse tornado obscuro, Paulo repete a pergunta principal: “Pergunto, então, será que Deus repudiou o seu povo?” (11,1). E responde com o seu característico: “De modo algum!” As razões para essa certeza documentam bem a tensão dentro da concepção de Israel com a qual Paulo joga.

Devemos notar, em primeiro lugar, que o teor da própria pergunta evoca fortes temas intra-Israel. É a única vez que, fora de uma citação escriturística, Paulo fala de “povo de Deus”.⁹⁷ A fala sobre “povo de Deus” claramente evoca a tradicional auto-identificação de Israel.⁹⁸ O fato de Paulo usá-la aqui indica claramente que sua linha de pensamento ainda está presa (e isso deliberadamente) na tensão de Israel lembrado segundo sua verdadeira identidade como povo de Deus. De maneira semelhante, a linguagem de repúdio ou rejeição (*aposato*) ecoa o típico uso escriturístico, em que a idéia de Deus rejeitando seu povo era usada como possibilidade,⁹⁹ pergunta¹⁰⁰ ou conclusão¹⁰¹. A pergunta de Paulo é posta como uma pergunta que pede a resposta “Não!” Ela de fato reflete a angustiada incompreensão dos que anteriormente enfrentaram o mesmo problema¹⁰², e a certeza de que a rejeição de Deus não era para sempre.¹⁰³ A tensão permanece não resolvida.

Segundo, a elaboração imediata de Paulo do seu “De modo algum!” à primeira vista quase parece arrogante: Deus não rejeitou

⁹⁷Outras passagens 9,25-26; 10,21; 11,2; 15,10-11; 1Cor 10,7; 14,21; 2Cor 6,16. Mas em *Rm 11,1* Paulo, provavelmente, alude ao motivo escriturístico claramente refletido no versículo seguinte (11,2); ver abaixo n. 103.

⁹⁸P. ex., 1Cr 17,21-22 – “Quem é como teu povo Israel, uma nação na terra que Deus veio redimir para ser seu povo... E fizeste teu povo Israel ser teu povo para sempre; e tu, ó Senhor, te tornaste seu Deus”. Ver também H. Strathmann, *TDNT* 4.32-35.

⁹⁹2Rs 23,27; Jr 31,37; Ez 5,11; Os 9,17.

¹⁰⁰Sl 60,10; 74,1; 108,11.

¹⁰¹Jz 6,13; Sl 44,9.23; 60,1; 78,60.67; Jr 7,29; Lm 2,7; 5,22; Ez 11,16.

¹⁰²P. ex., Sl 44,24 – “Desperta! Por que dormes, Senhor? Acorda! Não nos rejeites até o fim!” Sl 60,3 – “Ó Deus, tu nos rejeitaste, quebraste nossa defesa; tu te irritaste: restaura-nos!” Lm 5,21-22 – “Converte-nos a ti, Senhor, e nos converteremos... Ou será que nos rejeitaste totalmente, irritado, sem medida, contra nós?”

¹⁰³Usando a mesma linguagem, particularmente 1Sm 12,22; Sl 94,14 e Lm 3,31.

Israel porque não rejeitou a mim!¹⁰⁴ Mas isso seria desconhecer a significação das palavras. Pois Paulo deliberadamente se identifica como “israelita, da descendência de Abraão, da tribo de Benjamim” (11,1). Isto é, não se identifica como “judeu” (Israel histórico na sua separação das outras nações). Pelo contrário, identifica-se com os “israelitas” de 9,4. Combina o seu entendimento da “descendência de Abraão” (Rm 4,13-18) com sua auto-identificação pré-cristã como “do povo de Israel, da tribo de Benjamim” (Fl 3,5). Em outras palavras, Paulo fala de dentro de “Israel”, isto é, como o “eu” dividido de Israel, envolvido na tensão já-ainda não.

Em terceiro lugar, é dentro dessa tensão que a segunda sentença da sua resposta ganha sua força: “Deus não repudiou seu povo que conheceu de antemão” (11,2a). Paulo dificilmente poderia ser mais claro: a continuidade de Israel, do povo de Deus está intacta. O Israel do chamado de Deus ainda é o Israel que Deus chamou. A linguagem do pré-conhecimento (8,29) e do chamado (8,30), que reforçava a certeza dos cristãos romanos, continuava a dar segurança não menor ao povo de Deus, Israel.

À luz disso, finalmente, também a função de 11,2b-6 se torna clara. Esta função não é apenas assegurar a continuidade de Israel num resto, do qual os sete mil “que não dobraram o joelho a Baal” (11,4)¹⁰⁵ são o paradigma. É também lembrar a Israel que a tensão entre fé e apostasia, entre rejeição e restauração foi um aspecto repetido da história de Israel.¹⁰⁶ Os sete mil representam o já “agora” (11,5) em oposição ao ainda não da apostasia dos demais de Israel. Mais ainda, é lembrete de que Israel, seja o povo todo, seja o resto, sempre é definido pela “eleição da graça” e “não mais pelas obras” (11,5-6). A reemergência da palavra-chave anterior “graça”¹⁰⁷ sublinha o caráter de eleição e a diferença em relação a um Israel definido

¹⁰⁴Ver os citados em meu *Romans* 635.

¹⁰⁵A citação tem claramente 1Rs 19,18 em mente, mas Paulo não se preocupou com dar uma citação precisa.

¹⁰⁶A tensão está igualmente presente no facciosismo do judaísmo do Segundo Templo, na tensão da distinção efetivamente posta entre “os justos” e Israel (como nos *Salmos de Salomão* e nos Documentos do mar Morto), e classicamente na famosa afirmação de *m. Sanhedrin* 10.1 (“Todos os israelitas têm uma parte no mundo vindouro”), com suas qualificações subsequentes. Ver particularmente a delicada discussão de Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* 147-50, 240-57, 361, 367-74, 378, 388-406, 408. Assim aqui Elias “apela a Deus contra Israel” (11,2).

¹⁰⁷Rm 3,24; 4,4.16; 5,2.15.17.20-21; 6,1.14-15; ver acima §13.2.

pelas obras.¹⁰⁸ É a mesma graça de Deus que “reservou sete mil para si” (11,4), que agora determina esta outra fase do resto da história de Israel.

b) *Rm 11,7-16*. Agora, por fim, Paulo pode revelar toda a extensão da tensão escatológica enquanto concerne a Israel e explica sua angústia conseqüente. Ele o faz reafirmando a tensão em termos de tripla distinção, entre “Israel”, “os eleitos” e “o resto” (11,7). “O que Israel procurou não o alcançou.” Isso na verdade é nova redação de 9,31. A oração de contraposição por sua vez, reflete 9,30: “mas os eleitos o alcançaram”.¹⁰⁹ Mas então acrescenta: “E os demais ficaram endurecidos.” Então, quem são “os eleitos (*he ekloge*)?” O paralelo com 9,30 sugere a resposta: “gentios crentes”. O contraste com “os demais” sugere a resposta: “judeus crentes”, “o resto”.¹¹⁰ Mas a melhor resposta é em termos de Israel envolvido na tensão escatológica. Pois cada um dos termos às vezes se funde com os outros e outras vezes se distingue dos outros.¹¹¹ E isso reflete a natureza do “eu” dividido de Israel, o Israel que atualmente falha e o Israel que já experimenta a graça escatológica em Cristo através da fé.

A observação de que “os demais ficaram endurecidos” marca o início da fase final, na qual Paulo começa a desatar os apertados nós da sua teologia da eleição desenvolvida em 9,14-23. Pois o termo “endurecidos” visa claramente a ecoar a linguagem equivalente de 9,18.¹¹² Lá Paulo tirou a conclusão das ações precedentes de Deus com o Faraó, de que “ele endurece a quem quer”. Aqui a voz passiva faz o mesmo:

¹⁰⁸O eco não é só de 9,11 e 32, mas também do anterior 3,20 e 3,27-4,6. Ver acima §14.5.

¹⁰⁹

9,30-31

Os gentios alcançaram a justiça,

11,7

Aquilo que Israel
buscou não o conseguiu;

ao passo que Israel procurando
uma lei de justiça, não a conseguiu.

mas os eleitos o conseguiram.

¹¹⁰Ver a breve discussão em meu *Romans* 640; sobre “o resto” ver acima n. 72.

¹¹¹Paulo usa *ekloge*, “eleição”, principalmente em Romanos (de resto só em 1Ts 1,4) e só em Rm 9-11. Em Rm 9,11 faz parte da definição de Israel, e em 11,28 refere-se ao Israel histórico, “amado por causa dos pais”. Mas em 11,5 refere-se ao resto e aqui (11,7) é distinto tanto de “Israel” como dos “demais”. Mas “os demais” também é usado ocasionalmente para o resto (Jr 43,5 [LXX 50,5 A]; 52,16 [S]).

¹¹²9,18 usa o termo *skleryno*, conforme determinado pela narrativa do Êxodo (LXX); ver acima n. 61. Mas aqui Paulo usa *poroo*, em antecipação de 11,25. A escolha deste último termo pode ser determinada por uma alusão a Is 6,10, muito usado na reflexão cristã primitiva sobre o fracasso de Israel em crer (Mc 4,12; Mt 13,14-15; Jo 12,40; At 28,26-27). Jo 12,40 mostra que Is 6,10 era conhecido numa versão que usava *poroo*.

que o “endurecimento” em questão foi ato de Deus.¹¹³ A diferença aqui é que agora são “os demais” (de Israel) que são visados. Na misteriosa operação do desígnio da eleição de Deus, o próprio Israel agora experimenta o lado escuro da eleição.

Apóiam a afirmação dois textos notáveis.¹¹⁴ O uso de Dt 29,4 (11,8) implica que a falha presente de Israel em responder ao evangelho é simplesmente outro exemplo da obtusidade que Israel mostrou no deserto. A segunda citação é mais ou menos do Sl 69,22-23 (11,9-10). Citando-o aqui, Paulo faz o que fez em Rm 3,10-18. Isto é, toma um texto originalmente dirigido contra os inimigos de Davi e aplica as imprecações de Davi contra o povo do próprio Davi. Esta é a profundidade da miséria presente de Israel: sua falha em responder ao Messias de Israel não é simplesmente ato de desobediência (10,16.21); também é a resposta do próprio Deus à imprecação de Davi contra os inimigos de Israel!

Mas, tal como na réplica de Paulo a 10,21 (isto é, em 11,1-6), Paulo imediatamente põe a situação presente de Israel no contexto maior do desígnio de Deus. Em 11,1-6 ele olhou para trás. Agora olha para frente. A qualificação é tripla e esclarece mais a significação da inversão do papel de Israel.

Primeiro, o seu tropeço não é tão sério como parece à primeira vista. Não é queda completa, como, por exemplo, sobre o próprio rosto que coloca um corredor completamente fora da corrida (11,11).¹¹⁵

Segundo, “pela sua queda a salvação chega aos gentios” (11,11). A implicação é claramente que Israel tinha que ser posto fora da corrida¹¹⁶ (pelo menos temporariamente) para que “os gentios” pudessem competir com sucesso. Poderíamos dizer que a eleição anterior de Israel dera ao Israel histórico tal vantagem na busca da justiça (9,30) que, se Israel se tivesse dedicado sem rebeldia à nova fase da busca (através da fé em Cristo), os gentios poderiam ter sido totalmente postergados e excluídos. A desqualificação de Israel visava a abrir essa justiça mais plena e livremente aos gentios.

¹¹³Ver particularmente Hofius, “Evangelium” 303-4.

¹¹⁴Para mais pormenores dessas citações ver meu *Romans* 642-43, onde também noto o considerável uso feito do Sl 69 na apologética cristã primitiva.

¹¹⁵Assim, p. ex., W. Michaelis, *TDNT* 6.164; Cranfield, *Romans* 555; Schlier, *Römer* 327-28. Ver também meu *Romans* 652-53.

¹¹⁶Paulo volta a essa imagem da corrida em vários pontos nos caps. 9-11 (9,16.31-32; 10,4; 11,11-12).

Mas, em terceiro lugar, isso não era tudo. Pois havia a outra finalidade segundo a qual o evangelho entre os gentios “haveria de provocar o ciúme de Israel” (11,11). Paulo desenvolve a questão em 11,13. Este é precisamente o objetivo de Paulo como israelita que também é “apóstolo dos gentios”.¹¹⁷ Ele procura fazer um sucesso do seu ministério entre as nações, mas não porque tivesse repudiado o seu próprio povo. Muito pelo contrário. Seu objetivo pleno é “provocar o ciúme dos seus compatriotas”, na esperança de salvar alguns (11,14).¹¹⁸ Aqui Paulo oferece uma visão única da sua própria autocompreensão como apóstolo. Mais uma vez fala conscientemente como israelita (“meus compatriotas”) e como “apóstolo dos gentios”. Sua preocupação não era estabelecer igrejas que fossem diferentes de Israel. Sua preocupação era, ao contrário, que fosse plenamente constituída a amplitude completa do povo de Deus, o Israel da graça. Sua própria experiência de ser impelido para as duas direções era expressão de Israel envolvido na sobreposição das eras.

Como alguém que se gloria pela identidade e pela história do seu povo, Paulo alegra-se com a perspectiva. A idéia é-lhe tão cara que a repete: 11,12.15:

¹²Se a transgressão deles significa riqueza para o mundo e a sua falha riqueza para os gentios, quanto mais fruto dará a sua plenitude... ¹⁵Se a rejeição resultou na reconciliação do mundo, o que será seu acolhimento senão a vida que vem dos mortos?

Como em 5,9-10, o “quanto mais” capta bem a tensão escatológica: Israel entre a falha presente e a plenitude futura. Paulo pode ter tido em mente aqui o uso regular de *pleroma* (“plenitude”) em grego para denotar o completamento pleno da tripulação de um navio.¹¹⁹ Sem estar completo o navio de Israel não pode zarpar para a nova era. Paulo tampouco hesita em inserir a perspectiva total num contexto cósmico e escatológico. A rejeição “já” de Israel significou “reconciliação para o mundo”.¹²⁰ Sua “ainda não” aceitação significará

¹¹⁷Paulo explicitamente dirige o comentário a “vós gentios”. Esta é a primeira nota da advertência que Paulo elaborará em 11,17-25.

¹¹⁸Devemos notar que Paulo não pensava que só sua missão era suficiente: sua esperança era só de salvar alguns (contrastar com 11,26 – “todo Israel será salvo”).

¹¹⁹LSJ, *pleroma* 3.

¹²⁰Notar a variação sobre a tensão escatológica – aqui entre “Israel” e o “mundo”; cf. a forma mais típica “judeus” e “as nações”.

nada menos que “vida dos mortos”, isto é, a ressurreição final.¹²¹ O clímax do desígnio final de Deus marcado pela ressurreição dos mortos será dado pela entrada de Israel.

O versículo final desta parte (11,16) fornece a transição para a parte seguinte. “Se as primícias (*aparche*) são santas, a massa também o será;¹²² e se a raiz é santa, os ramos também o serão.” A discussão se “as primícias” se referem aos patriarcas ou aos primeiros cristãos convertidos,¹²³ pode ser mais um exemplo de exegese tipo isto ou aquilo, que cortou a tensão da confusa identidade de Israel. A ambigüidade das palavras de Paulo deve ser tomada, antes, como uma indicação de que ele operava com as duas idéias. Os primeiros convertidos, incluindo os gentios, são as primícias da colheita total de Israel como um todo. A promessa aos patriarcas ainda está na base de todo o programa e continua a fornecer a certeza da fidelidade de Deus ao seu povo (11,28-29).

Mas em relação à segunda metade do versículo, não pode haver muita dúvida de que a imagem é a de Israel como plantação de Deus.¹²⁴ Assim, por “raiz” Paulo certamente queria referir-se aos patriarcas. “Os ramos” são as gerações de Israel. Quem são todos os envolvidos é o que Paulo dirá no parágrafo seguinte. Mas o seu primeiro ponto é sublinhar que a santidade dos ramos depende da santidade da raiz. Isso, naturalmente, não é volta à teologia da santificação pela descendência dos patriarcas. É apenas uma maneira de dizer que a santidade de Israel está ligada com a totalidade de Israel. O chamado de Deus não pode ter o seu efeito pleno até que estejam incluídos todos os que são chamados.

c) *Rm 11,17-24*. A imagem elaborada da oliveira é tema apropriado para servir como antecedente imediato do clímax de 11,25-36. Pois a oliveira certamente é pensada como uma imagem de Israel.¹²⁵

¹²¹A maioria dos comentadores reconhece que por “vida que vem dos mortos” Paulo deve ter entendido a ressurreição final (diversamente, Fitzmyer, *Romans* 613). Zeller, *Juden* 242-43 nota que na expectativa judaica a ressurreição dos mortos geralmente era uma pressuposição para a restauração de Israel. Aqui, como em outras ocasiões, Paulo utiliza e retrabalha motivos judaicos tradicionais.

¹²²Notar a lógica do *aparche* com referência ao uso do termo em outros lugares – particularmente *Rm 8,23* e *1Cor 15,20.23*.

¹²³Ver meu *Romans* 659.

¹²⁴*Sl 92,13*; *Jr 11,17*; *1 Enoc 84.6*; *Salmos de Salomão 14.3-4*. Ver ainda meu *Romans* 659-60.

¹²⁵A imagem não é comum na Escritura (*Jr 11,16*; *Os 14,6*), mas Paulo pode tê-la escolhido aqui porque os procedimentos de que estava para fazer uso alegoricamente eram

Por isso o uso que Paulo faz dela é altamente instrutivo para entendermos a sua teologia de Israel.

Primeiramente, devemos notar que Paulo permanece o tempo todo com a imagem de uma única árvore. Sequer sugere que a árvore poderia ser cortada e substituída por outra. Só há um Israel. Os ramos gentios enxertados na árvore (11,17) não formam uma planta diferente ou separada. Têm status de pertencer a Israel em virtude de terem recebido participação em Israel.

Segundo, Paulo parte da distinção básica: Israel como a oliveira cultivada, os gentios como provenientes de uma oliveira brava. A identidade de Israel começa, portanto, com a distinção básica do Israel histórico das outras nações. Os ramos gentios só florescem como ramos em virtude da raiz (11,18), isto é, assim poderíamos dizer, em virtude das bênçãos prometidas aos patriarcas.

Terceiro, o sentido principal da alegoria é advertir os cristãos gentios contra a idéia de que os papéis foram invertidos, de que as mesas foram viradas.¹²⁶ O corte dos ramos do Israel histórico certamente visava a dar lugar para os gentios dentro de Israel (11,19-20). Mas isso não inverteu a linha de dependência de todos os ramos das raízes históricas (11,18).

Quarto, a base na qual os ramos têm lugar dentro de Israel é a fé. Os ramos naturais foram cortados pela incredulidade. Os ramos silvestres foram enxertados e conservam seu lugar pela fé (11,20). Mas isso também significa que os ramos gentios incrédulos podem ser novamente cortados e outros ramos naturais crentes podem, e serão, reenxertados (11,23-24).¹²⁷

Quinto, soberanamente por trás de todo o processo está Deus. Foi Deus quem não poupou os ramos naturais (11,19-21) e foi Deus quem enxertou os ramos da oliveira brava “contrariamente à natureza” (11,24). Assim também é Deus quem poderá não poupar os ramos gentios (11,21), e é Deus quem pode enxertar novamente os ramos antigos (11,23).¹²⁸ A oliveira é, portanto, uma lição sobre “a

bem conhecidos na cultura da oliveira (OCD 749-50), e a imagem de Israel como árvore estava mais largamente estabelecida (ver novamente meu *Romans* 659-61).

¹²⁶Paulo usa uma forma mais intensiva de *kauchaomai*, o termo que assim resumia o senso de vantagem do Israel histórico sobre as nações (2,17-23; 3,27-29); ver acima §14.5e. Também está presente um elemento que aponta para 12,16.

¹²⁷Agora a alegoria força as realidades hortícolas (ramos mortos reenxertados). Mas a alegoria é motivada teologicamente, não horticulturalmente.

¹²⁸O pensamento é na verdade o mesmo de 4,17.

bondade e a severidade de Deus: para com os que caíram severidade; mas para contigo a bondade de Deus, se perseverares nessa bondade” (11,22).¹²⁹ Aqui temos o outro lado da tensão escatológica: a bondade e severidade de Deus que corresponde à fé (dos gentios e de outros) e à incredulidade (do Israel presente). Conseqüentemente não há lugar para orgulho, a antítese da fé; somente para o temor de Deus.¹³⁰

Numa palavra, nas mãos de Paulo a oliveira (11,17-24) torna-se uma das maneiras mais admiráveis e eficientes de indicar a teologia de Paulo sobre Israel: que Israel ainda era o sujeito central do desígnio salvífico de Deus, expresso na sua bondade e na sua severidade; que a identidade de Israel definida pela graça e pela fé incluía tanto o Israel histórico quanto os gentios; e que o processo na salvação ainda estava na tensão e na incerteza do já e ainda não.

§19.6 *Todo o Israel será salvo (11,25-36)*

A solução final, literária e teológica, aparece em 11,25-27:

²⁵Não quero que ignoreis, irmãos, este mistério, para que não vos tenhais na conta de sábios: o endurecimento atingiu uma parte de Israel até que chegue a plenitude dos gentios,²⁶ e assim todo Israel será salvo, conforme está escrito: “De Sião virá o libertador e afastará as impiedades de Jacó”²⁷ e esta será minha aliança com eles, quando eu tirar seus pecados” (Is 59,20-21).

A solução vem como a revelação de um “mistério”, o mistério do desígnio final de Deus.¹³¹ Esse desígnio, Paulo pode revelar agora, sempre teve em vista a introdução de todos os gentios.¹³² Presumivelmente esta era uma convicção que Paulo via enraizada na revela-

¹²⁹Sobre “bondade” ver Rm 2,4 e BAGD, *chrestotes*; sobre “severidade, rigor judicial”, ver meu *Romans* 664.

¹³⁰Que “temor” é a atitude apropriada em relação a Deus é uma característica acentuada da sabedoria judaica tradicional (p. ex., Sl 2,11; 34,9.11; 111,10; 112,1; Pr 1,7; 3,7; Ecl 1,11-14.16.18.20.26-27.30; 2,7-10.15-17); de maneira semelhante em outras passagens de Paulo (particularmente 2Cor 5,11; 7,1; Fl 2,12; Cl 3,22).

¹³¹Sobre “mistério” ver acima §12 n. 52.

¹³²Que o “mistério” era o desígnio de Deus de levar todas as nações à obediência da fé é expresso mais claramente no adendo de Rm 16,25-26. Na posterior carta aos Efésios, este desígnio de juntar judeus e gentios como “co-herdeiros e membros do mesmo corpo e co-participantes da promessa em Cristo Jesus” é presumivelmente entendido como meio pelo qual Deus “recapitulará todas as coisas em Cristo” (Ef 1,9-10; 3,3-6). Ver também meu *Romans* 678-79, 912-16; também *Colossians* 119-23. Ao afirmar que o “mistério” aqui

ção da sua conversão, que o Filho de Deus devia ser anunciado entre os gentios (Gl 1,16). O seu prenúncio escriturístico ele certamente o via na promessa a Abraão de que “em ti serão abençoadas todas as nações” (Gl 3,8). Mas aqui constitui a solução do enigma da incredulidade de Israel. A solução do enigma era esta: Israel experimentava um “endurecimento parcial”, até que tivesse entrado “o número completo dos gentios”. Portanto, também aqui mais uma vez não havia motivo para a autocongratulação ou orgulho dos gentios em face do tropeço de Israel. Tudo era de acordo com o desígnio original e último de Deus.

Aqui, finalmente, são resolvidas a identidade de Israel e sua relação com os eleitos de Deus. Paralelamente à tripla distinção de 11,7 (Israel, os eleitos, os demais), agora temos “Israel parcialmente endurecido”, “o número completo dos gentios” e “todo Israel”. A primeira frase indica todo o povo que sofre de cegueira parcial.¹³³ A segunda deliberadamente põe em paralelo a aceitação completa final de Israel (o seu *pleroma* — 11,12) com o “número completo (*pleroma*) dos gentios”.¹³⁴ E a terceira estende o campo o mais amplamente possível: “todo o Israel”. Não pode haver dúvida que por “Israel” Paulo aqui entende o povo histórico deste nome.¹³⁵ 11,28-29 põe a questão fora de qualquer dúvida razoável.¹³⁶ Mas agora é Israel definido primariamente pela “eleição” e pelo “chamado” de Deus (11,28.29); o eco

foi revelado a Paulo com a revelação da estrada de Damasco ou logo depois, S. Kim (“The Mystery of Rom. 11:25-26 Once More”, *NTS* 43 [1997] 412-29) em grande parte ignora a função dramática de 11,25-26 como solução culminante do dilema posto no começo da seção (9,6); isto é, o problema para o qual 11,25-26 foi a resposta, só emergiu com a continuação da falha do grosso de Israel em ouvir e crer/obedecer no/ao evangelho (10,14-21). Cf. Sängster, *Verkündigung* 181: o novo elemento no mistério “é limitado ao significado e à função da *porosis* (endurecimento) de Israel”.

¹³³Apo merous deve ser tomado adverbialmente, isto é, “endurecimento ou cegueira parcial” (BAGD, *meros* 1c; REB), e não “parte de Israel” (NRSV); cf. 15,15; 2Cor 1,14; 2,5.

¹³⁴Sobre o *pleroma* ver acima n. 119. Mas o termo é impreciso. A visão do futuro de Paulo não é clara nos pormenores. Tudo o que ele expressa é sua confiança em aspectos e princípios-chave determinados pela dupla convicção básica: Deus é fiel ao seu povo; seu desígnio sempre incluiu todas as nações. Mas Nanos força demais a estratégia “o judeu primeiro, mas também o gentio” de Paulo ao dizer que “a plenitude dos gentios” significa a *iniciação* da missão gentílica (*Mystery* cap. 5, especialmente 272-73, 277, 287).

¹³⁵A expressão *pas Israel*... ocorre 148 vezes no AT e sempre designa o Israel histórico, étnico (Fitzmyer, *Romans* 623). Contra a afirmação de Refoulé “todo Israel” = o resto (“Coherence”), ver Penna, *Paul* 1.318 n. 86.

¹³⁶Quanto ao evangelho eles são inimigos por vossa causa, mas quanto à eleição, eles são amados, por causa de seus pais; porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (11,28-29).

de 9,11-12 e 24 é igualmente claro. Em outras palavras, a divisão no “eu” de Israel será curada. A divisão entre o Israel histórico e os chamados por Deus desaparecerá no “número completo” de Israel e dos gentios. Paulo continua a usar “Israel” para o Israel histórico, mas não mais de maneira excludente.¹³⁷ Quando “todo o Israel” for salvo, será sanada a divisão no povo de Deus, será resolvida a tensão escatológica e o Israel de Deus estará completo.

Um dos aspectos mais notáveis desta última seção do grande discurso de Paulo sobre Israel é a ausência de qualquer coisa que seja caracteristicamente cristã. Este é Paulo o israelita falando. Ele não enfraquece em qualquer grau que seja o seu compromisso com os gentios. Mas mantém firme a esperança da salvação final de Israel que do começo ao fim é caracteristicamente judaica. É certo que ele focaliza a vinda do “libertador de Sião” (11,26), a vinda do Messias, e não a Torá.¹³⁸ E não há dúvida que ele tem em mente a volta de Cristo Jesus.¹³⁹ Mas a expressão da esperança é deixada na vagueza das palavras tiradas de Is 59,20-21.¹⁴⁰ Paulo evidentemente queria expressar sua esperança para Israel em termos que fossem os mais atraentes e os menos desconcertantes possíveis para aqueles dos seus compatriotas que até então foram repelidos pela proclamação cristã de Jesus. Efetivamente ele convida seus compatriotas israelitas a unir-se a ele na espera da vinda do Messias. Nesta esperança comum as tensões divisivas entre as eras, entre o Israel histórico e os judeus e gentios mais recentemente chamados podem ser transcendidas.

¹³⁷ Paulo continua a usar “Israel” em distinção dos “gentios” para indicar os limites que não valerão mais nada.

¹³⁸ A sugestão de que Paulo tinha em mente uma maneira alternativa de salvação para Israel (particularmente C. Plag, *Israels Wege zum Heil. Eine Untersuchung zu Römer 9 bis 11* [Stuttgart: Calwer, 1969] 49-61; F. Mussner, “‘Ganz Israel wird gerettet werden’ [Röm. 11,26]. Versuch einer Auslegung”, *Kairos* 18 [1976] 245-53; Gaston, *Paul* 148) confunde a tática paulina de definição deliberadamente imprecisa. Da mesma forma a referência à aliança de Deus deixa a questão mais incomodamente aberta para alguns. Ver também meu *Romans* 683-84; Longenecker, “Different Answers”, particularmente 98-101; Fitzmyer, *Romans* 619-20.

¹³⁹ Cf. particularmente 1Ts 1,10, mas também Rm 7,24. Ver também meu *Romans* 682. Discordando de Becker, *Paul* 471-72. A esperança de Paulo em relação a Israel concentrava-se na parusia e não numa missão final (por ele mesmo) a Israel (11,14).

¹⁴⁰ A última linha da citação é quase certamente derivada de Is 27,9; ver acima §12 n. 58. O teor vago da frase inclui a possibilidade de “o redentor” ser entendido como Javé; vários comentaristas supõem que esta era a opinião de Paulo (ver, p. ex., C.D. Stanley, “The Redeemer Will Come *ek Sion*”: *Romans* 11.26-27”, in Evans e Sanders, orgs., *Paul and the Scriptures of Israel* [§7 n. 1] 118-42 [aqui 137-38]; mas ver n. 138 e §10 n. 11 acima.

Esta nota de esperança reconciliadora reforça-a a passagem final desta grande sinfonia (11,28-32) e o coro final (11,33-36). Pois do começo ao fim o tema é o desígnio soberano de Deus. Seu desígnio foi firme e imutável desde o começo: “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (11,29).¹⁴¹ O Deus de Israel permanece fiel a Israel; sua justiça permanece até o fim.¹⁴² Esse desígnio inclui o mistério da desobediência preparatório para o recebimento da misericórdia (11,30-31).¹⁴³ E qualquer seja a perplexidade e a angústia do período da desobediência, a meta final garantida é “para fazer misericórdia a todos” (11,32).¹⁴⁴ E no peã final de louvor é somente Deus quem está em foco (11,33-36); Cristo não é mencionado. Na visão paulina do clímax do processo da salvação, este é o equivalente do clímax da cristologia em 1Cor 15,24-28: “para que Deus seja tudo em todos”.

§19.7 A meta final (15,7-13)

Na avaliação da função dos caps. 9-11 dentro de Romanos e dentro da teologia de Paulo muitas vezes se esquece que Paulo volta ao tema naquela que na verdade é a declaração culminante do evangelho e da teologia exposta na carta, 15,7-13:

⁷Acolhei-vos, portanto, uns aos outros, como também Cristo vos acolheu, para a glória de Deus. ⁸Pois eu vos asseguro que Cristo se fez ministro dos circuncisos para honrar a fidelidade de Deus, no cumprimento das promessas feitas aos pais; ⁹ao passo que os gentios glorificam a Deus pondo em realce sua misericórdia, segundo está escrito: “Pelo que eu te confessarei entre as nações e salmodiarei o teu nome” (Sl 18,49). ¹⁰Diz ainda: “Nações exultai junto com o seu povo” (Dt 32,43 LXX). ¹¹E ainda: “Nações todas louvai o Senhor, e que todos os povos o celebrem” (Sl 117,1). ¹²Isaías, por sua vez acrescenta: “Surgirá o rebento de Jessé, aquele que se levanta para reger as nações. Nele as nações depositarão sua esperança” (Is 11,10). ¹³Que o Deus da

¹⁴¹Por “dons” e “chamado” Paulo presumivelmente tinha em mente a lista de 9,4-5 e o “chamado”, que foi o tema principal de 9,7-29.

¹⁴²Ver acima §§2.5 e 14.2.

¹⁴³Sobre a estrutura epigramática de 11,30-31 ver meu *Romans* 687-88. Notar a antítese “outrora/ agora”, o “agora” escatológico que olha para trás, equivalente ao “já-ainda não” que olha para frente.

¹⁴⁴11,32 é equivalente a Gl 3,22-23: a fase anterior “confinante” em vista da realização da fase posterior.

esperança vos cumule de toda a alegria e paz em vossa fé, a fim de que pela ação do Espírito Santo a vossa esperança transborde.

Aqui precisamos notar apenas quatro aspectos. (1) O tema de ligação com a exortação precedente aos fracos e aos fortes (14,1-15,6) é o do acolhimento. Mas enquanto em 14,1-15,6 o apelo principal era aos fortes para “acolher” os fracos (14,1; 15,1), aqui o apelo é imparcial, dirigido aos dois: “acolhei-vos uns aos outros” (15,7). Como a questão tratada em 14,1-15,6 é primariamente um problema ocasionado pelas sensibilidades da identidade judaica,¹⁴⁵ o apelo à *mútua* aceitação e respeito é importante. Paulo não quer que seja abandonada a identidade cristã judaica mas ampliada. A esperança é aquela que foi expressa no versículo anterior: “a fim de que, de um só coração e de uma só voz (juntos) glorifiquéis o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” (15,6).

(2) A continuidade da identidade com o passado do Israel histórico é claramente enfatizada: “Cristo o servidor da circuncisão para honrar a verdade de Deus, para confirmar as promessas feitas aos pais” (15,8). Que toda a carta foi motivada pelo objetivo de demonstrar a fidelidade (= verdade)¹⁴⁶ de Deus, é claramente reafirmado — isto é, a sua fidelidade ao seu desígnio original através da circuncisão, em confirmação das suas promessas aos patriarcas.¹⁴⁷ O argumento de Rm 11, ou de 9-11 como um todo, não foi uma reflexão posterior na teologia de Paulo segundo Romanos, mas central em toda a carta. A continuidade cristã com Israel, mas também a continuidade de Israel permaneceu fundamental para o evangelho de Paulo. (3) Igualmente central era a integração das outras nações com o povo de Deus, não a assimilação a elas ou a absorção por elas. É como se Paulo separasse e retivesse da sua exposição dos caps. 9-11 permeados de citações escriturísticas um grupo de citações das Escrituras que mais eficazmente resumiam sua esperança da realização dos desígnios de Deus. A questão é apresentada engenhosamente. Paulo volta à *hendíadis* hebraica “verdade e misericórdia” (*hesed we’emeth*), tão característica da autocompreensão de Israel como eleito favorecido de Deus.¹⁴⁸ Mas tal

¹⁴⁵Ver abaixo §24.3.

¹⁴⁶Ver novamente acima §§2.5 e 14.2.

¹⁴⁷O tema das promessas aos pais integra as exposições dos caps. 4 e 9 (4,13-14.16.20; 9,4.8-9).

¹⁴⁸Ver BDB, *hesed* II.2.

como dividiu o Shemá em 1Cor 8,6 (entre um Deus e um Senhor),¹⁴⁹ assim aqui divide a *hendíadis* entre a circuncisão (15,8) e as nações (15,9); ambas são agora abraçadas pela misericordiosa aliança de Deus.¹⁵⁰ E em 15,10 a versão elaborada da LXX de Dt 32, o Cântico de Moisés, tal expressão fundacional da autocompreensão de Israel oferece a Paulo exatamente a linha que ele queria. Pois o grego mudou o triunfalista hebraico (“Louvai seu povo, ó vós nações” — RSV) em algo muito mais conveniente para o caso de Paulo: “Exultai, nações, junto com o seu povo”. O “com” oferece justamente a nota de integração que Paulo evidentemente procurava. (4) Então a sequência final de textos pode recapitular a abrangência da visão de Paulo em relação a judeus e gentios na comunidade de culto e de esperança. “Que todos os povos o celebrem” (15,11), onde o “todos” cumpre pela última vez o seu papel mais característico em Romanos, “todos”, o judeu primeiro mas também o gentio, gentios e judeus.¹⁵¹ O rebento de Jessé é aquele “em quem as nações depositarão a sua esperança” (15,12). O fato de Paulo encerrar sua exposição teológica com tríplice ênfase na sua “esperança” (15,12-13) confirma a centralidade desta esperança na sua teologia.

§19.8 Conclusões

Em Rm 9-11 Paulo desvenda sua alma como em nenhum outro lugar. Sua identidade pessoal e a lógica do seu evangelho estavam intimamente ligadas com o chamado e o destino do seu povo.¹⁵² Consequentemente a teologia resultante é mais pessoal, e mais vulnerável, que em qualquer outro ponto.

Para ser mais específico, a sua visão do futuro de Israel estava estreitamente relacionada com o seu próprio senso de chamado para ser apóstolo dos gentios. Sua convicção e esperança evidentemente era que seu trabalho missionário seria fator decisivo para a consumação final (11,13-15). Suas esperanças de empreender uma missão na Espanha (15,24.28) não significam que ele previa longo período de missão mundial ainda a ser cumprido. Pelo contrário, provavelmente a via como a expansão final aos filhos de Jafé, de acordo com

¹⁴⁹Ver acima §10.5a.

¹⁵⁰Paulo deixou a conexão do pensamento entre 15,8 e 15,9 mais obscura do que gostaríamos; ver a discussão em meu *Romans* 847-48.

¹⁵¹Ver acima §14.7a.

¹⁵²Rm 9,3; 10,1; 11,1-2.

a tábua das nações e sua geografia correlata, conforme originalmente considerada em Gn 10.¹⁵³ Em consequência, à medida que a teologia de Paulo neste ponto estava ligada com a sua autocompreensão como missionário torna difícil ao teólogo posterior separar e desenredar as duas. A dificuldade óbvia que resulta é que a visão de Paulo sobre sua parte na missão de trazer à fé “a plenitude dos gentios” não chegou a ser completada. Ele não chegou à Espanha, ao que sabemos. E a missão mundial do cristianismo é interminável. Então o que significa isso em relação à sua teologia de Israel e sua esperança em relação a Israel?

Além disso, a tentativa de Paulo de transformar as categorias também falhou. Ele deslocou a discussão de um confronto “judeus-gentios” para “Israel”. Tentou redefinir “Israel” como o chamado por Deus. E mesmo quando continuou a usar “Israel” em referência ao Israel histórico, procurava manter a categoria mais aberta. Mas sua tentativa falhou. A discussão voltou rapidamente à discussão mais confrontacional entre judeus/cristãos, judaísmo/cristianismo, já em Inácio de Antioquia.¹⁵⁴ E “Israel” tornou-se uma reivindicação exclusiva e polêmica, já em Barnabé e Melitão, a Igreja como o “novo Israel” substituindo o Israel antigo.¹⁵⁵ Quando isso aconteceu, a esperança teológica (como também a estratégia missionária) de Rm 9-11 já estava condenada e a teologia que Paulo ali ofereceu passou a ser presa de infindável confusão e equívoco.

Apesar disso, é especialmente aqui que o desafio da teologia de Paulo precisa ser reavaliado e redescoberto. Sobretudo aqui Paulo é

¹⁵³Ver também particularmente W.P. Bowers, “Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle”, *JTS* 26 (1975) 395-402; Aus, “Paul’s Travel Plans” (§24 n. 1); J.M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul’s Mission to the Nations* (WUNT 84; Tübingen: Mohr, 1995); e acima §12.4.

¹⁵⁴É precisamente como um termo de diferenciação que a palavra “cristianismo” aparece pela primeira vez em Inácio de Antioquia (*Magnésios* 10.3; *Filadélfios* 6.1) – isto é, cristianismo enquanto diferente de judaísmo, cristianismo definido como não-judaísmo (K.W. Niebuhr, “‘Judentum’ und ‘Christentum’ bei Paulus und Ignatius von Antiochien”, *ZNW* 85 [1994] 218-33 [aqui 224-33]; Dunn, “Two Covenants or One?” [§6 n.84]).

¹⁵⁵*Barnabé* 4.6-8, 13-14; Melitão, *Peri Pascha* 72-99 (ver novamente meu “Two Covenants or One?” [§6 n. 84] 111-13). Ver também os citados por Fitzmyer, *Romans* 620. Na época moderna podemos citar como exemplo Ridderbos: “a Igreja toma o lugar de Israel como povo histórico de Deus” (*Paul* 333-34, mas veja também 360). Harrington, *Paul* 90, observa que o documento *Nostra Aetate* do Concílio Vaticano II, embora apresentando “um retrato notavelmente positivo de Israel”, ainda contém algumas expressões “caras à tradição cristã... que se enquadram melhor nas teologias de ‘substituição’ representadas por outros autores do NT que não Paulo”.

e permanece, como o antigo Elias, um “perturbador de Israel” (1Rs 18,17). Pois, por um lado, ele insiste com os cristãos gentios que Israel ainda conserva o seu lugar anterior nos desígnios de Deus; o Israel histórico ainda é “Israel”; eles *são* israelitas (9,4). E insiste igualmente que o cristianismo não pode entender-se a si mesmo senão como Israel, como ramos da única oliveira há muito tempo plantada por Deus. Por outro lado, ao mesmo tempo, ele insiste com o seu próprio povo que Israel só pode entender-se a si mesmo em termos de chamado e eleição, e não em termos de descendência étnica ou de “obras”. Isto é, “Israel” sempre está aberto para aqueles que Deus chama, que são “Israel” em virtude desse chamado e sem outras condições. O desafio é para ambos.

Portanto, o desafio de Paulo neste ponto é exatamente o contrário daquilo que tantas vezes se julgou que era. Tradicionalmente Paulo tem sido “apóstolo e apóstata”.¹⁵⁶ Mas esse é o Paulo do “gentio e judeu”, o Paulo da separação e do confronto entre “cristianismo e judaísmo”. Esse é o Paulo tal como foi interpretado por cristãos e judeus. O Paulo de Rm 9-11, o Paulo de “Israel”, o Paulo, o israelita, fala uma mensagem diferente e sua teologia oferece um potencial diferente — para construir pontes e não para rompê-las. A questão-chave é se pode ser reconhecido por todos os envolvidos nessa área que o Paulo do judaísmo tardio do Segundo Templo fala como um israelita, como uma voz autêntica de Israel. A questão primária é se ele pode ser reconhecido como alguém que representa apropriadamente tanto a promessa da fundação do Israel histórico (bênção para as nações) como a missão profética do Israel histórico (como luz para as nações). Ou, numa palavra, se a esperança que ele nutria para Israel (11,26), dos gentios rejubilando-se com o povo de Deus, de todos os povos louvando-o (15,10-11), pode ser reconhecida como a esperança do próprio Israel. Uma resposta positiva não só revolucionaria a teologia cristã, mas também daria novo impulso ao diálogo judaico-cristão.

¹⁵⁶Inspiro-me aqui no subtítulo do livro de Segal sobre Paulo.

CAPÍTULO 7

A IGREJA

§20 O Corpo de Cristo¹

§20.1 Redefinição da identidade corporativa

A seqüência do pensamento de Paulo é tão mal entendida no fim de Rm 9-11 como no começo desta parte da carta. A chave é reconhecer que nos caps. 9-11 ele passou ao tema da identidade corporativa

¹**Bibliografia:** **R. Banks**, *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in their Historical Setting* (Exeter: Paternoster/Grand Rapids: Eerdmans, 1980; Peabody: Hendrickson, 1994); **S. C. Barton**, "Christian Community in the Light of 1 Corinthians", *Studies in Christian Ethics* 10 (1997) 1-15; **Becker**, *Paul* 420-30; **Beker**, *Paul* 303-27; **E. Best**, *One Body in Christ: A Study of the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul* (Londres: SPCK, 1955); **L. Cerfaux**, *The Church in the Theology of St. Paul* (New York: Herder, 1959); **Conzelmann**, *Outline* 254-65; **N. A. Dahl**, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums* (1941; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962) 209-78; **H. Doohan**, *Paul's Vision of Church* (Wilmington: Glazier, 1989); **Dunn**, *Jesus and the Spirit* (§ 18 n. 1) cap. 8; "The Body of Christ in Paul", in M. J. Wilkins e T. Paige, *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, R. P. Martin FS JSNTS 87; Sheffield: Sheffield Academic, 1992) 146-62; **Fee**, *Empowering Presence* (§16 n. 1) 146-261, 604-11; **Fitzmyer**, *Paul* 90-93, 95-97; **B. Gärtner**, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (SNTSMS 1; Cambridge: Cambridge University, 1965); **Gnilka**, *Theologie* 108-15; **Paulus 266-72; **M. Goguel**, *The Primitive Church* (Londres: George Allen and Unwin, 1964) 51-64; **J. Hainz**, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (BU 9; Regensburg: Pustet, 1972); **F. J. A Hort**, *The Christian Ecclesia* (Londres: Macmillan, 1897); **Jewett**, *Anthropological Terms* (§3 n. 1) cap. 5; **E. Käsemann**, *Leib und Leib Christi: Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit* (Tübingen: Mohr, 1933); "The Theological Problem Presented by the Motif of the Body of Christ", *Perspectives* 102-21; "Worship in Everyday Life: A Note on Romans 12", *New Testament Questions* 188-95; **Keck**, *Paul* 59-61; **W. Klaiber**, *Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinische Kirchenverständnis* (FRLANT 127; Göttingen: Vandenhoeck, 1982); **H.-J. Klauck**, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103; Stuttgart: KBW 1981); **W. Kraus**, *Das Volk Gottes: Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus* (WUNT 85; Tübingen: Mohr, 1996); **A. Lindemann**, "Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur 'demokratischen' Ekklesiologie bei Paulus", *ZTK* 92 (1995) 140-65; **R. J. McKelvey**, *The New Temple: The Church in the New Testament* (Londres: Oxford University, 1969); **Meeks**, *First Urban Christians* 74-110; **MerKlein**, "Die Ekklesia Gottes. Der Kirchenbegriff bei Paulus und in Jerusalem" and "Entstehung und Gehalt des**

do povo de Deus. Que a identidade cristã é corporativa estava implícito nos caps. 5-8, na cristologia adâmica de 5,12-21, na imagem do “em Cristo” do cap. 6, e na “linguagem de Israel” dos “santos”, “aqueles que amam a Deus” e “os eleitos de Deus” em 8,27-33.² Mas a impressão predominante dada pelo uso de Abraão como o arquétipo da fé (cap. 4), e pelo apelo direto dos caps. 6-8, é que a fé é algo intensamente pessoal. E de fato assim o era para Paulo. Que a fé nunca pode ser algo de importância secundária é aspecto fundamental do seu evangelho e da sua teologia. Mas isso não quer dizer que para Paulo a fé era somente pessoal ou que Paulo pensava que os fiéis eram capazes de usufruir de relacionamento pleno com o Cristo ressuscitado isoladamente, por sua própria conta. O relacionamento da fé também era corporativo. E essa percepção é igualmente fundamental para a teologia de Paulo.

Mas qual é a identidade corporativa que se tornou possível pelo evangelho? Como a exposição de Paulo nos caps. 5-8 levantou a questão “O que então dizer da fidelidade de Deus a Israel?”,³ assim os caps. 9-11 propuseram, por sua vez, esta pergunta crucial: Se Israel ainda é o centro do plano da eleição de Deus, mas “Israel” não é simplesmente idêntico ao Israel étnico, qual é então a forma corporativa “dos chamados de Deus”, judeus e gentios (9,24)? Se o povo de Deus não pode mais ser definido simplesmente em termos de

paulinischen Leib-Christi-Gedankens”, *Studien* 296-318, 319-44; **J. J. Meuzelaar**, *Der Leib des Messias. Eine exegetische Studie über den Gedanken vom Leib Christi in den Paulusbriefen* (Kampen: Kok, 1979); **P. S. Minear**, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1960); **E. Nardoni**, “The Concept of Charism in Paul”, *CBQ* 55 (1993) 68-80; **M. Newton**, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul* (SNTSMS 53; Cambridge: Cambridge University, 1985); **A. Oepke**, *Das Neue Gottesvolk* (Gütersloh: Gütersloher, 1950); **Penna**, “Christianity and Secularity/Laicity in Saint Paul: Remarks”, *Paul* 2.174-84; **E. Percy**, *Der Leib Christi (Soma Christou) in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena* (Lund: Gleerup, 1942); **Ridderbos**, *Paul* 362-95; **Robinson**, *Body* (§3 n. 1); **J. Roloff**, *Die Kirche im Neuen Testament* (Göttingen: Vandenhoeck, 1993); **J. P. Sampley**, *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in Light of Roman Law* (Philadelphia: Fortress, 1980); **S. Schatzmann**, *A Pauline Theology of Charismata* (Peabody: Hendrickson, 1987); **S. Schulz**, “Die Charismenlehre des Paulus. Bilanz der Probleme und Ergebnisse”, in J. Friedrich, et al., *orgs., Rechtfertigung*, E. Käsemann FS (Göttingen: Vandenhoeck, 1976) 443-60; **H. Schürmann**, “Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden”, *Ursprung und Gestalt* (Düsseldorf: Patmos, 1970) 236-67; **Schweizer**, “Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena”, *Neotestamentica* 272-92; **Strecker**, *Theologie* 190-98; **Stuhlmacher**, *Theologie* 356-63; **Turner**, *The Holy Spirit* (§16 n. 1) 261-85; **A. J. M. Wedderburn**, “The Body of Christ and Related Concepts in 1 Corinthians”, *SJT* 24 (1971) 74-96; **Whiteley**, *Theology* 186-204.

²Ver acima §19.1.

³Ver novamente §19.1 acima.

descendência linear de Abraão (9,7-9) ou identificado unicamente pelas suas obras (9,10-12), quais são, então, as características que o definem? O que agora distingue o povo de Cristo?

Seria natural supor pela passagem da exposição dos caps. 9-11 ao cap. 12, que a relação era relação de contraste. Na época moderna, pelo menos a partir de F.C. Baur, esse contraste foi expresso em termos de nacional versus universal ou exclusivo versus inclusivo. Para Baur a disputa entre os partidos petrino e paulino, que dominou o desenvolvimento do começo do cristianismo, era uma disputa entre particularismo judaico e universalismo cristão. Cabe a Paulo o crédito de ter libertado o cristianismo do status de mera seita judaica e ter libertado “o universalismo dominante do seu espírito e dos seus propósitos”.⁴ A influência de Baur sobre as reformulações subsequentes deste ponto foi mais ampla e mais prolongada do que muitos reconhecem ou querem admitir.⁵

Mas essa formulação é totalmente insatisfatória. De um lado, a fé fundacional de Israel era igualmente universal. Como Paulo mostrou em 3,29-30, a confissão da unicidade de Deus (o *Shemá*) encerra em si o corolário inevitável de que o Deus único é Deus tanto dos gentios quanto dos judeus.⁶ Além disso, é fato que o Israel histórico sempre foi notavelmente acolhedor do estrangeiro residente, do prosélito e do temente a Deus.⁷ A promessa a Abraão de bênção para as nações não fora esquecida,⁸ Israel seria uma luz para as nações,⁹ e a perspectiva da peregrinação escatológica das nações a Sião a fim de participarem na adoração do Senhor é tema familiar no pensamento judaico.¹⁰ De outro lado, por sua vez, o novo movimento cristão era na verdade igualmente restritivo e exclusivo. Se o judaísmo exigia dos seus prosélitos a circuncisão e a aceitação do jugo da lei, o cristianismo, não

⁴F.C. Baur, *The Church History of the First Three Centuries* (1853; Londres: Williams and Norgate, 1878-79) 5-6, 9, 27-29, 33, 38-39, 43, 49-50, etc.

⁵Ver particularmente Ridderbos, *Paul* 333-41.

⁶Ver também acima §§2.2 e 2.5.

⁷Ver, p. ex., os dados em meu *Jesus, Paul and the Law* 143-47. Notar a abertura do Templo ao estrangeiro na oração de Salomão, por ocasião da dedicação do Templo (1Rs 8,41-43/2Cr 6,32-33). Ver também Kraus, *Volk Gottes* 16-44.

⁸Além de Gn 12,3; 18,18; 22,18; 26,4 e 28,14, notar particularmente Sl 72,17; Jr 4,2 e Zc 8,13.

⁹Is 49,6; 51,4.

¹⁰P. ex., Sl 22,27-31; 86,9; Is 2,2-3; 25,6-8; 56,3-8; 66,18-23; Mq 4,1-2; Sf 3,9; Zc 2,11; 14,16; Tb 13,11; 14,6-7; *Salmos de Salomão* 17.34; *Orac. Sib.* 3.710-20,772-75. Mas notar também 2Rs 6,17; Sl 87,4-6; Is 19,18-25; Jn 3,5-10 e Ml 1,11 (referindo-se à adoração de Javé fora do país).

menos que o judaísmo, exigia dos seus convertidos a fé em Cristo e o batismo no seu nome.

Neste ponto a discussão facilmente pode ser presa de uma confusão de categorias. Em nível *teológico* pode-se discutir se um evangelho oferecido a todos os que crêem é mais universal que uma confissão de Deus como único. Ou se a exigência da circuncisão é mais restritiva que a exigência do batismo. Mas em nível *sociológico* não se discute que grupos, por maiores e mais dispersos sejam, têm aspectos distintivos que não só os identificam, mas também os separam de outros. Grupos podem ser classificados como grupos porque têm algum tipo de limite que os distingue de outros grupos. Isto faz parte do ABC da sociologia. Onde a confusão de categorias nos atinge é, por exemplo, em relação ao frequentemente citado texto: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”.¹¹ Pois esta é claramente uma afirmação teológica e não uma descrição sociológica. Mas este é ponto ao qual ainda teremos de voltar.¹²

Independentemente dos pontos mais refinados que acabamos de tocar, para nós a questão permanece: se os chamados por Deus não são apenas Israel, se “nem todos de Israel são Israel” (Rm 9,6), qual é a identidade corporativa do povo escatológico de Deus? Paul Minear respondeu apontando nada menos que noventa e cinco “imagens da igreja no Novo Testamento”.¹³ Teremos de contentar-nos com analisar quatro categorias principais.¹⁴

¹¹Gl 3,28; de forma semelhante 1Cor 12,13 e Cl 3,11. Ver acima §17 n. 10.

¹²Ver abaixo §21.1.

¹³Minear, *Images*. Entre as que estão listadas (nem todas são propriamente “imagens da igreja”), as metáforas paulinas mais importantes, fora daquelas que são examinadas abaixo, são (na ordem de Minear): uma carta de Cristo (2Cor 3,2-3); a oliveira (Rm 11,13-24); a plantação de Deus e a construção de Deus (1Cor 3,9); a esposa de Cristo (2Cor 11,1-2); cidadãos (Fl 3,20*); o povo de Deus (Rm 9,25-26); Israel (Gl 6,16); circuncisão (Fl 3,3); filhos de Abraão (Gl 3,29; Rm 4,16); resto (Rm 9,27; 11,5-7); os eleitos (Rm 8,33*); a nova criação (2Cor 5,17); luz (Fl 2,15; 1Ts 5,5); escravos (p. ex., Gl 5,13); filhos de Deus (Rm 8,14-17* – as referências com asterisco são minhas). Kraus lista 15 imagens (*Volk Gottes* 111-18). É digno de nota que nem Minear nem Kraus incluam “família” nas suas listas. Isso ocorre, presumivelmente, porque, embora use as imagens das *relações* familiares ao escrever às suas igrejas (dar à luz – Gl 4,19; pai e filho – 1Cor 4,15-17; Fl 2,22; 1 Ts 2,11; irmão-regularmente), evidentemente Paulo não concebia o corpo reunido dos crentes *estruturado* como uma família (pai, esposa/mãe, filhos, escravos). A idéia de que a estrutura *familiar* oferece um modelo para as *estruturas* da igreja provavelmente emergiu como o corolário da adoção posterior da forma da *Haustafel* da parênese cristã (ver §23.7c abaixo) e aparece pela primeira vez de forma mais explícita nas pastorais (1Tm 3,4-5; Tt 1,6 e 2,5).

¹⁴Considerando o limitado uso que Paulo faz do termo “povo de Deus” (todas as refe-

§20.2 A Igreja de Deus

O lugar mais óbvio para começar é o próprio título “igreja”: *Ekklesia* (“igreja”) é o termo mais freqüente usado por Paulo para referir-se aos grupos daqueles que se reúnem em nome de Cristo.¹⁵ Dirige cartas especificamente à “igreja dos tessalonicenses”, à “igreja... que está em Cristo” e “às igrejas da Galácia”.¹⁶ Regularmente refere-se às igrejas, ou especificamente a “todas as igrejas” que estavam sob a sua incumbência.¹⁷ “Igreja” é, portanto, claramente o termo com o qual Paulo mais regularmente conceitualizava a identidade corporativa daqueles que se converteram na missão aos gentios.

Por que este termo? As respostas mais antigas refletiam sobre a etimologia do termo — *ek-kaleo* (“chamar de”); portanto “a igreja” eram “os chamados de”.¹⁸ Mas embora esta imagem possa fazer um belo jogo com a idéia dos crentes como os “chamados”¹⁹ e “eleitos” (*eklektois*, Rm 8,33), é bem visível que Paulo se abstém de tal interação de idéias. Coisa semelhante acontece com a sugestão de que Paulo foi influenciado pelo uso contemporâneo de *ekklesia* para uma assembléia popular de cidadãos com direito a voto.²⁰ Mas também aqui a idéia comum é a de assembléia, e não a de um tipo particular de assembléia. E novamente a ausência de qualquer jogo com idéias alternativas de “assembléia” (que teria sido possível, por exemplo, em 1Cor 6 e 10) é indicativa.

Mais plausível é a sugestão de que o uso de Paulo foi tirado diretamente da auto-identificação de Israel.²¹ *Ekklesia* ocorre cerca de 100 vezes na LXX, em que a palavra hebraica é principalmente

rências ocorrem em citações ou reminiscências escriturísticas – ver acima §19.5a e n. 97), é discutível se o termo devia receber um papel central na análise da eclesiologia de Paulo (como o fez recentemente Kraus, *Volk Gottes*), apesar do seu valor como conceito focal para enfatizar a continuidade de Israel e com Israel (Rm 9,24-26; 2Cor 6,16).

¹⁵*Ekklesia* – 62 ocorrências no corpus paulino (mais freqüentes em 1 Coríntios); ademais é mais comum nos Atos (23 ocorrências) e no Apocalipse (20) de um total de 114 no NT. Surpreendentemente Minear não inclui *ekklesia* na sua lista de imagens.

¹⁶1Cor 1,1; 2Cor 1,1; Gl 1,2; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1. Cl 4,16 refere-se à “igreja em Laodicéia”.

¹⁷Rm 16,4.16; 1Cor 4,17; 7,17; 11,16; 14,33-34; 2Cor 8,18.19.23-24; 2Cor 11,8; 12,13; Fl 4,15.

¹⁸Cf. a curiosa ordem do artigo de K.L. Schmidt, *TDNT* 3.501-36 (aqui 530-31); Gnllka, *Theologie* 111.

¹⁹Notar o tema acima em §19.3a – particularmente Rm 8,30 e 9,24.

²⁰Assim em At 19,39; ver também LSJ e BAGD, *ekklesia* 1. Ocasionalmente era usado para reuniões de negócios de clubes (Meeks, *First Urban Christians* 222 n. 24).

²¹Cf., p. ex., Bultmann, *Theologie* 1.94-98; Merklein, “*Ekklesia Gottes*” 303-13.

qahal, “assembléia”.²² Mais notáveis são as expressões *qahal Yahweh* ou *qahal Israel*.²³ Como Paulo fala tão freqüentemente da “igreja de Deus”,²⁴ é difícil duvidar que ele teve em mente este fundo do AT. Da mesma forma, sua referência, menos freqüente, a “toda a igreja”,²⁵ quase certamente ressoava na sua mente com a freqüente referência a “toda a assembléia de Israel”.²⁶ É verdade que a LXX traduz *qahal Yahweh* por *ekklesia kyriou* (“a assembléia do Senhor”)²⁷ e que também usa *synagoge* para *qahal*²⁸ e que Paulo não faz nenhuma ligação escriturística direta entre o seu próprio uso e o das Escrituras.²⁹ Mas falar da “igreja de Deus” servia muito melhor aos objetivos de Paulo.

(1) Implicava continuidade com a “assembléia de Yahweh”, sem deixar confusão sobre quem seria “o Senhor”, ao falar da “assembléia do Senhor”.³⁰ Só ocasionalmente Paulo introduz “Cristo” na fórmula, e apenas uma vez na forma “as igrejas de Cristo” (Rm 16,16). De resto, fala das “igrejas que estão em Cristo” (Gl 1,22) ou das “igrejas de Deus em Cristo Jesus” (1Ts 2,14). A expressão “a(s) igreja(s) de Deus” era demasiadamente evocativa e plena de sentido para o uso deliberado de Paulo ser meramente accidental. (2) Não há nenhum indício de que a escolha de *ekklesia* tinha em vista algum tipo de antítese polêmica contra a sinagoga (*synagoge*).³¹ Em termos do uso grego geral *synagoge* teria sido tão aceitável quanto *ekklesia*.³² Mas Paulo nunca faz uso de *synagoge* e o sentido polêmico de Gl 1,13 e 1Ts 2,14 tem direção diferente. Assim o argumento é, quando muito, um argumento de silêncio. (3) A facilidade com que Paulo se refere “à(s) igreja(s) de Deus” indica que ele não concebia a afirmação im-

²²Refletido em At 7,38 – “a *ekklesia* no deserto”.

²³*Qahal Yahweh* – Nm 16,3; 20,4; Dt 23,1-3,8; 1Cr 28,8; Ne 13,1; Mq 2,5; equivalente em Lm 1,10 e Ecl 24,2; também Jz 20,2 (“a assembléia do povo de Deus”). *Qahal Israel* – Ex 12,6; Lv 16,17; Nm 14,5; Dt 31,30; Js 8,35; 1Rs 8,14.22.55; 12,3; 1Cr 13,2; 2Cr 6,3.12-13.

²⁴“A igreja de Deus” – 1Cor 1,1; 10,32; 11,22; 15,9; 2Cor 1,1; Gl 1,13; “as igrejas de Deus” – 1Cor 11,16; 1Ts 2,14; 2Ts 1,4; “a igreja em Deus” – 1Ts 1,1; 2Ts 1,1.

²⁵Rm 16,23; 1Cor 14,23.

²⁶A maior parte das referências a *qahal Israel* n. 23 acima.

²⁷Mas 1QM 4.10 usa a expressão *qahal el* (“assembléia de Deus”).

²⁸*Qahal* = *ekklesia* – 69 ou 70 vezes; *qahal* = *synagoge* – 35 ou 36 vezes.

²⁹Roloff, *ekklesia*, *EDNT* 1.411.

³⁰Lembramos que *kyrios* em Paulo, fora das citações escriturísticas, sempre se refere a Cristo (ver acima §10.4 e n. 47).

³¹Beker, *Paul* 35-16; particularmente contra W. Schrage, “*Ekklesia und Synagoge*”, *ZTK* 60 (1963) 178-202.

³²Ver LSJ, *synagoge*.

plícita como polêmica. Não necessitava de prova escriturística. A suposição alusiva, tal como em relação ao também termo-chave “justiça de Deus”,³³ era suficiente para os ouvintes e destinatários das cartas suficientemente versados na LXX.

Em resumo, não resta dúvida que Paulo queria apresentar as pequenas assembléias dos crentes cristãos igualmente como manifestações da “assembléia de Yahweh”, “a assembléia de Israel” e em continuação direta com ela.

Provavelmente podemos ser mais precisos em relação ao fundo do pensamento de Paulo neste ponto. Pois é visível que quando Paulo fala do seu papel anterior de perseguidor, fala como alguém “que perseguiu a igreja de Deus”.³⁴ Isso sugere que, ou o termo já estava em uso na comunidade cristã pré-paulina,³⁵ ou, ligado com a revelação da estrada de Damasco, havia a percepção de que ele perseguira o que na realidade era assembléia (escatológica) de Deus. Como quer que seja, a revelação foi fundamental para toda a sua eclesiologia. Pois, por um lado, implicava o status especial da igreja de Jerusalém como o foco e o canal dessa continuidade com a assembléia de Yahweh e de Israel.³⁶ E, por outro, o fato de que sua perseguição fora dirigida principalmente contra os membros helenistas dispersos dessa igreja³⁷ implicava que desde sua primeira fase Paulo via “a igreja de Deus” expandindo-se para inserir as outras nações na sua assembléia.³⁸

À luz de tudo isso, o uso e o desenvolvimento do conceito de Paulo torna-se mais claro. De um lado, usava o termo livremente

³³Ver acima §14.2.

³⁴1Cor 15,9; Gl 1,13; Fl 3,6.

³⁵Discordando de Becker, *Paul* 427. Embora o uso no restante do NT só dê, quando muito, um suporte alusivo à tese (cf. particularmente Mt 16,18; 18,17; At 5,11; 8,1,3; Tg 5,14).

³⁶A mesma inferência pode ser tirada do uso paulino de “os santos” com especial referência à igreja de Jerusalém (Rm 15,25.31; 1Cor 16,1; 2Cor 8,4; 9,1.12) e da sua preocupação de fazer a coleta para os pobres entre os santos em Jerusalém (Rm 15,25-26; 1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9). Aqui novamente notamos o caráter óbvio da fé nos círculos cristãos primitivos, o que conseqüentemente, como no caso da messianidade de Jesus (§8.5 acima), tornava desnecessária uma exposição ou argumentação minuciosa a partir das Escrituras.

³⁷Ver acima §14.3.

³⁸Cf. particularmente Roloff, *EDNT* 1.412; Gnika, *Theologie* 109-11. A ênfase já é firme em 1 Tessalonicenses (“a igreja” – 1,1; “amados” – 1,4; “eleitos” – 1,4; “chamados” – 2,12; 4,7; 5,24; Kraus, *Volk Gottes* 122-30), mas também é característica das cartas subseqüentes de Paulo (como a análise de Kraus de 1 Coríntios, Gálatas, 2 Coríntios 1-8 e Romanos demonstra claramente), de sorte que 1 Tessalonicenses não deve ser considerada como própria de uma fase particular da teologia de Paulo (discordando de Becker, *Paul* – acima §1.4).

para assembléias de composição predominantemente gentílica. “A assembléia de Deus” era agora composta tanto de gentios como de judeus. Isso é significativo, pois uma preocupação não atípica dos escritos judaicos era preservar a pureza da assembléia de Israel, precisamente enfatizando a separação.³⁹ Aqui, ao contrário, podemos falar de Paulo como representante da corrente mais inclusiva da herança de Israel contra os que enfatizavam a exclusividade,⁴⁰ embora ainda não como antítese simplificada entre “exclusividade judaica” e “inclusividade cristã”.

O outro ponto de diferença está no fato de que Paulo podia falar das “assembléias (plural) de Deus”, enquanto o uso da LXX é quase sempre o singular. Paulo evidentemente não tinha problema em conceber “a assembléia de Deus” manifestada em muitos lugares diferentes ao mesmo tempo: as igrejas (de Deus) na Judéia, na Galácia, na Ásia ou na Macedônia.⁴¹ Toda reunião dos batizados em nome do Senhor Jesus era a “assembléia de Deus” naquele lugar.⁴² Isso é tanto mais admirável quando lembramos que Paulo também fala da “igreja na casa de (alguém)”: a igreja na casa de Priscila e Áquila, de Nínia e de Filêmon.⁴³ O fato é que sempre que os crentes se reuniam para convivência ou para o culto estavam em continuidade direta com a assembléia de Israel, eram a assembléia de Deus.

De tudo isso seguem outros pontos de significação permanente.

a) Um é que, apesar da continuidade com a “assembléia de Yahweh”, a concepção de igreja de Paulo é tipicamente da igreja num lugar ou região particular. Ele não parece ter pensado na “igreja” como algo mundial ou universal, “a Igreja”.⁴⁴

(1) O uso singular, “a igreja” (como em Gl 1,13) às vezes é lida nesta luz. Mas, como acabamos de ver, a perseguição de Paulo contra

³⁹Ne 13,1; Lm 1,10; 1QSa 2.3-4; CD 12.3-6.

⁴⁰Esta é a tese principal de Kraus, *Volk Gottes*. Assim, p. ex., o seu comentário no final do seu estudo de 1 Coríntios: “A ‘nova aliança’ não deve ser concebida como antítese à ‘antiga aliança’, mas entendida como aliança renovada incluindo os gentios” (196).

⁴¹1Cor 16,1,19; 2Cor 8,1; Gl 1,2,22; 1Ts 2,14. De maneira semelhante At 15,41; 16,5; e as sete igrejas do Apocalipse 1-3.

⁴²Rm 16,1,23; 1Cor 1,2; 6,4; 12,28; 14,4.5.12.23; 2Cor 1,1; Cl 4,16; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1.

⁴³Rm 16,5; 1Cor 16,19; Cl 4,15; Fm 2.

⁴⁴Cf. Becker, *Paul* 422-23: “O elemento universal que é concretizado em cada assembléia não é a igreja mas o Cristo em ação no evangelho”; discordando em especial de Ridderbos, *Paul* 328-30.

“a igreja” implica o reconhecimento da função central da igreja de Jerusalém como foco escatológico da assembléia de Deus, não a afirmação de perseguir a Igreja mundial. Quando os crentes helenistas que haviam sido dispersos de Jerusalém se reuniam ainda eram a Igreja de Deus.

(2) 1Cor 12,28 é regularmente citado como evidência de que Paulo já pensava numa Igreja universal: “Deus estabeleceu na igreja em primeiro lugar apóstolos, em segundo lugar profetas, em terceiro lugar doutores...”⁴⁵ Mas esta interpretação envolve a anacrônica suposição de que “apóstolos” já era entendido como função universal. Pelo contrário, a concepção de Paulo era de apóstolos estabelecidos para fundar igrejas (1Cor 9,1-2), limitados ao escopo da sua incumbência (2Cor 10,13-16), de modo que cada igreja, propriamente falando, tinha seus próprios apóstolos (fundadores)⁴⁶ — da mesma forma como tinha seus outros ministérios de profetas, doutores e outros carismas. Em 1Cor 12,27-28 em particular é evidente que Paulo tinha em mente a igreja em Corinto como tal: “Vós [os crentes coríntios] sois o corpo de Cristo [em Cristo], e individualmente partes dele. E aqueles que Deus estabeleceu na igreja...”⁴⁷

(3) O mesmo vale em relação a 1Cor 10,32 — “Não vos torneis ocasião de escândalo, nem para os judeus, nem para os gregos, nem para a igreja de Deus”. A seqüência indica com suficiente clareza que por “igreja de Deus” Paulo entendia a igreja em Corinto (10,22-23).⁴⁸ “Judeus e gregos” podiam ser referidos vagamente como os grupos sociais com mais probabilidade de influenciar e interagir localmente com os fiéis de Cristo. Mas, como no caso dos seus outros usos de “a igreja de Cristo”, Paulo pensava primariamente na assembléia local como “a igreja de Deus” na cidade em que ela se reunia.

Só mais tarde *ekklesia* é usado nas cartas paulinas com uma referência mais universal. Cl 1,18 e 24 fornece a transição para o uso sistemático nesse sentido em Efésios.⁴⁹ Reconhecer isso como um

⁴⁵Barrett, *Paul* 121-22, acha que uma referência universal é possível aqui, embora questione as outras citações.

⁴⁶Ver também §21.2 abaixo.

⁴⁷Dunn, *Jesus and the Spirit* 262-63; Hainz, *Ekklesia* 251-54; Kertelge, “Ort” (§21 n. 1) 228-29.

⁴⁸Discordando de Roloff, *EDNT* 1.413.

⁴⁹Ef. 1,22; 3,10.21; 5,23-25.27.29.32.

desenvolvimento posterior (ou tardio) na teologia paulina não deve ser excessivamente dramatizado. Paulo não concebia suas igrejas como um conjunto de fundações independentes. Sua concepção da “igreja de Deus” e seu apelo regular a “todas as igrejas” excluiria isso. Não podemos dizer que Paulo teria desaprovado o uso subsequente em Efésios. Mas o que podemos e devemos dizer é que a “eclesialidade” de cada assembléia cristã individual não dependia, para Paulo, de fazer parte de uma entidade universal. Sua realidade e vitalidade como igreja dependiam mais imediatamente da sua própria continuidade direta, por meio de Cristo e de seu apóstolo fundador, com a assembléia de Yahweh.

b) Também deve ser considerada a importância das igrejas domésticas na eclesiologia de Paulo. Por um lado, Paulo falava de toda a congregação em um lugar como “igreja” e também de grupos domésticos individuais dentro dessa congregação como “igreja” (1Cor 1,1; 16,19). Uma não parecia diminuir o status da outra. Onde quer que os crentes se reunissem eram a “igreja de Deus”. A implicação de 1Cor 16,19 colocado lado a lado com 14,23 (que se refere a “toda a igreja que se reúne”) é provavelmente que as reuniões da igreja consistiam em encontros de pequenos grupos domésticos mais regulares entremeados com reuniões menos frequentes (semanalmente, mensalmente?) de “toda a igreja”.⁵⁰

De outro lado, o fato de que “toda a igreja” de Corinto podia reunir-se numa casa (Rm 16,23)⁵¹ provavelmente nos diz algo sobre o tamanho típico de muitas congregações paulinas. Pois até uma casa grande (não falamos de mansões senatoriais) teria tido dificuldade para acomodar mais que cerca de 40 pessoas.⁵² Dado o caráter dinâmico da igreja coríntia e sua tendência para o partidarismo, este é

⁵⁰Ver ainda Banks, *Paul's Idea* 35-41.

⁵¹É opinião consensual que Romanos foi escrita em Corinto.

⁵²Ver também particularmente Gnika, *Philemon* 17-33, em especial 25-33; Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth* (§22 n. 1) 164-66. B. Blue, “Acts and the House Church”, in D.W.J. Gill e C. Gempf, orgs., *Graeco-Roman Setting*, vol. 2 do *The Book of Acts in Its First Century Setting*, org. B. Winter, et al. (Grand Rapids: Eerdmans/Carlisle: Paternoster, 1994) 119-222, afirma que uma casa grande da época podia acomodar bem uma reunião de 100 pessoas (175), mas é possível que ele não leve em consideração a presença de móveis e estátuas e a dificuldade de realizar uma reunião em mais de um cômodo. Robert Jewett também chamou a atenção para a probabilidade de que as igrejas urbanas se reuniam em imóveis de aluguel (“Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church: The Implications of a Form-Critical Analysis of 2 Thessalonians 3.10”, *BibRes* 38 [1993] 23-43), onde o número de pessoas seria ainda mais restrito.

lembrete salutar. Historicamente, isso lembra quão dependente de grupos muito pequenos era o desenvolvimento do cristianismo na região do nordeste do Mediterrâneo. Teologicamente, o fato é que a dinâmica de ser “a igreja de Deus” não exigia grandes grupos em qualquer lugar.

c) Finalmente, convém observar que o foco de “igreja” é dado pelo seu caráter de “assembléia”. Esta é provavelmente a significação das palavras de Paulo quando fala de os crentes “se reunirem em igreja”.⁵³ Pois, obviamente ao escrever “em igreja” Paulo não queria dizer “num prédio”. Pensava, ao contrário, nos cristãos que se reúnem para serem igreja, como igreja.⁵⁴ Não era como indivíduos isolados que os crentes funcionavam como “a igreja de Deus” para Paulo. Pelo contrário, era só como uma reunião, para o culto e apoio mútuo, que podiam funcionar como “a assembléia de Deus”.⁵⁵

Mas tudo isso não nos faz avançar muito em nossa consideração do que era a entidade corporativa que Paulo concebia como alternativa para o Israel histórico definido pelo nascimento e pela prática. Na verdade é a continuidade com o Israel histórico que está na base da idéia da “igreja de Deus” mais que qualquer descontinuidade. O que pode ser outra razão por que Paulo não fez qualquer uso do conceito de “igreja” na parte principal de Romanos antes do cap. 16 e por que, em particular, a palavra está ausente na transição do cap. 11 para o cap. 12. O que encontramos no começo de Rm 12 propõe a questão da identidade corporativa de maneira bem diferente.

⁵³1Cor 11,18; também 14,19.28.34-35. Isso pode fornecer a razão por que Paulo não fala de “a igreja em Roma”: ela era grande demais para reunir-se como uma só assembléia (igreja). A presença cristã em Roma passava, antes, por uma seqüência de grupos domésticos. Cinco deles podem ser identificados nas saudações de Rm 16 – vv. 5.10.11.14.15 (ver meu *Romans* 891). É menos claro por que Paulo não falou de “a igreja em Filipos”.

⁵⁴Isso também pode estar refletido na sua fala de perseguir a igreja; isto é, sua estratégia como perseguidor era agir contra os seguidores de Jesus quando estavam reunidos (Banks, *Paul's Idea* 36-37).

⁵⁵“É ‘igreja’ quando indivíduos ‘se reúnem como uma igreja (*en ekklesia*)’ (1Cor 11,18)... Assembléia para o culto é o centro e ao mesmo tempo o critério para a vida na igreja. Aqui se determina se realmente é a igreja ‘de Deus’. Assim o comportamento antifraterno dos ricos para com os pobres na refeição comum coríntia não é nada menos que ‘desprezar a igreja de Deus’ (11,22). O que é desprezado aqui é primeiramente o poder da Ceia do Senhor para unir a igreja, mas também o que devia ser a reunião para a Igreja de Deus” (Roloff, *EDNT* 1.1413).

§20.3 Comunidade sem culto

Para qualquer pessoa que tenha na cabeça o tipo de questão que, assim sugerimos, segue diretamente da leitura atenta de Rm 9-11, a abertura do cap. 12 causa impacto estranho. Pois, Paulo, deliberadamente, evoca a linguagem do culto sacrificial, isto é, as obrigações que eram características de todas as seitas e religiões que se concentravam em um templo e o culto ali prestado. Ele deve ter pensado de modo especial, mas não exclusivamente, no culto realizado no templo de Jerusalém. Pois esse estava no centro da identidade judaica. Não só para os judeus que efetivamente viviam na Judéia,⁵⁶ mas também para os que viviam na diáspora.⁵⁷ Com a pergunta sobre a nova identidade das igrejas posta pela sua exposição nos caps. 9-11 (“Israel”) bem como pela sua maneira habitual de conceitualizar esses novos grupos de crentes cada qual como “a assembléia de Deus”, a exortação inicial de Paulo em 12,1-2 oferece resposta inesperada com reformulação radical das marcas tradicionais de identidade.

¹Exorto-vos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que apresenteis vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual.

A referência à “misericórdia de Deus” mantém a continuidade do pensamento com 11,30-32.⁵⁸ Mas o sentido primário está na linguagem sacrificial que segue: o próprio termo “oferecer” toma-se da linguagem técnica do sacrifício;⁵⁹ “sacrifício (*thysia*) é o termo normal para sacrifício, inclusive os sacrifícios oferecidos de acordo com a Torá;⁶⁰ e das nove ocorrências de “culto, adoração” (*latreia*) na LXX, oito refe-

⁵⁶Na geopolítica helenística a Judéia era, propriamente falando, um estado-templo, isto é, um estado que existia para fornecer o suporte político e financeiro para um templo mundialmente famoso. Assim, sob o domínio romano não surpreende que o sumo sacerdote fosse a figura política principal.

⁵⁷Um aspecto notável da atitude geralmente benevolente de Roma em relação à Judéia foi a sua disposição de permitir que somas muito elevadas fossem coletadas na diáspora judaica e levadas a Jerusalém como o tributo de meio siclo para o templo, que todo judeu do sexo masculino, a partir de vinte anos, devia pagar anualmente.

⁵⁸Paulo usa uma palavra diferente (*oiktirmoi*), mas o fundo do pensamento hebraico é o mesmo; ver também meu *Romans* 709.

⁵⁹*Paristanai thysian*, “apresentar/oferecer sacrifício”, é expressão de uso bem estabelecido na literatura e nas inscrições gregas. Ver, p. ex., MM; BAGD, *paristemi* 1d; Michel, *Römer* 369; Cranfield, *Romans* 598.

⁶⁰Ver, p. ex., J. Behm, *TDNT* 3.181-82.

rem-se à adoração cúltica judaica.⁶¹ Paulo deixa implícito que tanto quanto o Israel antigo os crentes precisam distinguir-se por um culto sacrificial. Todavia, é culto de concepção e de enfoque diferentes. A questão não é simplesmente que Paulo chamou a atenção para a atitude mental e espiritual que deve acompanhar todo ato do culto, para que tenha sentido. Algo disso está implícito aqui no uso metafórico da linguagem de sacrifício e na referência ao “culto espiritual”.⁶² Mas os antigos salmistas e profetas muitas vezes advertiram contra a confiança numa execução superficial do ato ritual.⁶³

O objetivo de Paulo aparece, antes, no discurso sobre *o que* deve ser sacrificado, “vossos corpos”. Paulo, naturalmente, não apela para a auto-imolação sobre algum altar. Pelo contrário, devemos supor que tinha em mente o caráter da existência corporal humana, a natureza corpórea da sociedade humana, o corpo como meio pelo qual seres corporificados podem comunicar-se entre si.⁶⁴ Portanto, o que ele pede é oferecer-nos a nós mesmos em nossas relações corpóreas, nas relações do dia-a-dia, possibilitadas pelo nosso ser como pessoa encarnada. Em outras palavras, toma a linguagem do culto na sua característica abstração da vida cotidiana e inverte a relação. Se o “lugar santo” é onde se deve oferecer o sacrifício, precisamente na sua separação do lugar comum do uso cotidiano,⁶⁵ Paulo transforma o lugar santo no mercado. Ele “seculariza” o santuário, santificando os negócios do dia-a-dia.⁶⁶

Como fariseu, convém lembrar, Paulo não desconhecia a tentativa de espalhar a santidade do santuário pelo interior do país. Mas como fariseu tentara fazer isso estendendo o culto, ou pelo menos a pureza exigida pelo culto através do país, isto é, pela observância das regras de pureza do templo fora do templo.⁶⁷ Agora como cristão procurava fazê-lo, estendendo a consagração expressa na santidade do culto às relações do dia-a-dia. Os objetivos eram semelhantes, mas a visão do que a santidade envolvia era radicalmente diferente.

⁶¹H. Strathmann, *TDNT* 4.61.

⁶²Ver, p. ex., Fílon, *Spec. Leg.* 1.201, 277; e ainda meu *Romans* 711.

⁶³P. ex., Sl 50,14.23; 51,16-17; 141,2; Pr 16,6; Is 1,11-17; Mq 6,6-8; Eclo 35,1; Tb 4,10-11; 1 QS 9.3-5; 2 *Enoc* 45,3; ver também Behm, *TDNT* 3.186-89.

⁶⁴Ver acima §3.2.

⁶⁵Daqui a significação de *koinos* = “comum, impuro” (ver §8 n. 45).

⁶⁶Seguindo particularmente Käsemann, “Worship”; mais bibliografia em meu *Romans* 709.

⁶⁷Ver, p. ex., meu *Partings* 41-44, 109-11 (e também acima §8 n. 44).

Pode parecer que esta linha de reflexão force demais Rm 12,1. Na verdade, porém, está totalmente integrada na visão paulina da comunidade cristã como se manifesta em outras passagens das suas cartas. Pois é característica constante da eclesiologia de Paulo tirar a linguagem cúltica do seu contexto de lugar sagrado e pessoa sagrada e usá-la para indivíduos “comuns” nas suas obrigações cotidianas a serviço do evangelho.

O que mais chama a atenção é a maneira como Paulo fala do “templo de Deus”, expressão que em outros lugares é usada com referência ao templo de Jerusalém.⁶⁸ O que é o “templo de Deus” para os crentes agora? A resposta de Paulo é clara: “Vós sois o templo de Deus” (1Cor 3,16-17): “Vosso corpo é templo do Espírito Santo” (6,19). Ou ainda: “Nós somos o templo de Deus vivo” (2Cor 6,16). A idéia não é de todo nova. Fflon fala do corpo como “morada sagrada ou sacrário para a alma racional” (*Opif.* 136-37). E a idéia do povo como templo de Deus já está presente pelo menos em Qumrã.⁶⁹ Na verdade, uma idéia equivalente da comunidade reunida em torno de Cristo como “o templo (escatológico) de Deus” já pode estar implícita na referência de Paulo aos três principais apóstolos de Jerusalém como “colunas” em Gl 2,9 (cf. Ap 3,12) e na tradição da referência de Jesus à (re)construção do templo (Mc 14,58).⁷⁰ Mas em Paulo, pelo menos, a implicação é a de templo constituído pela habitação imediata de Deus no indivíduo e no povo e não mediatamente através de templo como tal (2Cor 6,16)⁷¹ e de habitação tão direta que tornava redundante qualquer contínua (ou para os gentios convertidos, nova) lealdade ao templo de Jerusalém.⁷²

A impressão é reforçada pela referência ao acesso desimpedido (*prosagoge*) à graça em Rm 5,2.⁷³ Pois, como já observamos, a imã-

⁶⁸Mt 26,61; Lc 1,9; 2Ts 2,4. Sobre o uso mais extensivo de *naos* (“templo”) para o templo de Jerusalém e outros templos ver BAGD, *naos* 1a e 1c.

⁶⁹Gärtner, *Temple* 16-46; McKelvey, *New Temple* 46-53.

⁷⁰Ver também meu *Galatians* 109-10.

⁷¹Quer se traduza o *en* por “em” ou por “entre”, a linguagem de Paulo implica a imediatez na habitação: “Nós somos o templo do Deus vivo, como disse Deus ‘No meio deles eu habitarei e andarei...’” (2Cor 6,16, NRSV) com mudança implícita no sentido do texto citado – Ez 37,27 (“Minha morada estará junto deles...”).

⁷²A questão do tributo do templo nunca aparece nas cartas paulinas. Muitos (a maioria?) dos crentes judeus sem dúvida continuaram a pagá-lo – como judeus. Mas o seu pagamento por gentios evidentemente nunca entrou em questão. Se a coleta era considerada em algum sentido uma alternativa ou um substituto, não era mais que isso; ver mais em §24.8 abaixo.

⁷³No resto do NT somente em Ef 2,18 e 3,12; mas cf. o uso do verbo em 1Pd 3,18 e o quase sinônimo, *eisodos*, em Hb 10,19.

gem pode bem ter evocado a idéia do acesso, através do camareiro real, à presença do rei.⁷⁴ Mas a referência do acesso à graça divina quase certamente evocava a idéia do templo.⁷⁵ Novamente a implicação é a de acesso à presença de Deus, que não precisa mais nem depende de templo real, para simbolizar ou facilitar tal acesso intermediado.

A mesma coisa aparece no uso paulino da linguagem do sacerdócio. Um aspecto muito surpreendente das cartas de Paulo é a ausência de qualquer referência a sacerdotes nas igrejas paulinas. Evidentemente não havia nelas uma função distinta e separada que exigisse “sacerdote” para exercê-la. Por outro lado, Paulo refere-se ao seu próprio ministério a serviço do evangelho como ministério sacerdotal.

Em particular em Rm 15,16 lembra aos leitores

a graça que me foi dada por Deus de ser o ministro (*leitourgos*) de Cristo Jesus para os gentios, a serviço do evangelho de Deus como sacerdote (*hierourgounta*), para que o sacrifício (*prosphora*) dos gentios se torne agradável (*euprosdektos*), santificado (*hegiasmene*) pelo Espírito Santo.

A linguagem do sacerdócio é inconfundível: *leitourgos*, “sacerdote”;⁷⁶ *hierourgeo*, “realizar o trabalho de sacerdote”;⁷⁷ *prosphora*, “o ato de apresentar um sacrifício” ou o próprio “sacrifício”; e *euprosdektos*, “agradável” e *hagiazein*, “santificar”, ambos apropriados com referência a sacrifício.⁷⁸ Disso não se deve deduzir que Paulo via a si mesmo como sacerdote, separado dos outros fiéis ou que pensasse que os apóstolos assumiram as funções intermediantes características dos sacerdotes. Pois em outra passagem também descreve Epafrodito como *leitourgos* (Fl 2,25), em que o ministério em questão é o de atender as necessidades de Paulo na prisão.⁷⁹ Da mesma forma descreve a coleta feita pelas igrejas gentílicas para os cristãos pobres de Jerusalém como ato de *leitourgein* (Rm 15,27), de *leitourgia* (2Cor 9,12) — gentios servindo (como sacerdotes) a judeus. E se ti-

⁷⁴Ver novamente meu *Romans* 247-48.

⁷⁵Ver acima §14 n. 215.

⁷⁶Como em Ne 10,39; Is 61,6; Eclo 7,30; Hb 7,30; 1 *Clemente* 41.2.

⁷⁷Assim sempre em Fílon e Josefo.

⁷⁸Para saber mais minúcias ver meu *Romans* 859-61.

⁷⁹No mesmo versículo Epafrodito é descrito como “apóstolo”, mas no sentido de “emissário” da igreja de Filipos (cf. 2Cor 8,23).

vermos em mente as referências anteriores em Romanos ao acesso sem intermediários para todos (5,2) e o convite a todos para se empenharem no ato sacerdotal de oferecer sacrifício (12,1), é difícil evitar a conclusão: Paulo via todo ministério e serviço em favor do evangelho como ministério sacerdotal, ministério ao qual todos os crentes podiam dedicar-se e que não era limitado a qualquer ordem especial de sacerdotes.⁸⁰

A mesma coisa aparece também no uso paulino das categorias cúlticas de puro e impuro. Paulo ignorou o instinto histórico fundamental de manter uma área de pureza cúltica, separada da vida comum (*koinos*) por regras estritas sobre pureza e impureza (*koinos*). Agora, à luz de Cristo, via que “nada é impuro (*koinos*) em si mesmo”; “tudo é limpo (*kathara*)” (Rm 14,14.20). Como “a terra e tudo o que ela contém pertencem ao Senhor”⁸¹, a distinção fundamental entre sagrado e profano, santo e comum não importava mais.⁸² A questão é análoga à de 12,1. Isso não significava que não havia impureza. Significava que a remoção da impureza não dependia mais de rito cúltico necessário para entrar no lugar santo. A purificação em questão provavelmente era a purificação mais imediata do coração e da consciência.⁸³ Aqui novamente Paulo, o apóstolo, como Paulo, o fariseu, procurou estender a pureza simbolizada pelo templo a todo o povo de Deus. Mas se Paulo, o fariseu, fizera isso estendendo as regras de pureza para a vida cotidiana,⁸⁴ Paulo, o apóstolo, exigia pureza que penetrasse no coração e que tornasse desnecessárias ou redundantes outras regras de pureza.

O quadro resultante é coerente e sem qualquer aspecto dissonante. Paulo evidentemente via as novas assembléias cristãs como uma extensão da assembléia de Yahweh, mas agora sem nenhum dos as-

⁸⁰Daqui também o seu uso característico de *hagiazō* (“santificar”) para o começo do processo da salvação e seu uso regular de *hagios* (“santo”) para os crentes em geral (ver acima §13 n. 64-76).

⁸¹1Cor 10,25-26, citando Sl 24,1.

⁸²Conforme notado acima (§8 n. 45), *koinos* no grego do dia-a-dia significava, simplesmente, “comum”. Recebeu seu sentido judaico especial de “profano, impuro” porque fora usado nos dois séculos anteriores a Paulo para traduzir o hebraico *hol*, denotando o oposto do que fora retirado do uso ordinário e separado para o uso cúltico, ou *tame'*, denotando aquilo que tornava uma pessoa imprópria para entrar no santuário.

⁸³Comparar a imagem de lavar de 1Cor 6,11 com Mc 7,21-22; At 15,9 e Hb 9,14. E a imagem de limpeza de 2Cor 7,1 e Ef 5,26 com 1Tm 1,5; 3,9; 2Tm 1,3; 2,22. Ver também meu *Baptism* 120-23 e 162-65 e acima §17.2.

⁸⁴Ver novamente acima §8 n. 44.

pectos cúltricos tão característicos do culto do templo de Israel e sem nenhuma categoria de sacerdotes de função diferente do ministério sacerdotal de todos os que serviam ao evangelho. Isso deve ter marcado as igrejas domésticas de Paulo como algo muito insólito, para não dizer estranho, nas cidades do império romano. Compartilhavam de refeição comum (a Ceia do Senhor)⁸⁵ e reuniam-se regularmente para o culto. Mas não dependiam de nenhum centro ou templo do culto; não tinham sacerdotes nem sacrifícios. Quanto ao status legal provavelmente eram considerados equivalentes aos clubes ou *collegia* da época,⁸⁶ ou vistos como extensões da sinagoga judaica.⁸⁷ Mas diversamente de tais reuniões, eles não se reuniam em templo dedicado ao seu Deus, nem reconheciam sua dependência do seu centro do culto, enviando uma oferta anual. Suas reuniões não exigiam sacerdote a quem pedissem a realização de ato sacerdotal como libação ritual. Para a maioria dos seus contemporâneos uma associação religiosa sem centro de culto, sem sacerdotes, sem sacrifícios, deve ter parecido contradição em termos, até mesmo um absurdo.

Não é provável que Paulo não tivesse consciência da estranheza da visão das suas igrejas neste ponto. Pelo contrário, sua linguagem mostra que ele deliberadamente rompia com a concepção típica de comunidade religiosa dependente de centro de culto, ofício de sacerdotes e atos de sacrifício ritual. Se comunidade sem culto era prática e sustentável, considerando em particular que a própria comunidade escatológica estava envolvida na sobreposição das eras e na resultante tensão escatológica, é outra questão.

§20.4 O Corpo de Cristo

É visível que o primeiro tema mais extenso que Paulo aborda em Rm 12 é a metáfora da comunidade cristã como “um só corpo em Cristo” (12,5). Também aqui a transição dificilmente pode ter sido accidental. No espaço de poucos versículos Paulo muda da categoria de Israel para o povo de Deus, passando pela imagem transformada

⁸⁵E notar as analogias apresentadas em 1Cor 10,14-22; ver mais em §22 abaixo.

⁸⁶Associações formalmente reconhecidas para fins ou interesses compartilhados – tipicamente sociedades de corporações comerciais ou sociedades funerárias. Ver, p. ex., *OCD* 254-56.

⁸⁷As sinagogas podiam ser abrigadas sob a legislação referente aos *collegia*; ver, p. ex., a discussão em E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule* (Leiden: Brill, 1976) 134-36.

de sacrifício (12,1), para imagem totalmente diferente, a de um corpo e especificamente a de um corpo definido pela sua relação com Cristo. Evidentemente a conclusão a ser tirada é que se as igrejas gentílicas acharam duro conceber-se como Israel, mesmo com o conceito do seu culto transformado, a imagem mais expressiva ou mais realista era a do corpo, e especificamente a do corpo de Cristo.

Esta é de fato a imagem teológica dominante na eclesiologia paulina. É para esta imagem que se volta imediatamente em Rm 12 (vv. 4-5). É também para esta imagem que ele se volta em 1Cor 10 em face do equívoco e do abuso em relação à Ceia do Senhor, e em 1Cor 12, ao defrontar-se com questões relativas ao culto nas assembleias coríntias.⁸⁸ E a imagem é suposta e mantida na transição para as cartas pós-paulinas.⁸⁹ Deve-se notar o fato de que Paulo não fala uniforme ou estereotipadamente do “corpo de Cristo”. O seu uso é mais variado: “o pão que partimos é... participação no corpo de Cristo” (1Cor 10,16); “como o corpo é um e tem muitos membros... assim também é o Cristo” (12,12); “vós sois o corpo de Cristo e individualmente membros” (12,27); “todos nós somos um só corpo em Cristo” (Rm 12,5). Evidentemente a imagem ainda era nova e maleável e ainda não estava fixa ou formalizada.

Tal como no caso do conceito “igreja”, assim também em relação à imagem “corpo (de Cristo)”, temos que perguntar: “por que este termo?” e “donde Paulo o tirou?” Diversas respostas foram apresentadas no curso dos anos, a maioria delas pouco relevantes para o nosso caso.

Foram feitas várias tentativas para derivar a imagem de outros aspectos do pensamento de Paulo já examinados.⁹⁰ Da sua cristologia adâmica,⁹¹ da mística do “em Cristo” de Paulo,⁹² ou do conceito relacionado, porém, construído de “personalidade corporativa”,⁹³ ou como extensão do conceito paulino de Messias e de povo de Deus.⁹⁴ Nenhuma

⁸⁸1Cor 10,16-17; 11,24.27.29; 12,12-13.14-27.

⁸⁹Cl 1,18.24; 2,19 e 3,15 (refletindo muito claramente o uso paulino anterior); Ef 1,22-23; 2,15-16; 4,4.12.15-16 (novamente um claro eco do uso paulino anterior); 5,23-30. Ver também meu “Body”; e ainda “The ‘body’ in Colossians” (acima §3 n. 5).

⁹⁰Sobre o que segue cf. a resenha e a crítica de Jewett como parte da sua análise do conceito de *soma* em Paulo (*Anthropological Terms* 201-50).

⁹¹Davies, *Paul* 53-57; Stuhlmacher, *Theologie* 358.

⁹²Particularmente Percy, *Leib*.

⁹³Best, *One Body*, passim; mas ver Rogerson, “Hebrew Conception” (§15 n. 89 acima).

⁹⁴Cf. Oepke, *Gottesvolk*, e Meuzelaar, *Leib*.

ma delas é satisfatória porque nenhuma realmente explica como e por que a imagem escolhida foi a do corpo. Igualmente insatisfatória é a sugestão de que Paulo a derivou das palavras da revelação celeste na estrada de Damasco, conforme apresentadas no relato dos Atos: “Saul, Saul, por que me persegues?... Eu sou Jesus a quem persegues”.⁹⁵ Com isso não queremos negar a influência combinada de pelo menos alguns desses aspectos corporativos do pensamento de Paulo. Em todo o nosso estudo supomos que a teologia de Paulo forma um todo integrado. Queremos apenas sugerir que há uma fonte mais óbvia que torna redundante essa especulação sobre a fonte da imagem em Paulo. Em meados do século XX, uma opinião popular e muito difundida era a de que Paulo tirou o conceito do corpo de Cristo do mito gnóstico do homem primevo (os indivíduos como pedaços do corpo do homem celestial original).⁹⁶ Mas atualmente a busca de um homem primevo gnóstico pré-cristão está quase totalmente abandonada: as idéias mais antigas, por exemplo, de Fílon, na verdade não são “gnósticas” (no sentido pretendido), e descrevê-las como “pré-gnósticas” é tão útil e tão inútil quanto descrever a igreja medieval como pré-Reforma.⁹⁷

Na verdade só há duas opções realistas para explicar o uso que Paulo faz da metáfora. Uma é o uso sacramental indicado em 1Cor 10 e 11.⁹⁸ Em vista da interação da linguagem de “corpo” nesses capítulos (10,16-17; 11,24-29), dificilmente se pode duvidar que Paulo via uma última relação entre o pão partido (= corpo de Cristo) e a igreja como

⁹⁵At 9,4-5; 27,7-8; 26,14-15. Robinson, *Body* 55-58, baseou nisso sua sugestão segundo a qual para Paulo a comunidade é idêntica ao corpo (crucificado e) ressuscitado de Cristo. Mas isso não tem sentido para 1Cor 15,44-49 e Fl 3,21 e contraria as distinções feitas posteriormente em Colossenses, em que é claro que o corpo crucificado de Cristo é “o corpo de carne” (1,22; 2,17) em distinção do corpo, a igreja, da qual Cristo é a cabeça (1,18; 2,19). Notar também a crítica de Whiteley (*Theology* 194).

⁹⁶Particularmente, Käsemann, *Leib*; Jewett, *Anthropological Terms* 231, assinala a grande influência da tese; ainda em Kümmel, *Theology* 210; Georgi, *Theocracy* (§24 n. 1) 60; e Strecker, *Theologie* 194-96.

⁹⁷Ver também meu *Christology* 98-100, 123-26, 229-30, 248, 252-253; e ainda M. Hengel, “Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum”, in Ädna et al., orgs., *Evangelium* 190-223; também §11 n. 68 acima.

⁹⁸Ver particularmente Cerfaux, *Church* 262-82; segundo Conzelmann, *Outline* 262, “A origem da expressão ‘corpo de Cristo’ provavelmente se encontra aqui, na tradição eucarística. Não há nenhum outro modelo nem na história das religiões nem na história do conceito!” Jewett, *Anthropological Terms* 246-48, atribui a opinião a A.E.J. Rawlinson, “Corpus Christi”, in G.K.A. Bell e A. Deissmann, orgs., *Mysterium Christi* (Londres: Longman, Green, 1930) 225-44.

um só corpo. Mas isso explica por que Paulo transferiu a imagem de “corpo” do pão para a comunidade? A idéia de ligação em 1Cor 10,16-17 não é tanto “pão” → “corpo de Cristo” → “corpo (de comunidade)”, quanto “*um* pão”, portanto, “*um* corpo”.⁹⁹ Já parece suposto o caráter de corpo atribuído à comunidade. E a imagem de corpo mais elaborada de 1Cor 12 (como também de Rm 12 e Ef 4) parece ter em vista as relações interativas da comunidade de culto em geral, e não simplesmente uma comunidade focalizada no sacramento.

De longe a fonte mais plausível da imagem é o uso da metáfora do corpo em outras ocasiões precisamente da maneira como Paulo a emprega mais freqüentemente:¹⁰⁰ o corpo como expressão vital da unidade de uma comunidade, apesar da diversidade dos seus membros.¹⁰¹ A imagem da cidade ou do Estado como um corpo (corpo político) já era conhecida na filosofia política,¹⁰² sendo a famosa fábula de Menênio Agripa o exemplo mais conhecido.¹⁰³ E a exposição de Paulo em 1Cor 12,14-26 em particular reflete bem de perto as preocupações da fábula: que a unidade do Estado dependia de ser plenamente reconhecida a mútua interdependência dos seus diferentes membros.¹⁰⁴ Esta origem sugerida não explica a referência qualifi-

⁹⁹Ver mais em §22.6 abaixo.

¹⁰⁰Assim também particularmente Schweizer, *TDNT* 7.1069; Fitzmyer, *Paul* 91; Lindemann, “Kirche als Leib”.

¹⁰¹Rm 12,4-5; 1Cor 12,14-26; Cl 2,19; Ef 4,11-16.

¹⁰²O corpo era “o *topos* mais comum na literatura antiga para unidade” (Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* 155-62 [aqui 161]).

¹⁰³Lívio, *Historia* 2.32; Epicteto 2.10.4-5; ver também Lietzmann, *1 Korinther* (sobre 12,12) e Schweizer, *TDNT* 7.1038-39.

“No tempo em que o corpo humano não formava como agora um todo harmonioso, mas cada membro possuía a própria opinião e própria linguagem, todas as partes do corpo revoltaram-se porque o estômago obtinha tudo à custa de seus cuidados, seu trabalho e serviços, ao passo que ele próprio, ocioso no meio deles, não fazia outra coisa a não ser gozar dos prazeres que lhe eram dados. Então os membros conspiraram para que a mão não levasse o alimento à boca, nem a boca o recebesse, nem os dentes o mastigassem. Mas enquanto, por ressentimento, queriam domar o estômago pela fome, os próprios membros e todo o corpo chegaram ao extremo esgotamento. Compreenderam então que o estômago não vivia na ociosidade, que não era apenas alimentado por eles, mas os alimentava também, devolvendo a todas as partes do corpo este sangue que nos dá vida e força, distribuindo-o pelas veias depois de elaborá-lo pela digestão dos alimentos”. Finalmente, mostrando que a revolta do corpo assemelhava-se à cólera dos plebeus contra os patrícios, conseguiu fazê-los mudar de opinião (Lívio 2.32,9-12) [Tito Lívio, *História de Roma*, volume primeiro. Tradução de Paulo Matos Peixoto. São Paulo, Paumape, 1989, p. 150].

¹⁰⁴Notemos também a observação mais recente de que grande parte do vocabulário de Paulo em 1 Coríntios é tirada de ou é comum com a linguagem da retórica política (parti-

cadora Cristo (“corpo em Cristo”, “corpo de Cristo”, “assim é Cristo”). Mas esta se explica mais, obviamente, como pela adaptação de Paulo da metáfora secular mais familiar e amplamente usada. A assembléia cristã é um corpo, como o corpo político secular, mas é diferente precisamente porque seu caráter distintivo e identificador é que ela é o corpo *de* Cristo.¹⁰⁵

Assim a sequência do pensamento de Paulo, quando busca uma imagem corporativa alternativa para o povo de Deus, torna-se mais clara. Paulo muda a imagem corporativa da comunidade cristã passando da imagem de estado-nação (Israel histórico) para a de corpo político, isto é, de comunidade identificada por características étnicas e marcos tradicionais de fronteiras para comunidade cujos membros provêm de diferentes nacionalidades e estratos sociais¹⁰⁶ e cuja prosperidade depende de sua mútua cooperação e de seu trabalho harmonioso em conjunto.¹⁰⁷ Todavia, o que dá identidade à assembléia *cristã* como “corpo” não é a localização geográfica ou lealdade política,¹⁰⁸ mas sua lealdade comum a *Cristo* (visivelmente expressa em especial pelo batismo e pela participação sacramental no seu corpo). É clara a conclusão de que só quando essa lealdade comum tiver a primazia nas relações mútuas as possíveis diferenças faccionais podem ser transformadas na cooperação mútua necessária para o bem comum. Conseqüentemente, esta mudança de fatores de identidade e marcos delimitadores confere dinâmica diferente à compreensão da comunidade, em que o fator-chave distintivo é o sentido de interdependência mútua em Cristo, expresso na responsabilidade mútua de uns pelos outros, que manifesta a graça de Cristo.

Mas há mais coisas para dizer.

cularmente L.L. Welborn, “On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics”, *JBL* 106 [1987] 85-111; e Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*).

¹⁰⁵Cf. Ridderbos, *Paul* 376: “O conjunto dos crentes não constitui um corpo porque são membros uns dos outros, mas porque são membros de Cristo e assim são um corpo nele (Rm 12,5; 1Cor 6,15)”; esse aspecto recebe muito pouca atenção da parte de Lindemann, “Kirche als Leib”.

¹⁰⁶Que Paulo estava ciente disso e deliberadamente escolheu a imagem por esta razão indica-se com certeza pela sua inserção da fórmula “judeus e gregos, escravos e livres” na sua descrição de como é constituído o único corpo de Cristo (1Cor 12,13).

¹⁰⁷Os paralelos são particularmente claros em 1 Coríntios, em que a imagem aparece pela primeira vez nas cartas paulinas. Mas se Rm 14,1-15,6 pode servir de guia, era igualmente apropriado em Romanos, também se Paulo não desenvolve a questão em Rm 12 na mesma extensão com que o faz em 1Cor 12.

¹⁰⁸Ou por raça, classe social ou gênero (Gl 3,28; 1Cor 12,13; Cl 3,11).

§20.5 Comunidade carismática

Um dos aspectos mais notáveis da maneira de Paulo entender o corpo de Cristo é que cada uma das passagens das cartas paulinas em que o conceito é exposto com alguma extensão, considera-o como comunidade carismática.¹⁰⁹ Rm 12,4-8:

⁴Pois assim como num só corpo temos muitos membros e eles não têm todos a mesma função, ⁵de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, e individualmente membros uns dos outros — ⁶tendo carismas diferentes, segundo a graça que nos foi dada, quem tem o da profecia, que a exerça segundo a proporção da fé, ⁷ou o do serviço para o serviço, ou o do ensino ensinando, ⁸quem o da exortação exortando, o que distribui seus bens que o faça com sinceridade, aquele que preside, com zelo, aquele que faz atos de misericórdia, com alegria.

1Cor 12,4-27:

⁴Há diversidade de carismas, mas o Espírito é o mesmo; ⁵diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; ⁶diversidade de atividades, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos. ⁷Cada um recebe a manifestação do Espírito para o bem comum. ⁸A um é dada a palavra da sabedoria pelo Espírito, a outro a palavra da ciência de acordo com o mesmo Espírito, ⁹a outro a fé pelo mesmo Espírito, a outro carismas de cura pelo único e mesmo Espírito, ¹⁰a outro atividades miraculosas, a outro profecia, a outro discernimento dos espíritos, a outro profecia, a outro espécies de línguas, a outro interpretação de línguas. ¹¹Mas, isso tudo, é o único e mesmo Espírito que o realiza, distribuindo a cada um conforme lhe apraz. ¹²Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece com Cristo. ¹³Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito. ¹⁴Pois o corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos...

Ef 4,7-16:

⁷Mas a cada um de nós foi dada a graça pela medida do dom de Cristo...⁸“deu dons aos homens”... ¹¹E concedeu a uns ser apóstolos,

¹⁰⁹“É só no contexto dos efeitos e dons da graça que o Apóstolo utiliza a figura do mundo antigo referente a um corpo e à variedade dos seus membros” (Bornkamm, *Paul* 195). Brockhaus observa com razão que *charisma* não é conceito central na teologia paulina (*Charisma* [§21 n. 1] 141, mas então também não o é o conceito de “o corpo de Cristo.”

outros profetas, outros evangelistas, outros pastores e mestres,¹¹² para aperfeiçoar os santos em vista do ministério, para a edificação do corpo de Cristo...

A palavra-chave nas duas cartas paulinas incontroversas é *charisma*, “carisma”.¹¹⁰ Este é outro caso de palavra que tinha pouca significação até que Paulo a tomou, a transformou pelo seu uso e lhe deu o status de termo técnico da teologia cristã.¹¹¹ De fato, seu caráter paulino é mais forte que o de quase qualquer outro termo paulino. Praticamente não é atestada antes de Paulo e os exemplos de uso secular são todos muito posteriores a Paulo.¹¹² No NT há só uma ocorrência fora do corpus paulino.¹¹³ E no uso cristão pós-paulino o sentido paulino característico parece não ter tardado a perder-se.¹¹⁴ Em resumo, “carisma” como termo cristão é conceito que a teologia deve totalmente a Paulo.

Sua importância para a concepção do corpo de Cristo segundo Paulo é fácil de mostrar. (a) Sua própria formação, *charisma*, indica que denota o resultado do ato de dar graciosamente (*charizesthai*, “dar graciosamente”).¹¹⁵ É apenas questão de abreviação descrever *charisma* como o resultado ou efeito ou expressão de *charis*,¹¹⁶ “materialização concreta da graça de Deus”.¹¹⁷ Por definição, carisma é o resultado de ato gracioso de Deus; é a graça divina concretizada e expressa em palavra ou ação. Assim Paulo pode usar o termo como resumo tanto para o que Cristo realizou¹¹⁸ como para os vários dons concedidos a Israel,¹¹⁹

¹¹⁰Ef 4 retém a mesma imagem, mas usa o termo dado na citação de Sl 68,19 – *domata*, “dons”.

¹¹¹Este ponto é, com excessiva frequência, ignorado na suposição não-crítica do seu sentido sociológico posterior classicamente determinado por Max Weber.

¹¹²Pormenores no meu *Jesus and the Spirit* 206.

¹¹³A passagem bastante paulina de 1Pd 4,10.

¹¹⁴Ver, p. ex., Schweizer, *Church Order* (§21 n. 1) n. 377 e 519.

¹¹⁵BDF §109(2) – Em 1Cor 2,12 *ta charisthenta* (“as coisas que nos foram dadas” por Deus) é outra maneira de dizer *ta charismata* (“os carismas”).

¹¹⁶Isto em resposta a M. Turner, “Modern Linguistics and the New Testament” in J.B. Green, org., *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans/Carlisle: Paternoster, 1995) 156-59; também *The Holy Spirit* 262-67. Deveria ser suficientemente claro que minhas outras observações sobre a teologia dos carismas de Paulo não dependem tanto da formação da palavra *charisma* como da maneira de Paulo usá-la. Note-se o caráter dinâmico de “graça” para Paulo (acima §13.2) e a maneira como usa *charis* como mais ou menos um sinônimo de *charisma* (abaixo §24.8a).

¹¹⁷Nardoni, “Concept” 74.

¹¹⁸Rm 5,15-16; 6,23.

¹¹⁹Rm 11,29, provavelmente referindo-se aos listados em 9,4-5 ou incluindo-os.

e ainda para bênçãos particulares para ou por meio de crentes individuais.¹²⁰ Mas seu uso mais comum é com referência a carismas para a assembléia,¹²¹ tanto para falar como para agir.¹²²

(b) Em Rm 12,4-6 Paulo usa o sinônimo *praxis*, “ação, atividade, função”.¹²³ Em outras palavras, o carisma é função do membro (membro ou órgão) do corpo. O carisma é a contribuição que o membro individual dá ao todo, sua função no corpo como um todo. O corpo funciona carismaticamente.

(c) Em 1Cor 12,4-6, em formulação deliberadamente paralela, Paulo usa seqüência de outros sinônimos. A “diversidade de carismas” (12,4) é, alternativamente expressa, a “diversidade de atos de serviço (*diakonía*)” (12,5), é, em outras palavras, a “diversidade de atividades (*energema*)” (12,6). Aqui se expressa o caráter do carisma no sentido de em benefício dos outros (serviço) e possibilitado por poder divino.¹²⁴

(d) 1Cor 12 contém outros dois sinônimos. Carisma também é “a manifestação (*phanerosis*) do Espírito para o bem comum” (12,7).¹²⁵ E o fato de que toda a discussão está posta sob o título de “os espirituais” (*pneumatika*) (12,1)¹²⁶ implica, claramente, que *charisma*, “carisma”, é sinônimo de *pneumatikon*, “aquilo que é do Espírito”.¹²⁷

¹²⁰Rm 1,11 (alguma palavra ou ato que beneficiaria os cristãos romanos); 1Cor 1,7 (referindo-se, presumivelmente, aos carismas minuciosos subseqüentemente no cap. 12); 7,7 (provavelmente a capacidade de manter o autocontrole); 2Cor 1,11 (a libertação de Paulo de um grande perigo).

¹²¹Rm 12,6; 1Cor 12,4,31; especificamente “carismas de cura” (1Cor 12,9.28.30). 1Pd 4,10-11 traz o mesmo conceito – carismas de falar e de servir. 1Tm 4,14 e 2Tm 1,6 parecem ser desenvolvimento do mesmo sentido com referência à missão de Timóteo.

¹²²Rm 12,6-8; 1Cor 12,8-10.

¹²³Todos os membros “terem uma função” (12,4) obviamente é a mesma coisa que os membros do corpo único em Cristo “terem carismas” (12,6).

¹²⁴Sobre *energema*, ver meu *Jesus and the Spirit* 209. “A ênfase parece estar nos ‘efeitos’ produzidos pela obra, não simplesmente na atividade em si e por si mesma” (Fee, *Empowering Presence* 161 n. 279).

¹²⁵Paulo usa *phanerosis* aqui e em 2Cor 4,2, em que a ênfase está na expressão aberta da verdade em contraste com a astúcia dos adversários de Paulo. Estas são as únicas duas ocorrências no NT.

¹²⁶Como a palavra está no genitivo plural (*pneumatikon*) poderia ser tomada como referência às “pessoas espirituais” (*pneumatikoi*). Mas o sentido de toda a discussão que segue, como também o uso neutro evidente em 14,1 (*pneumatika*), indica “coisas espirituais”, isto é, dons espirituais – conforme concorda a maioria dos comentadores.

¹²⁷*Pneumatikos* – Rm 1,11 (“*charisma* espiritual”!); 15,27; 1Cor 2,13; 9,11; 10,3-4; 12,1; 14,1; Cl 1,9; 3,16 (“cânticos espirituais” = Ef 5,19); Ef 1,3; 6,12; lembramos Rm 7,14 (“a lei é *pneumatikos*”) e 1Cor 15,44.46 (*soma pneumatikon*, “corpo espiritual”); pessoas espirituais/pneumáticas – 1Cor 2,13-15; 3,1; 14,37; Gl 6,1. No restante do NT só 1Pd 2,5 (duas vezes); advérbio em Ap 11,8. O uso do termo em 1Cor 12-14 e a inferência de Rm 12,6 de

Assim Paulo também pode dizer: “Aspirai aos carismas maiores” (12,31), e “Aspirai ao (plural) que é do Espírito” (14,1).

Quando seguimos o desenvolvimento que Paulo faz do seu conceito de comunidade carismática, emergem diversos aspectos importantes. Naturalmente, se estivermos certos, é básica, antes de mais nada, a lógica da imagem. Como no seu uso em outras passagens, a imagem enfatiza a unidade (um corpo), apesar de consistir em diversidade (muitos membros). O ponto parenético da imagem é ilustrar que a unidade efetiva da comunidade é impossível sem uma consciência da mútua interdependência dos seus membros.¹²⁸ Mas a transformação que Paulo faz da imagem, isto é, mudando-a de um corpo que funciona pela interação dos seus diferentes ofícios e grupos sociais para um corpo que funciona pela interação de diferentes carismas, traz vários corolários importantes.

1) A diversidade dos carismas tem o seu próprio distintivo. Paulo ilustra essa diversidade em Rm 12,6-8 e 1Cor 12,8-10.28-30. As listas consistem basicamente em carismas da palavra e carismas da ação. Carismas da palavra-profecia, ensino, exortação (Rm 12,6-7), “mensagem de sabedoria”, “mensagem de conhecimento”, profecia e línguas (1Cor 12,8-10.28-30), com os carismas acompanhantes (ver (3) abaixo). Carismas de ação-serviço, distribuição, cuidado (ou presidência),¹²⁹ exercer atos de misericórdia (Rm 12,7-8), carismas de cura e atividades miraculosas (1Cor 12,9-10.28-30), “assistência (*antilempseis*)” e “governo (*kyberneseis*)” (1Cor 12,28).¹³⁰ 1Pd 4,10-11

que *charisma* era o termo preferido de Paulo, sugere que *pneumatikon* era o termo dos coríntios (12,1 introduz o assunto nos termos que a carta deles empregou; eles eram “desejosos de *pneumata*” – 14,12), enquanto Paulo preferia o termo (*charisma*) que enfatizava o caráter gracioso do dom. Ver mais em §22.5 abaixo.

¹²⁸Rm 12,5 – “todos nós somos um corpo em Cristo e individualmente membros uns dos outros”; 1Cor 12,12.14 – um corpo e muitos membros, cada qual necessitando do outro (12,15-16); de maneira semelhante Cl 2,19 e Ef 4,16.

¹²⁹Em Rm 12,8 *ho proistamenos* poderia significar “o líder, o chefe” (NRSV, REB), “liderança” (NIV). Assim a maioria. Mas o verbo ocorre com muita frequência no sentido de “ser preocupado com, cuidar de, dar ajuda” (cf. 1Tm 3,5; Tt 3,8.14), e entre duas outras palavras que denotam formas de dar ajuda, Paulo provavelmente tinha em mente o último sentido – três palavras juntas abrangendo o ‘serviço social’ das igrejas primitivas. Assim também, p. ex., Cranfield, *Romans* 625-27, e Schlier, *Römerbrief* 372; ver também meu *Jesus and the Spirit* 250-52; também *Romans* 731. Discordando de Fitzmyer, *Romans* 649, não há nenhuma dificuldade em ver a faixa de ministérios que as três palavras sugerem – p. ex., distribuição de alimento e roupa (*metadidous*), defesa da causa daqueles que não tinham ninguém para falar e agir por eles (*proistamenos*), oferta de ajuda financeira (*eleos*).

¹³⁰Os termos *antilempseis* e *kyberneseis* em 1Cor 12,28 são um tanto obscuros quanto à sua referência. O primeiro significa simplesmente “ajuda, assistência”, e o último “pilo-

confirma a distinção básica das categorias: “Conforme o carisma que cada um recebeu consagrai-vos ao serviço uns dos outros... se alguém fala, faça-o como se pronunciasse oráculos de Deus, se alguém presta um serviço, faça-o com a capacidade que Deus concede”.

2) É digno de nota o fato de que nas suas várias listas Paulo, sem dúvida intencionalmente, incluiu tarefas e funções organizacionais mais monótonas,¹³¹ bem como profecia, línguas e milagres, funções que chamam mais a atenção. A graça estava na doação, assim podemos dizer, e não na forma de sua manifestação, isto é, o dom gracioso recebido e exercido, por mais modesto que fosse o ministério.

3) A lista de 1Cor 12,8-10 também parece ter a finalidade de mostrar o caráter de interdependência mútua dos carismas, particularmente os últimos três grupos. O caso mais claro é a associação de “gêneros de línguas”¹³² e “interpretação de línguas” (12,10).¹³³ Pois é evidente por 1Cor 14 que Paulo considerava a “interpretação” como uma espécie de controle ou balanceamento de “línguas”.¹³⁴ O mesmo vale para a associação de “profecia” com “discernimento (*diakrisis*) dos espíritos” (12,10). A profecia era o mais valioso de todos os carismas para Paulo.¹³⁵ Mas mesmo assim, ou melhor, justamente por causa disso, nenhuma palavra inspirada devia ser aceita como profecia simplesmente porque era inspirada; ela tinha que ser “tes-

tar, dirigir, governar” (tirado da metáfora de um timoneiro – em *kybernetes*); ver também meu *Jesus and the Spirit* 252-53.

¹³¹Não reconheço a atribuição que Turner me faz (“como quer Dunn”) da idéia de “que Paulo diz que só os atos mais notáveis de ‘administração’ ou ‘ajuda’ podem ser chamados *charismata*” (*The Holy Spirit* 270).

¹³²Por “línguas” Paulo provavelmente queria dizer “linguagens” – não linguagens humanas (o que destruiria o argumento de 14,6-11; discutido por Turner, *Holy Spirit* 227-29), mas línguas de anjos (13,1), a linguagem celeste por meio da qual se falava a Deus (14,2). A idéia de que o visionário inspirado falava na língua dos anjos já era familiar na literatura judaica (*T. Job* 48-50; *Apoc. Abr* 17; *Ascensão de Isaías* 7.13-9.33; *Apoc. Zeph.* 8.3-4). Ver também meu *Jesus and the Spirit* 242-46 e n. 304. O contínuo e amplo interesse pelo assunto é ilustrado pela bibliografia de Fee, *Empowering Presence* 172 n. 336.

¹³³O termo *hermeneia* e seus cognatos em grego bíblico abrange o sentido de “tradução” e também o de “interpretação” (LSJ, BAGD) – que se ajusta bem com o entendimento de “línguas” como linguagem (n. 132 acima).

¹³⁴14,5 – “aquele que profetiza é maior do que aquele que fala em línguas, a menos que alguém as interprete, para que a igreja seja edificada”; 14,13 – “aquele que fala em línguas deve orar para poder interpretá-las”; 14,26-28 – a expressão em línguas deve ser seguida da interpretação, e se não houver interpretação não deve haver fala em línguas. Ver também meu *Jesus and the Spirit* 246-48.

¹³⁵14,1.5.12.24 – precisamente porque edificava a igreja e dava aos membros encorajamento e consolação (14,3-4) e “revelação” (14,6.26.30). Sobre profecia como “sinal para os crentes” (14,24-25) ver meu *Jesus and the Spirit* 230-32.

tada” e “avaliada” (*diakrino*) quanto à sua fonte e significado (14,29).¹³⁶ Provavelmente devemos fazer a mesma dedução em relação ao agrupamento de “fé, carismas de cura e atividades miraculosas” (12,9-10). Pois “fé” é um aspecto tão fundamental para Paulo que ela condiciona toda obediência cristã (Rm 1,5), e é a mesma fé que deve determinar todas as relações na comunidade (12,3)¹³⁷ e todas as ações que concernem aos outros na comunidade (14,23). Assim, podemos supor que Paulo queria indicar que curas e milagres só eram possíveis quando realizados com confiança incondicional em Deus (cf. Gl 3,5).¹³⁸

Em resumo, até mesmo a lista dos carismas em 1Cor 12,8-10 sublinha o caráter da comunidade carismática como comunidade de interdependência mútua: quem falasse línguas sem intérprete era de pouca utilidade para a congregação; uma profecia não testada pela comunidade poderia resultar em toda sorte de juízos falsos e erros; curas e milagres tentados ou pretendidos, que não expressassem e promovessem a confiança em Deus, provavelmente eram ilusórios.

4) Não há nenhuma indicação de que esses carismas eram concebidos como fixos e bem definidos. Pelo contrário, o caráter vago de algumas das referências (“serviço”, “palavra de sabedoria/conhecimento”, “fé”) e a sobreposição óbvia de outras (profecia/exortação, distribuição, cuidado/atos de misericórdia) certamente não indicam a tentativa de identificação precisa, mas a disposição de reconhecer ampla faixa de palavras e ações como carismas. Também não há ne-

¹³⁶Esta é uma ênfase repetida de Paulo no tratamento de assuntos espirituais (1Cor 2,13-15) e da profecia em particular (também 1Ts 5,20-21). Na verdade, o reconhecimento do perigo de falsas profecias vinha de longa data na tradição da profecia hebraica, e a necessidade de “testar” palavras proféticas era uma ênfase repetida do cristianismo primitivo (1Jo 4,1-3; *Didaque* 11-13; *Hermas, Mandamento* 11). A importância disso para Paulo e o cristianismo primitivo em geral foi omitida com muita frequência nas exposições sobre os dons espirituais de 1Cor 12,8-10. Ver mais em §21.6 abaixo e no meu *Jesus and the Spirit* 233-36; também “Prophetic T – Sayings and the Jesus Tradition: The Importance of Testing Prophetic Utterances within Early Christianity”, *NTS* 24 (1977-78) 175-98; “Discernment of Spirits – A Neglected Gift”, in W. Harrington, org., *Witness to the Spirit* (Dublin: Irish Biblical Association/Manchester: Koinonia, 1979) 79-96; “Responsible Congregation” (§21 n. 1) 216-26. Ver também abaixo §23.4 e n. 109.

¹³⁷Com “medida da fé” Paulo, provavelmente, se refere a diferentes aquinhoamentos de fé; é a mesma fé/confiança, mas então (como agora) a experiência sem dúvida mostrou que nem todos confiavam no mesmo grau. Ver também meu *Romans* 721-22, discordando particularmente de Cranfield, *Romans* 613-16. De maneira semelhante em relação à profecia – “segundo a proporção da fé” (12,6); ver novamente meu *Romans* 727-28.

¹³⁸Notar também os receios de Paulo confiar “em sinais e milagres” como prova de apostolado (2Cor 11-12; particularmente 12,11-13).

nhuma indicação de que as listas em Rm 12 e 1Cor 12 pretendiam ser completas.¹³⁹ Pelo contrário, a lista de 1Cor 12,6-8, obviamente, tinha em vista as experiências e deslumbramentos da assembléia coríntia.¹⁴⁰ E ainda que a carta aos Coríntios possa indicar a visão paulina do corpo de Cristo, a igreja de Corinto por si, dificilmente, era modelo para a comunidade cristã.

5) A maneira como Paulo fala dos carismas indica que segundo ele o carisma tinha certo caráter de “evento”. Propriamente falando, o carisma é a palavra sendo falada, a ação sendo realizada.¹⁴¹ O carisma é função (*praxis*), ato de serviço (*diakonia*), atividade (*energema*), manifestação (*phanerosis*) do Espírito. A proposição pode ser exagerada: Paulo fala de “ter carismas”,¹⁴² embora isso possa ser uma simples maneira de falar. De qualquer modo, a descrição do funcionamento da assembléia em 1Cor 14,26-32 sugere uma mistura de alguma contribuição preparada e alguma fala espontânea. Mas o que não se deve perder de vista é o caráter do carisma como algo dado, resultado ou expressão de um ato gracioso de Deus (Rm 12,6);¹⁴³ a fala não como algo racionalmente concebido ou planejado, mas como palavra de inspiração¹⁴⁴ — a ação como realizada “pela capacidade que Deus concede” (1Pd 4,11). As duas listas principais enfatizam o caráter de evento dos carismas de maneiras di-

¹³⁹Como parecem supor algumas exposições segundo a clássica tradição pentecostal. Para a identificação de uma série mais ampla de carismas em Paulo ver meu *Jesus and the Spirit* 212-53.

¹⁴⁰“Sabedoria” e “conhecimento”, termos particularmente destacados em 1 Coríntios (“sabedoria” — 1,17.19-22.24.30; 3,1.4-7.13; 3,19; 12,8; “conhecimento” — 1,5; 8,1.7.10-11; 12,8; 13,2.8; 14,6); “milagres” — 12,10.28-29; 2Cor 12,12, “profecia” e “línguas” — 1Cor 14!

¹⁴¹Käsemann define carisma como a “manifestação e concretização deste poder” (“poder gracioso que o confere”; “Ministry” [§21 n. 1] 65; o tratamento de Käsemann, como também o meu em *Jesus and the Spirit* (particularmente 253-56), foi muito influenciado pela dissertação não publicada de F. Grau, *Der neutestamentliche Begriff charisma* (Universidade de Tübingen, 1946).

¹⁴²Rm 12,6; 1Cor 7,7; 12,30; 14,26.

¹⁴³Ver também meu *Romans* 725-26.

¹⁴⁴A velha discussão se “profecia” se descreve melhor como “declarar” (pregar, fazer afirmações corajosas, de princípios; cf. agora, particularmente, T.W. Gillespie, *The First Theologians: A Study in Early Christian Prophecy* [Grand Rapids: Eerdmans, 1994]) ou como “predição” obscureceu o caráter mais básico da profecia na tradição judaico-cristã como fala inspirada. O fenômeno da profecia no mundo antigo recebeu muita atenção. Dentre os estudos recentes ver particularmente D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); C. Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment* (WUNT 2.75; Tübingen, Mohr, 1995). Sobre a crítica à tese de Gillespie ver Forbes 227-29, e Turner, *Holy Spirit* 206-12.

ferentes: profecia, o ato de serviço, aquele que ensina, aquele que exorta etc. (Rm 12,6-8);¹⁴⁵ o carisma dado não como benefício pessoal, mas para o bem comum (1Cor 12,7); “palavras de sabedoria/conhecimento” (não sabedoria/conhecimento em si mesmo), milagres e curas reais etc. (12,8-10). Assim também é significativo que a segunda metade da segunda lista em 1Cor 12,28 consista em “milagres, carismas de cura, assistência, governo, gêneros de línguas”, em vez de “aqueles que fazem milagres, que exercem carismas de cura etc.” Por mais que o carisma possa coincidir com “habilidade natural”, Paulo não o concebia como algo inato.¹⁴⁶ E no mínimo Paulo questionaria qualquer idéia de carisma como uma espécie de posse particular somente para benefício pessoal. Como deixa claro sua longa recomendação sobre o falar em línguas na assembléia (14,1-25), a prova de um carisma na comunidade carismática é o seu benefício para a comunidade em geral.

6) Relacionado com isso, temos o caráter do carisma como uma realização ou encarnação da *charis*, “graça” divina. É isso o que torna o corpo da comunidade cristã o corpo de Cristo. Para Paulo o *charisma* arquetípico foi o ato gracioso de Cristo na cruz.¹⁴⁷ Foi este fato fundamental que permitiu a Paulo transformar uma imagem política para expressar sua visão de uma comunidade concebida e unida de outra maneira, isto é, no corpo de Cristo, a comunidade *carismática*. Em outras palavras, na visão que Paulo apresenta em Rm 12 e 1Cor 12-14, o corpo de Cristo só podia funcionar como tal, se as palavras e ações que pretendiam ser carismas de fato expressassem o caráter do ato gratuito da graça de Cristo na cruz, realizado no poder dessa graça, sem motivação egoísta, a serviço de Deus e em benefício dos outros. Algo semelhante segue da repetida ênfase de Paulo em 1Cor 12,4-11 a respeito do carisma como dado pelo Espírito, uma vez que para Paulo o Espírito agora era “o Espírito de Cristo”.¹⁴⁸

7) Outra variante na imagem do corpo que Paulo usou é a sua insistência em que cada membro do corpo deve julgar-se membro

¹⁴⁵O tempo verbal usado na última metade da lista (presente) provavelmente tem em vista ministérios repetidos ou regulares; ver mais em §21.3 abaixo.

¹⁴⁶Hahn, “Charisma” (§21 n. 1) 216-17.

¹⁴⁷Rm 5,15-16. Ver mais sobre *charis* (“graça”) acima §13.2.

¹⁴⁸Ver acima §10.6 e §16.4. Por isso aqui 12,3 (inspiração identificada pela confissão de Cristo), 12,4-6 (mesmo Espírito, mesmo Senhor, mesmo Deus), 12,12-13 (batizados em um só Espírito no único corpo que é Cristo).

ativo. Se o corpo consiste numa diversidade de órgãos, cada qual com a própria função (*praxis*), o corpo de Cristo consiste na diversidade de membros, cada qual com o próprio carisma (Rm 12,4-6). “Cada um recebe a manifestação do Espírito para a utilidade de todos” (1Cor 12,7). “Tudo isso é o único e mesmo Espírito que o realiza distribuindo a cada um conforme lhe apraz” (12,11). O membro do corpo não é simplesmente o indivíduo, mas o membro enquanto funciona, o membro com seu carisma ou carismas. Os indivíduos são membros do corpo como carismáticos. O objetivo principal da vívida exposição de Paulo sobre o corpo em 1Cor 12,14-26 é reforçar esse ponto. Ele não tem a concepção de distinção entre membros funcionantes e membros não funcionantes, entre os que ministram e os que são apenas ministrados. Nenhum membro deve considerar seus carismas como de menor valor ou de importância muito pequena ou deixar de participar do funcionamento do corpo (12,15-16). Nenhum membro deve considerar os carismas dos outros dispensáveis ou desnecessários (12,21). O respeito e a preocupação mútua deve estar acima de todas as diversidades de funções, por mais insignificantes ou por mais importantes sejam (12,22-26).

Particularmente digna de nota é a insistência de Paulo em que o ministério não deve e não pode (pela definição do “corpo”) ser limitado a alguns poucos. Evidentemente era ponto que exigia alguma ênfase na congregação coríntia. Pois ele faz questão de frisar que nenhum membro ou dom podia abarcar o corpo inteiro (12,17-20). E Paulo o faz com toque de humor, desenhando uma caricatura. Imaginemos, diz ele, um corpo que fosse só olho ou só ouvido (12,17). Que espécie de corpo seria este? Não seria corpo nenhum (12,19)! Sem os muitos e diferentes membros/órgãos não haveria corpo ou, quando muito, apenas partes fragmentárias (12,20). Em resumo, quando o ministério é limitado a alguns poucos, o resultado é uma grotesca paródia do corpo, um corpo oitenta ou noventa por cento paralisado, com apenas poucos órgãos funcionando e funcionando para pouco resultado, pois a eficácia do corpo depende da sua diversidade funcionando como unidade.

8) O caráter dinâmico do corpo de Cristo conforme visto por Paulo também é expresso na sua imagem de todos batizados em um Espírito para formar um só corpo (1Cor 12,13). Como quer que se relacione com o batismo como tal, está claro que a imagem é iniciatória:

“batizados para formar um só corpo”.¹⁴⁹ Paulo aqui leva sua imagem do batismo no Espírito ao centro da discussão sobre os carismas e o corpo de Cristo. Está claramente implícita a idéia de que ter sido batizado no Espírito é ter sido iniciado na condição de membro operante do corpo. “Batismo no Espírito” para Paulo, podemos dizer, não era outra coisa senão iniciação, mas tratava-se de iniciação para ser membro carismático da comunidade carismática. Como para o próprio Paulo, conversão também era compromisso, iniciação também era vocação, batismo no Espírito também era receber a graça para o ministério.

Há mais coisas a dizer para completar o quadro paulino da igreja de Deus operante.¹⁵⁰ Por ora é suficiente tentar captar o caráter básico da corporatividade cristã, o corpo de Cristo. Acima de tudo é importante reconhecer a transição da concepção de comunidade identificada por características étnicas e tradicionais para comunidade na qual Cristo e o Espírito eram os aspectos distintivos essenciais, isto é, a graça de Cristo e os carismas dados pelo seu Espírito com tudo o que isso envolve.

§20.6 A experiência compartilhada do Espírito

Outro aspecto está implícito no que já foi dito, mas merece menção separada. É a igreja de Deus como algo que nasce da experiência compartilhada do Espírito. Não é algo que Paulo explicita como tal em Romanos, mas constitui a ênfase em outras cartas. E suponho que poderíamos dizer que é correlato da terceira ênfase do começo da salvação: se a comunidade sem culto reflete a justificação pela fé (§14) e o corpo de Cristo expressa a participação em Cristo (§15), a comunidade do Espírito é a consequência óbvia do dom do Espírito (§16).¹⁵¹

O fato vem mais diretamente expresso no conceito familiar da *koinonia pneumatós*.¹⁵² A expressão é habitualmente traduzida,

¹⁴⁹Ver acima §16 n. 44. Ridderbos, *Paul* 372-73, inverte as coisas: “o Espírito... [é] o dom de que os crentes participam em virtude da sua incorporação no corpo”.

¹⁵⁰Ver abaixo §§21.3-6.

¹⁵¹Cf. Goguel: “Toda a concepção paulina da Igreja pode ser entendida como um reflexo da sua doutrina do Espírito” (*Primitive Church* 53).

¹⁵²2Cor 13,13-14; Fl 2,1. *Koinonia* é, predominantemente, um termo paulino no NT – 13 das 19 ocorrências no NT aparecem nas cartas incontestadas de Paulo (Rm 15,26; 1Cor 1,9; 10,16 (duas vezes); 2Cor 6,14; 8,4; 9,13; 13,13; Gl 2,9; Fl 1,5; 2,1; 3,10; Fm 6).

equivocadamente, por “comunhão do Espírito”, em que está implícita a idéia de uma comunidade criada pelo Espírito. Mas repetidos estudos enfatizaram corretamente que o sentido básico da expressão é mais bem traduzido por “participação no Espírito”.¹⁵³ Isto é, o que se tem em vista não é uma entidade física (como uma congregação), mas a experiência subjetiva do Espírito como algo compartilhado. Portanto para Paulo o que reúne e mantém unidos os crentes não era simplesmente o fato de serem membros comuns de uma congregação, mas a experiência comum do Espírito. Era a consciência de que sua experiência do espírito (§16) era experiência de que também outros compartilhavam, que fornecia o elo da compreensão e simpatia mútua.

Isso está implícito no que vimos anteriormente acerca do dom do Espírito que constitui a marca e a definição básica do cristão para Paulo (§16). Mas no material que examinamos no §20 isso está muito claramente indicado mais uma vez em 1Cor 12,13: é sua experiência comum de serem batizados em *um* Espírito que os constitui *um* corpo; é sua experiência comum de ter bebido de *um* só Espírito que torna irrelevantes as diferenças da nacionalidade e de status social.¹⁵⁴

A mesma ênfase continua na posterior Efésios. Em Ef 4,3-4 a unidade da Igreja é vista como consequência direta da unidade do Espírito. A escolha do verbo é instrutiva: “fazei todo esforço para preservar (*terein*) a unidade do Espírito no vínculo da paz” (4,3). A unidade do Espírito era algo dado, a base da unidade, não algo que eles podiam criar. Tudo o que os efésios podiam fazer era preservá-la ou perdê-la/destruí-la.

O corolário teológico prático disso é que a comunidade do Espírito não é em nenhum sentido criação humana. Para Paulo podemos

¹⁵³ J.Y. Campbell, “KOINONIA and Its Cognates in the New Testament”, *JBL* 51 (1932), reimpresso em *Three New Testament Studies* (Leiden: Brill, 1965) 1-28 (especialmente 25-27); F. Hauck, *TDNT* 3.804-8; J. Hainz, *EDNT* 2.203-5 baseando-se em seu estudo maior, *KOINONIA. “Kirche” als Gemeinschaft bei Paulus* (BU 16; Regensburg: Pustet, 1982). A questão é mais obscura em G. Panikulam, *Koinonia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life* (AnBib 85; Rome: Biblical Institute, 1979). Em todo caso a idéia é do ato ou experiência de participar, não da condição ou ação criada pelo termo qualificado: o ato de participar da Ceia do Senhor, não a congregação que celebra a Ceia do Senhor (1Cor 10,16); a participação efetiva na coleta, não a generosidade que dispõe para ela (2Cor 8,4); a experiência compartilhada de promulgar o evangelho e os sofrimentos de Cristo, não um quase-título de uma equipe de missão ou uma ordem de espiritualidade (Fl 1,5; 3,10); e assim por diante.

¹⁵⁴ Ver também meu *Jesus and the Spirit* 261-62; “Paulo não diz ‘um batismo por isso um corpo’, mas ‘um Espírito por isso um corpo’ ” (261).

dizer corretamente, a comunidade nasceu da experiência compartilhada do Espírito. Ou, também, que a fraternidade (no sentido usual) nasceu da participação comum do único Espírito. Caso contrário não seria o corpo de Cristo. Esta, podemos supor, não era afirmação teórica, mas confirmada para Paulo na experiência compartilhada de muitas das suas igrejas, como aparece com muita evidência no apelo emotivo de Fl 2,1-4. Podemos presumir que ele já estava bem consciente do perigo de a nascente da comunidade cristã e sua unidade serem obstruídas por disputas de facções e pelo egoísmo.

§20.7 Uma visão irrealista?

Não devemos esquecer que Paulo expôs sua visão do corpo de Cristo em Rm 12 e 1Cor 12, pelo menos em parte, como reação ao espírito de facção e às tensões reinantes nos dois conjuntos de igrejas. Isto é, Paulo não era simples sonhador ou promotor de planos meramente idealistas. Ele estava bem ciente de quão longe da sua visão estavam as igrejas às quais escrevia. Pode bem ter percebido que a teologia exposta, estritamente falando, era irrealista dentro das realidades das pequenas igrejas domésticas espalhadas ao redor do Mediterrâneo. Quem, como ele, conhecia tão claramente a tensão escatológica, o ainda não e o já, no processo da salvação pessoal (§18), dificilmente poderia ignorar as mesmas realidades em nível corporativo. Também a igreja estava envolvida na sobreposição das eras. Na sua existência corporativa era tão incapaz de livrar-se das fraquezas do corpo corporativo da presente era como o era o indivíduo de escapar das fraquezas do corpo físico deste mundo.

Também é verdade que a própria visão transformadora de Paulo não tardou a ser transformada, perdendo-se de vista muitas das suas características. A sua visão da igreja de Deus plenamente manifestada na igreja local substituiu-a a idéia da Igreja universal (já em Efésios).¹⁵⁵ Sua visão de uma comunidade não cúltica, sem qualquer ordem distinta de sacerdotes, começa a apagar-se já em *1 Clemente*.¹⁵⁶

¹⁵⁵Ver acima §20.2. Mas Efésios também mostra que a visão paulina da comunidade carismática era adaptável a um conceito universal de igreja (4,7-16).

¹⁵⁶Ver a breve discussão em meu *Partings* 254-57 e notar particularmente o estudo clássico de J.B. Lightfoot, "The Christian Mystery", *St. Paul's Epistle to the Philippians* (Londres: Macmillan, 1868) 179-267. Durante os primeiros séculos da nossa era o outro filho do judaísmo do Segundo Templo, o judaísmo rabínico, emergiu como um sistema diferente, concentrado no rabino e não no sacerdote.

Sua concepção de *charisma* já começou a ser qualificada nas pastorais e desaparece no século II.¹⁵⁷ Sua ênfase na experiência compartilhada do Espírito começa a submergir sob a preocupação, facilmente compreensível, com a ordem eclesiástica, e a ser marginalizada como a ênfase mais sectária no mesmo período.¹⁵⁸

Apesar disso, Paulo julgou importante expor os princípios da comunidade cristã como os via. Tomou as lições aprendidas de muitos governos de cidades e transformou-as no modelo para a igreja de Deus.¹⁵⁹ E esses princípios, se tiveram validade com referência às conturbadas igrejas da missão de Paulo, ainda podem ter validade para igrejas de épocas posteriores. Como ele convidou suas próprias igrejas a compararem-se com essa visão, assim igrejas posteriores poderiam confrontar suas estruturas e práticas operacionais com os princípios que ele estabelece.

Acima de tudo, está a visão teológica implícita no próprio conceito do “corpo de Cristo”. A sobreposição com a linguagem da “participação em Cristo” (§15) facilmente pode desviar o pensamento para misticismo do outro mundo. Mas o reconhecimento do caráter de “corpo” como encarnação, que possibilita encontros e relações corpóreas (§3.2), aponta para direção bem diferente. A questão é que como é a encarnação humana que torna possível a sociedade, assim a igreja é o meio pelo qual Cristo faz encontro real tangível com a sociedade mais ampla. Neste ponto há continuidade de pensamento entre a linguagem do corpo de Rm 12,2 e a de 12,4-5. Aqui a visão contém um princípio fundamental da identidade cristã.

Também é de importância o reconhecimento de que no corpo carismático de Cristo Paulo deu à igreja de todos os tempos um modelo definitivo de unidade e diversidade. De unidade que nasce da experiência compartilhada da graça (independentemente das fórmulas e rituais que agora a expressam), unidade que é dinâmica e não estática, unidade que não cessa de expressar a nova experiência da graça de cada nova geração. Da unidade que reconhece o caráter

¹⁵⁷Ver acima n. 114.

¹⁵⁸Particularmente com relação aos montanistas.

¹⁵⁹Talvez, por implicação, um modelo do que deveria ser toda comunidade. Esse pensamento parece estar por trás da extensão da imagem de Cl 1,18: a igreja como as primícias da criação reconciliada (1,20-22). De qualquer maneira, a referência de Klaiber a um “déficit eclesiástico” na obra de Paulo (*Rechtfertigung* 9), provavelmente, não faz justiça suficiente aos princípios que ele expressou tão claramente.

dado da graça, a conseqüente e constante dependência dessa graça, e que os carismas não são posse, não são direito, mas uma responsabilidade, em benefício dos outros, atos de serviço e não de proveito próprio. De unidade que seria sufocada pelo monoministério (o corpo inteiro só olho ou só ouvido!) ou por ministério concebido de maneira muito estreita, unidade cuja eficácia depende do ministério de todo o povo de Deus plenamente reconhecido e implementado em grau que não esteve em evidência na maior parte da história cristã. Em resumo, a visão paulina do corpo de Cristo é de unidade que consiste na diversidade, isto é, unidade que não é negada pela diversidade, mas o seria pela uniformidade, unidade que depende da sua diversidade funcionando como tal — numa palavra, a unidade de um corpo, o corpo de Cristo.

§21 Ministério e autoridade¹

§21.1 *Carisma e ofício*

A exposição de Paulo a respeito do corpo carismático de Cristo apresenta os ministérios mais estabelecidos de apóstolo, profeta e doutor de uma forma surpreendentemente marginal. Estes são mencio-

¹**Bibliografia:** Barrett, *Paul* 119-27; N. Baumert, "Charisma und Amt bei Paulus", in A. Vanhoye, org., *L'Apôtre Paul* 203-28; *Woman and Man in Paul: Overcoming a Misunderstanding* (Collegeville: Liturgical/Glazier, 1996) 174-212; A. Bittlinger, *Gifts and Graces* (Londres: Hodder and Stoughton, 1967); *Gifts and Ministries* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973); U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen* (Wuppertal: Brockhaus, 1972); J. T. Burtchaell, *From Synagogue to Church: Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities* (Cambridge: Cambridge University, 1992); R. A. Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity* (Edinburgh: Clark, 1994); H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (1953; Londres: Black, 1969); H. Doohan, *Leadership in Paul* (Wilmington: Glazier, 1984); Dunn, *Jesus and the Spirit* (§18 n. 1) cap. 9; "The Responsible Congregation (1 Cor. 14.26-40)", in L. de Lorenzi, ed., *Charisma und Agape (1 Kor. 12-14)* (Rome: Abbey of St. Paul, 1983) 201-36; E. E. Ellis, *Pauline Theology: Ministry and Society* (Grand Rapids: Eerdmans/Exeter: Paternoster, 1989); E. S. Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Londres: SCM/New York: Crossroad, 1983); G. Friedrich, "Das Amt im Neuen Testament", in J. Friedrich, org., *Auf das Wort kommt es an* (Göttingen: Vandenhoeck, 1978) 416-30; H. Greeven, "Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus", *ZNW* 44 (1952-53) 143; F. Hahn, "Charisma und Amt", *ZTK* 76 (1979) 419-49 = *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch: Gesammelte Aufsätze* (Göttingen: Vandenhoeck, 1986) 201-31; A. Harnack, *The Constitution and Law of the Church in the*

nados somente ao final de 1Cor 12 (vv. 28-29), e os profetas como tais aparecem igualmente apenas no fim da longa discussão sobre os méritos relativos do falar em línguas e da profecia em 1Cor 14 (vv. 29-32). De maneira semelhante em Rm 12,6-7, conforme vimos, fala de “profecia” (e não de profetas) e “daquele que ensina” (e não de doutores). Essa eclesiologia um tanto assimétrica (como parecerá a gerações posteriores) esteve na raiz de uma das discussões clássicas da teologia paulina. Encontra-se por trás das reiteradas reações contra o clericalismo e a burocracia eclesiástica na história da Igreja, que pedem o retorno às estruturas da igreja primitiva.² E há um século desencadeou um longo debate sobre a relação entre *Charisma* e *Amt* (ofício).³

First Two Centuries (Londres: Williams and Norgate, 1910); G. Hasenhüttl, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche* (Freiburg: Herder, 1969); B. Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Lund: Gleerup, 1978 = Philadelphia: Fortress, 1980); E. Käsemann, “Ministry and Community in the New Testament”, *Essays* 63-94; K. Kertelge, “Der Ort des Amtes in der Ekklesiologie des Paulus”, *Grundthemen* 216-34; K. Kertelge, ed., *Das Kirchliche Amt im Neuen Testament* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977); H. Küng, *The Church* (Londres: Burns and Oates/New York: Sheed and Ward, 1967); T. M. Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries* (Londres: Hodder and Stoughton, 1902); R. P. Martin, *The Spirit and the Congregation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); M. Y. MacDonald, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (SNTSMS 60; Cambridge: Cambridge University, 1988); Meeks, *First Urban Christians* 111-39; P.-H. Menoud, *L’Église et les ministères selon le Nouveau Testament* (Neuchâtel/Paris: Delachaux et Niestlé, 1949); Ridderbos, *Paul* 429-86; J. H. Schütz, *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (SNTSMS 26; Cambridge: Cambridge University, 1975); E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (Londres: SCM/Naperville: Allenson, 1961); G. Shaw, *The Cost of Authority: Manipulation and Freedom in the New Testament* (Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1983); R. Sohm, *Kirchenrecht I* (1892; Munich/Leipzig: Duncker and Humblot, 1923); *Wesen und Ursprung des Katholizismus* (Leipzig/Berlin: Teubner, 1912); Strecker, *Theologie* 198-206; Theissen, *Social Setting*; W. Trilling, “Zum ‘Amt’ im Neuen Testament. Eine methodologische Besinnung”, in U. Luz e H. Weder, orgs., *Die Mitte des Neuen Testament. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie*, E. Schweizer FS (Göttingen: Vandenhoeck, 1983) 319-44; A. C. Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul’s Rhetoric* (Minneapolis: Fortress, 1990).

²Ver, p. ex., E.H. Broadbent, *The Pilgrim Church* (Londres: Pickering and Inglis, 1931); F.H. Littell, *The Origins of Sectarian Protestantism* (New York: Macmillan, 1958).

³No próximo parágrafo sigo principalmente a resenha de Brockhaus (*Charisma* 7-25); mas notar também O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1932); utilizo também a tese de mestrado de C. Clausen, *The Structure of the Pauline Churches: “Charisma” and “Office”* (Durham University, 1991). Brockhaus resume assim as características constitutivas do “ofício”: (1) duração, (2) reconhecimento pela congregação, (3) o status especial do indivíduo em relação à congregação (autoridade, dignidade), (4) um mandato bem estabelecido (imposição das mãos), (5) garantia legal da função em questão (*Charisma* 24 n. 106). Clausen acrescenta com propriedade (6) a possibilidade de retirada do ofício de uma pessoa e sua transferência a outra. Sobre a definição de carisma ver acima §20.5.

A questão cristalizou num debate ainda muito lembrado entre Rudolph Sohm e Adolph Harnack, que dominou a virada do século XIX para o século XX. Antes disso havia amplo consenso entre os teólogos protestantes quanto à organização da igreja primitiva. Segundo esse consenso, bastante idealista, cada igreja local era autônoma e governada “democraticamente” pelos membros individuais que atuavam em associação livre. Apóstolos, profetas e doutores eram funções e não “ofícios”.⁴ Mas Sohm aprofundou a distinção implícita para uma antítese — segundo ele a antítese entre *charisma* e *Kirchenrecht* (“direito canônico”). Sua tese principal era que “o direito canônico está em contradição com a natureza da Igreja”; “o ensinamento apostólico sobre a constituição da *ekklesia* é que a organização do cristianismo não é organização jurídica (*rechtliche*), mas carismática”; isto é, o “cristianismo é organizado pela distribuição de dons espirituais”.⁵ O pecado da igreja (*Sündefall*), pelo qual a organização carismática dada por Deus foi substituída e posta de lado pelo *Kirchenrecht* humano, segundo Sohm, aparece pela primeira vez em *1 Clemente*.⁶

Harnack foi influenciado por Sohm em vários pontos.⁷ Em particular concordou que as igrejas primitivas eram “democracias espirituais”. Mas, ao mesmo tempo, insistiu que não eram entidades puramente espirituais; assumiram uma forma social e corporativa. Analogamente reconheceu com Sohm na organização de igreja primitiva a tensão entre Espírito e ofício. O ponto crítico do seu desacordo, sob o aspecto que nos interessa, era que ele via a tensão não como seqüencial, mas simultânea (ofícios carismáticos da igreja inteira e ofícios administrativos em nível local). Esses dois pontos de desacordo constituíram a agenda do debate que seguiu. Poderíamos reformulá-los em nossos próprios termos da seguinte forma: até que ponto a visão paulina da comunidade carismática deve ser qualificada pelas realidades que Paulo encontrava nos seus relacionamentos pastorais com suas igrejas (em especial a igreja de Corinto)? Até que

⁴Brockhaus, *Charisma* 8.

⁵*Kirchenrecht* 1.1, 26 (Brockhaus, *Charisma* 15).

⁶Brockhaus, *Charisma* 17. Embora o debate resultante seja resumido no contraste *Charisma-Amt*, convém notar que Sohm não o propôs assim (Brockhaus 18). Ver também a contribuição subsequente de Sohm no debate com Harnack (*Wesen*).

⁷A apresentação mais fácil das opiniões de Harnack é a sua *Constitution*, com a crítica de Sohm em 176-258. Ver também a resenha do debate em Ridderbos, *Paul* 439-40.

ponto a “instituição”, “hierarquia” e “ofício” faziam parte da visão de Paulo, para não dizer constituíam um aspecto inevitável da implementação por Paulo da sua visão na prática?

O debate retornou à cena em meados do século XX através de uma série de estudos, dos quais os mais importantes foram os de Hans von Campenhausen, Ernst Käsemann e a seqüência das primeiras contribuições de Eduard Schweizer.⁸ Campenhausen retomou a ênfase de Sohm, insistindo em que para Paulo o Espírito é o princípio organizacional da igreja, e que ministério “repousa em princípio não em algum plano organizacional humano...; é o emprego de um dom que o Espírito concede”. A visão de Paulo era “de estrutura da comunidade como estrutura de uma comunidade livre, que se desenvolve através da inter-relação viva de dons e ministérios espirituais, sem benefício de autoridade oficial ou ‘anciãos’ responsáveis”. Foi só mais tarde que a instituição de anciãos, já presente nas igrejas judaico-cristãs, apareceu também nas igrejas paulinas.⁹ Käsemann tentou mais vigorosamente do que Campenhausen transcender a antítese de carisma e ofício, considerando-os numa relação dialética.¹⁰ Mas ainda enfatizou que a “teoria da ordem de Paulo não é estática, baseada em ofícios, instituições, hierarquias e dignidades”; na sua opinião “a autoridade está somente no ato concreto de ministério quando ocorre”. Ao mesmo tempo, segundo sua tendência característica, também reconheceu que a visão de Paulo na prática sempre era vulnerável “ao entusiasmo”.¹¹ Menos inibido é Schweizer: na ordem da igreja de Paulo “não há organização fundamental de graus superiores ou subordinados, porque o dom do Espírito é adaptado a cada membro da igreja”; “a igreja se torna igreja não pela tradição em si, mas pela ação repetida do Espírito”; “toda ordem é um ‘depois’, uma tentativa de seguir o que Deus já designou”.¹²

⁸Os três influenciaram consideravelmente meu *Jesus and the Spirit* caps. 8-9 a respeito dessas questões.

⁹Campenhausen, *Authority* 68,70-71,76-123.

¹⁰Cf. seu muito citado ensaio, “Sentences of Holy Law in the New Testament”, *New Testament Questions of Today* 66-81, em que propõe declarações proféticas como a de 1Cor 3,17 (“Se alguém destrói o templo de Deus, Deus o destruirá”) e afirma que “é precisamente o Espírito que cria tal lei e torna possível na igreja a ação autoritativa e o estabelecimento de uma lei definida” (69).

¹¹Käsemann, “Ministry”, aqui 83,93.

¹²Schweizer, *Church Order* 99,102.

A discussão era caracteristicamente protestante quanto aos participantes e quanto ao conteúdo.¹³ Mas produziu observações e conclusões exegéticas que dificilmente podiam ser ignoradas em âmbito maior. Aqui o “antes e depois” do Concílio Vaticano II é relevante. A diferença é ilustrada pela comparação entre a monografia essencialmente pré-Vaticano II de Rudolph Schnackenburg e a de Hans Küng, refletindo a dupla influência da constituição dogmática do Vaticano II sobre a igreja (*Lumen Gentium*).¹⁴ Schnackenburg não hesita em falar de “ofícios” em conexão com Paulo e em dar muito mais ênfase à hierarquia e à autoridade que aos carismas e à liberdade do Espírito. Pressupõe o primado de Pedro e enfatiza tanto o status de Paulo como apóstolo autorizado como a hierarquia implícita em 1Cor 12,28. Assim não admira que o resultado seja, mesmo para as igrejas paulinas, uma estrutura hierárquica muito semelhante à do catolicismo posterior.

Küng, ao contrário, considera a “contínua estrutura carismática” da igreja como parte da sua “estrutura fundamental”. Levando a sério a visão de Paulo, observa: “O carisma não pode ser subsumido sob o título de ofício eclesiástico, mas todos os ofícios da igreja podem ser subsumidos sob o carisma... Podemos falar de estrutura carismática da Igreja, que inclui e vai muito além da estrutura hierárquica da Igreja”.¹⁵ E sua análise deixa a questão dos “ofícios da Igreja” para o fim, onde a ênfase também está no “sacerdócio de todos os fiéis” e no “ofício eclesiástico como ministério”.¹⁶ Küng também conseguiu subverter até certo ponto as tentativas de Sohm e Käsemann de distanciar Paulo do subsequente catolicismo (primitivo) insistindo em que seja dado peso pleno à significação do “catolicismo primitivo” das cartas paulinas tardias que também são parte do cânon cristão das Escrituras.¹⁷

¹³As contribuições em língua inglesa de Lindsay, *Church*, e B.H. Streeter, *The Primitive Church* (Londres/New York: Macmillan, 1929), foram em grande parte ignoradas.

¹⁴Schnackenburg, *Church*; Küng, *Church*.

¹⁵Küng, *Church* 187-88. Para Küng “a estrutura fundamental da Igreja” concentra-se em “I. A Igreja como Povo de Deus, II. A Igreja como a Criação do Espírito (incluindo a ‘continuação da estrutura carismática’) e III. A Igreja como o Corpo de Cristo”.

¹⁶A mesma influência moldou a declaração do Conselho Mundial das Igrejas a respeito do *Batismo, Eucaristia e Ministério* (Genebra: World Council of Churches, 1982), com sua proposição do “chamado de todo o povo de Deus” em primeiro lugar.

¹⁷H. Küng, *Structures of the Church* (New York: Nelson, 1964 = Londres: Burns and Oates, 1965) 135-51.

Podemos ainda observar que os debates acadêmicos tiveram paralelos em desenvolvimentos no nível das bases, particularmente na emergência dos Irmãos Cristãos na Grã-Bretanha em meados do século XIX e do pentecostalismo clássico no começo do século XX. Fato não incomum, a maioria dos estudiosos ignoraram esses desenvolvimentos. Tomou-se mais conhecimento da renovação carismática, desde a década de 60, que forneceu novo ímpeto à discussão do material bíblico, embora sem mudar em muito as questões.¹⁸ Dificilmente se pode deixar de observar a frequência com que o debate carisma/ofício foi ignorado na prática (não só na teoria) por gerações sucessivas, geralmente sem muita consciência da experiência de gerações anteriores ou das lições a serem aprendidas dessa história.

Mas o debate foi transformado pela introdução de questões e aspectos decorrentes da consideração da igreja de Corinto e da correspondência coríntia em particular segundo uma perspectiva sociológica. Havia muito tempo que Max Weber fornecera um modelo potencialmente valioso para interpretar a teologia paulina sobre a estrutura e a operação da igreja. Era o modelo da autoridade carismática, entendida como autoridade que deriva do contato imediato de um profeta com o sobrenatural ou sagrado, que introduz ruptura e inovação na rotina e na instituição anteriormente existente, mas cujo efeito transformador só pode ser sustentado se ela própria for rotinizada ou institucionalizada. A relação com as questões do debate carisma/ofício é óbvia.¹⁹

John Schütz foi um dos primeiros a aplicar a idéia da autoridade carismática de Weber a Paulo, usando tríplice distinção entre poder, autoridade e legitimidade, entendendo poder como a fonte da autoridade, autoridade como a aplicação do poder, e legitimidade como a formalização da autoridade.²⁰ O uso mais radical de Weber foi o de Bengt Holmberg, embora tivesse utilizado a obra de Weber só depois de analisar a distribuição do poder nas igrejas locais paulinas e então relacionar o modelo de Weber mais com o relacionamento entre

¹⁸Ver particularmente Bittlinger, *Gifts*; também Bittlinger, org., *The Church Is Charismatic* (acima §16 n. 11); meu "Ministry and the Ministry? The Charismatic Renewal's Challenge to Traditional Ecclesiology", in C.M. Robeck, org., *Charismatic Experiences in History* (Peabody: Hendrickson, 1985) 81-101.

¹⁹Um predecessor pouco celebrado, embora tivesse influenciado Harnack, foi E. Hatch, *The Organization of the Early Christian Churches* (Londres: Longmans, 1888), o qual afirmou que os elementos da organização das igrejas cristãs já existiam na sociedade humana,

²⁰Schütz, *Paul*.

Paulo e Jerusalém.²¹ No seu estudo magistral Wayne Meeks observou, entre outras coisas, não só que a igreja doméstica (*kat' oikon ekklesia*) era a “célula básica” do movimento cristão, mas também que a estrutura da casa ou família (*oikos*) era hierárquica.²² Margaret MacDonald analisou as antigas comunidades paulinas em termos de formação de seitas, embora o seu interesse principal fosse o processo de institucionalização. Aqui, por exemplo, assinalando a liderança já evidente em ICor 12,28 e 16,15-18, pôde defender contra Campenhausen certo grau de institucionalização já presente na igreja coríntia.²³ Andrew Clarke, por sua vez, introduz outra dimensão da recente análise sociológica da igreja coríntia (sua estratificação social)²⁴ para sugerir que de fato havia uma liderança religiosa em Corinto, mas o tipo errado de liderança, dependente do status social e da habilidade retórica.²⁵

É necessário apreciar a importância dessa nova dimensão para o debate antigo. Não obstante as observações finais do §20, sempre houve o perigo de tomar o tratamento que Paulo dá à comunidade carismática como a descrição completa da sua eclesiologia ou até como uma descrição real de uma congregação paulina.²⁶ A perspectiva sociológica força-nos a relacionar a visão de Paulo com a realidade de Corinto do século I, levar a sério as outras importantes evidências das cartas paulinas sobre como suas igrejas realmente funcionavam e como ele mesmo se relacionava com elas como seu apóstolo fundador. Passando de uma teologia da igreja e dos carismas para a questão sobre o que o ministério realmente envolvia para Paulo e como a autoridade (carismática ou outra) de fato operava, teremos a oportunidade única de relacionar a visão teológica de Paulo com sua teologia prática e (de importância não menor) como Paulo reagia da sua parte. Aqui, mais que em qualquer outra esfera,²⁷ podemos ganhar

²¹Holmberg, *Paul*.

²²Meeks, *Urban Christians* 75-77.

²³MacDonald, *Pauline Churches*, particularmente 51-60.

²⁴O mérito de ter trazido efetivamente a questão do status social ao estudo do NT pode ser atribuído a Theissen, *Social Setting*.

²⁵A.D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth: A Socio-Historical and Exegetical Study of 1 Corinthians 1-6* (Leiden: Brill, 1993); notar também J.K. Chow, *Patronage and Power: A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTS 75; Sheffield: JSOT, 1992).

²⁶Sohm e até certo ponto também Campenhausen e Käsemann são vulneráveis a essa crítica.

²⁷Mas ver também §24 abaixo.

um senso da teologia de Paulo como teologização, a que correspondia o diálogo vivo da sua teologia. Paulo, o teólogo e pastor, certamente teria apreciado esse ponto.

O lugar óbvio para começar é o conceito e a prática de Paulo em relação ao seu próprio apostolado, antes de passarmos para outros ministérios regulares aos quais Paulo se refere e à questão final da autoridade que Paulo atribuía à igreja como um todo.

§21.2 A autoridade apostólica de Paulo

A oportunidade de comparar a teologia de Paulo e a sua prática, ou, melhor, a sua teologia na prática, em nenhuma área é tão promissora como no caso da autoridade apostólica.²⁸ Pois Paulo era apóstolo. Insistiu, veementemente, neste ponto a partir de Gálatas (Gl 1,1),²⁹ e não hesitou em comparar sua experiência pessoal de envio por Cristo ressuscitado com as antigas aparições da ressurreição (1Cor 15,5-8).³⁰ Não é claro se houve alguma hesitação da parte dos cristãos de Jerusalém para aceitar esta pretensão.³¹ Mais importante para ele era que ele tinha demonstrado a sua missão apostólica pelo seu sucesso na fundação de igrejas. E pelo menos para essas igrejas ele era apóstolo. Assim podia dizer aos coríntios: “Ainda que para outros eu não seja apóstolo, para vós, ao menos, o sou, pois o selo do meu apostolado sois vós, no Senhor” (1Cor 9,2).³² Portanto, Paulo escreve cartas às suas igrejas precisamente como seu apóstolo. Em outras palavras, as suas cartas são elas próprias o exercício do seu

²⁸A bibliografia acerca do assunto é extensa; ver, p. ex., J.-A. Bühner, *apostolos*, *EDNT* 1.142-46; H.D. Betz, “Apostle”, *ABD* 1.309-11.

²⁹Registrou pela primeira vez a reivindicação na abertura da sua carta aos Gálatas (a auto-identificação característica “Paulo, apóstolo” está ausente nas duas cartas aos Tessalonicenses), que depois passou a ser padrão nas aberturas de suas cartas (apenas Filipenses e Filémon constituem outras exceções no corpus paulino).

³⁰Todavia deve-se notar o fato de que ele via sua missão como “por último de todos” (1Cor 15,18). Paulo não pensava que havia outras designações para a hierarquia apostólica depois dele (daqui o “antes de mim” de Rm 16,7). Se a demora da parusia também aqui fez alguma diferença é difícil dizer, mas certamente a perspectiva das cartas paulinas tardias é diferente (cf. particularmente 2Tm 2,2).

³¹Refletia ele uma zombaria cristã facciosa quando se chamou de “abortivo” (*ektroma*; a tradução “nascido prematuramente” da NRSV atenua a rudeza da imagem) em 1Cor 15,8 (ver acima §13 n. 87)? E foi o termo “apostolado” omitido na descrição do trabalho missionário de Paulo no acordo alcançado em Jerusalém (Gl 2,8b; assim Betz, *Galatians* 98)?

³²Ver também 1Cor 4,14-15; 2Cor 3,2-3; 11,2; 12,14; analogamente 1Ts 2,11. Em vista de §7 acima aqui não precisamos dizer mais nada sobre a fonte da autoridade apostólica de Paulo (ver também meu *Jesus and the Spirit* 276-77).

apostolado. Ao ver como trata com suas igrejas e seus convertidos, aprendemos o que significava na prática o apostolado e a autoridade apostólica para Paulo.

Segue-se que tratar adequadamente do assunto exigiria a análise de praticamente quase tudo o que Paulo escreveu. Mas, felizmente, o conceito e o exercício de sua autoridade como apóstolo se encontra bem explícito e aberto em Gálatas, na correspondência aos coríntios e em Filêmon. Pela teologização dessas cartas, em particular, podemos ver diversos princípios da autoridade apostólica em ação, princípios na prática.

a) O princípio central em Gálatas é a primazia do evangelho. Isso aparece claramente na carta, na fascinante interação entre, de um lado, o evangelho e, de outro, a autoridade apostólica de Paulo, a autoridade dos apóstolos de Jerusalém, e a sua preocupação com os gálatas.³³

Logo se torna claro que Paulo via seu apostolado totalmente subordinado ao evangelho, ou melhor, inteiramente a serviço do evangelho. Gl 1,1 tomado isoladamente pode facilmente dar a impressão de que a preocupação primária de Paulo era defender o seu apostolado. Mas a primeira seção principal da carta (caps. 1-2) mostra que Paulo estava mais preocupado com o evangelho.³⁴ Até a autoridade dos anjos é subordinada a ele (1,8). É a autoridade celestial direta do seu evangelho que ele procura defender na primeira parte da narração (1,11-24). E é a verdade do evangelho (2,4.14), a prova do evangelho (2,7-8), e a confirmação do evangelho por Jerusalém e Pedro em particular que está em jogo no cap. 2. Essa relação entre apostolado e evangelho era obviamente de primordial importância para Paulo, tanto na teoria como na prática. Um apóstolo não podia desconsiderar o evangelho. A autoridade apostólica era condicionada ao evangelho e sujeita à norma do evangelho.³⁵

³³Ele não reconheceu a autoridade dos seus opositores gálatas (“perturbadores, agitadores” – 1,7; 5,10.12); notar as expressões semelhantemente desprezíveis “falsos irmãos” (2,4) e “alguns da parte de Tiago” (2,12). A verdadeira questão era se a autoridade dos apóstolos de Jerusalém podia ser explorada contra ele.

³⁴*Euangelion* – 1,6-7.11; 2,2.5.7.14.

³⁵Schütz, *Paul*, particularmente 122-23, 155-58, 284-85; ver também G. Lyons, *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding* (SBLDS 73; Atlanta: Scholars, 1985), particularmente 171; B.R. Gaventa, “Galatians 1 and 2: Autobiography as Paradigm”, *NovT* 28 (1986) 309-26. Esta é também a raiz da teologia do sofrimento de Paulo, inclusive do sofrimento apostólico (ver acima §18.5). Ver também a ênfase de Klaiber, *Rechtfertigung* (§20 n. 1) 70-85 (“Gemeinde aus dem Evangelium”).

Com respeito aos apóstolos de Jerusalém, são novamente esclarecedores os capítulos 1-2. Pois nestes capítulos Paulo trilha um estreito caminho entre o reconhecimento da autoridade dos apóstolos de Jerusalém (especialmente como “colunas”) no passado, e sua depreciação da autoridade deles no presente.³⁶ Por um lado, a preocupação de Paulo de mostrar quão mínimos foram seus antigos contatos com eles (1,17-2,1) é por si mesma uma admissão de que mais contatos com eles teriam significado mais influência da parte deles. Seu texto hesitante de 2,2 reconhece que a decisão deles em relação ao evangelho poderia ter tornado vã a sua missão. E no caso a confirmação deles do seu evangelho foi crucial: eles poderiam ter “obrigado” Tito a ser circuncidado, mas não o fizeram, eles poderiam ter “acrescentado” alguma coisa a Paulo, mas não o fizeram (2,3.6); pelo contrário, estenderam a mão a Paulo e a Barnabé em sinal de comunhão (2,9).

Por outro lado, Paulo usa em relação a eles a expressão de reserva “os que tinham renome” (2,2.6.9),³⁷ expressão que reconhece a elevada consideração de que gozavam (da parte dos outros), sem que Paulo afirmasse claramente o status dele. Ainda mais surpreendente é o parêntese que Paulo acrescenta em 2,6: “o que na realidade eles fossem não me interessa; Deus não faz acepção de pessoas”. A nota de depreciação dificilmente poderia ser mais clara. E em 2,11-16 sua repreensão de Pedro é severa. Portanto, também aqui Paulo evidentemente viu a autoridade apostólica totalmente circunscrita pelo evangelho. Ele apela para a autoridade dos apóstolos-colunas precisamente porque exerciam essa autoridade apropriadamente ao reconhecerem o evangelho tanto para os gentios como para os judeus. Mas quando essa autoridade entrou em conflito com a “verdade do evangelho” (2,14) Paulo não estava mais disposto a conceder esse reconhecimento. Em 2Cor 11-12 a recusa torna-se ainda mais contundente.³⁸

³⁶Ver meu “The Relationship between Paul and Jerusalem according to Galatians 1 and 2”, *Jesus, Paul and the Law* 108-28, em que utilizei particularmente a observação de Holmberg segundo o qual “a dialética entre ser independente de, e ser reconhecido por Jerusalém, é a tônica desse importante texto” (*Paul* 15), embora muito menos impressionado pelo seu argumento subsequente de que a relação entre Paulo e Jerusalém na sua última visita a Jerusalém ainda era a mesma que durante a sua segunda visita (Gl 2,1-10; *Paul* 56).

³⁷Literalmente, “aqueles que são influentes, reconhecidos como sendo alguma coisa, que têm reputação” (BAGD, *dokeo* 2b).

³⁸2Cor 11,5.13; 12,11-12. Notar novamente a prioridade de “a verdade” (do evangelho) em 2Cor 13,8. Ver também abaixo n. 66.

Quanto à sua autoridade perante os próprios gálatas, Paulo certamente é bastante ameaçador e veemente.³⁹ Mas não há nenhuma ordem ou imposição, nem mesmo o seu característico “apelo” (*para-kaleo*).⁴⁰ Alguns poderiam ver sua linguagem como fanfarronice, outros como bajulação, outros simplesmente como pedido e advertência. Paulo certamente estava agitado, preocupado e irritado quando escreveu a carta. Mas era suficientemente realista para saber que uma autoridade excedida provavelmente seria uma autoridade repudiada. Mesmo nesta sua carta mais impetuosa⁴¹ estava ciente de que o sucesso do seu apelo dependia em primeiro lugar e antes de mais nada do efeito do evangelho sobre seus leitores. Sem ele (3,1-5; 4,6-9) seu apelo era inútil. Com ele sua autoridade estava mais bem direcionada para reforçar esse efeito.

b) Sobre a realidade cotidiana da autoridade apostólica de Paulo o texto mais instrutivo é, sem dúvida, 1 Coríntios. Aqui não é de menor importância lembrar que a carta é apenas um lado do que obviamente foi uma série de vigorosos debates dentro da igreja coríntia e aproveitar as idéias oferecidas pela recente análise sociológica e retórica da carta. O que emerge é uma fascinante tentativa da parte de Paulo de exercer sua autoridade para encorajar os coríntios a assumirem maior responsabilidade por si mesmos. Aqui, assim podemos dizer, emerge segundo princípio: que a autoridade apostólica exerce-se não sobre a comunidade cristã, mas dentro dela; e a autoridade exerce-se (nas palavras de Efésios) “a fim de pôr os santos em condições de cumprir o ministério para a edificação do corpo de Cristo” (Ef 4,12).⁴²

Certamente está bem claro que Paulo procurou exercer autoridade em relação aos coríntios como seu apóstolo. Tendo enfatizado o seu apostolado (9,1-2), prossegue salientando a autoridade (*exousia* — 9,4-6.12.18). E o faz no decorrer de toda a carta. Na exortação que

³⁹Particularmente 1,6-9; 5,2-12.

⁴⁰Rm 12,1; 15,30; 16,17; 1Cor 1,10; 4,16; 16,12.15; 2Cor 2,8; 5,20; 6,1; 9,5; 10,1; 12,18; Fl 4,2; 1Ts 2,12; 4,1.10; 5,14; 2Ts 3,12; Fm 9-10; também Ef 4,1. Ver também n. 43 abaixo.

⁴¹1,6-9 é paralelo a 2Cor 11,13-15, mas a rudeza de 5,12 não é superada em nenhuma outra passagem.

⁴²Apesar de Lincoln, *Ephesians* (§5 n. 27 acima) 253-54, a mudança de preposição nas três expressões (*pros... eis... eis*) sugere que as expressões não são coordenadas e que as últimas duas (“para o trabalho do ministério”) e (“para a edificação do corpo de Cristo”) dependem da primeira (“para pôr os santos em condições”); mas os comentadores estão igualmente divididos acerca da questão (bibliografia em Lincoln).

constitui a declaração temática da carta (1,10, o apelo pela unidade e o fim do facciosismo), o verbo usado (*parakaleo*) não é termo fraco, mas termo típico de superior dirigindo-se a inferiores.⁴³ Repetidamente apela para a sua missão,⁴⁴ e afirma exercer o poder do Espírito.⁴⁵ Repreende-os como um pneumático maduro falando a “homens carnis, crianças em Cristo” (2,6-3,2), como seu pai (4,15), e supõe que oferece um modelo a ser imitado (4,16-17; 11,1). Repudia a arte retórica (em contraste com a loucura da cruz — 1,17-25) e é enfático na inaceitabilidade da licenciosidade sexual (caps. 5-6).⁴⁶ Acima de tudo, não podemos ignorar a intolerância da discórdia.⁴⁷

Ao mesmo tempo também temos de reconhecer um significativo grau de reserva no exercício da autoridade de Paulo. Ele fala somente de “mandamentos de Deus/do Senhor”⁴⁸ e distingue seu próprio conselho de tais mandamentos.⁴⁹ Não exige a “obediência” dos coríntios a si.⁵⁰ Adverte-os para não se tornarem “escravos de [outros] seres humanos” (7,23), e não é esta a atitude que deseja estimular em relação a si próprio. Campenhausen em particular mostrou que Paulo foi muito cuidadoso em circunscrever sua própria autoridade pela liberdade dos seus convertidos.⁵¹ Assim, em vários pontos Paulo quase parece retrair-se para encorajar os coríntios a assumirem responsabilidade por si mesmos, até quando o curso desejável da ação era claro para ele.⁵² Tenta deixar o maior espaço possível para opções diferentes (cap. 7), admite e concorda com lemas mesmo quando usados para justificar ações que ele não aprovava (cap. 8). Defende a liberdade *não* para pedir o apoio deles, mas para exercer seus direitos apostólicos (cap. 9). Pressiona os coríntios a exercerem um discernimento adequado em

⁴³Era usado em exortações de reis – diplomático, mas enérgico; ver C.J. Bjerkelund, *Parakalô: Form, Funktion und Sinn der parakalô-Sätze in den paulinischen Briefen* (Oslo: Universitetsforlaget, 1967) 59-74.

⁴⁴1,17; 3,5-10; 4,1.

⁴⁵2,4-5; 5,4; 7,40.

⁴⁶Caps. 5-6; 10,6-12.

⁴⁷4,18-21; 11,16; 14,37-38.

⁴⁸*Entole* – 7,19; 14,37 (cf. Cl 4,10); *epitaxe* – 7,6.25.

⁴⁹7,6 – “como uma concessão, não uma ordem”; 7,25 – “Não tenho uma ordem do Senhor, mas dou meu conselho...”; cf. 2Cor 8,8 – “não uma ordem”.

⁵⁰Comparar 2Cor 7,15; 10,6.

⁵¹Campenhausen, *Authority* 46-50.

⁵²5,3-5 – eles mesmos devem tomar as medidas disciplinares necessárias; 6,5 – certamente há alguém suficientemente sábio para decidir disputas sem levar a questão ao tribunal. Sobre 1Cor 7 e 8 ver mais abaixo §24.5-7.

relação aos dons espirituais (14,29) e a reconhecerem a autoridade da liderança quando é o caso (16,15-18). Sob certos aspectos, mais surpreendente é o fato de que ele *argumenta* contra o que considera uma opinião falsa sobre algo tão crucial como a ressurreição dos mortos, em vez de simplesmente condená-la (cap. 15).

Naturalmente, esta evidência é aberta a diferentes leituras. Graham Shaw acha a tentativa de Paulo de exercer autoridade espalhafatosamente manipulativa e até “vindicativa”⁵³ — demonstrando até que ponto pode chegar uma leitura antipática ou uma hermenêutica de suspeição. Mas uma leitura mais favorável seria muito mais sensível ao caráter retórico da carta e aos fatores sociais em jogo em Corinto,⁵⁴ particularmente quando não podemos ouvir os outros lados dos debates e não sabemos até que ponto as questões estão ligadas com as tensões sociais de Corinto, de modo especial entre benfeitores, protetores e clientes.⁵⁵

O melhor exemplo da sensibilidade e habilidade de Paulo como mediador entre indivíduos de classes sociais diferentes é a breve carta a Filêmon. Exerce pressão sobre Filêmon, lembrando-lhe a sua dívida com Paulo e a condição atual de Paulo como prisioneiro (vv. 1.8-10.13.23), congratulando-se efusivamente com ele (vv. 2.4-7) e indicando que a carta a Filêmon fosse lida numa reunião da igreja na casa de Filêmon (v. 2).⁵⁶ Fala da obediência e do consentimento de Filêmon livremente dado (vv. 8-9.14-21). Seu modo de deixar Filêmon entender a falta de Onésimo da maneira que quiser (v. 18) mostra o toque de mediador experimentado, reconhecendo que numa disputa entre senhor e escravo todas as cartas estavam com o senhor. E o caráter vago do pedido juntamente com a fina mistura de pressão e defesa do escravo nos vv. 14-16 e 19-20 permitia a Filêmon responder com dignidade e generosidade de maneira que lhe permitisse manter e ao mesmo tempo mostrar sua dignidade.⁵⁷

⁵³Shaw, *Cost*, *passim*.

⁵⁴P. ex., E. Schüssler Fiorenza vê 1 Coríntios como um discurso deliberativo (persuasivo) apelando para as pessoas de status e nível educacional mais alto — “Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians”, *NTS* 33 (1987) 386-403; ver também Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*.

⁵⁵Ver também Chow e Clarke citados acima n. 25.

⁵⁶Hainz, *Ekklesia* (§20 n. 1); Gnlika, *Philemon* 13.

⁵⁷Sobre esses versículos ver meu *Philemon* (com *Colossians*); cf. particularmente N.R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress, 1985).

c) 1 Coríntios articula outro princípio pelo qual Paulo condicionava o exercício da sua autoridade, princípio intimamente relacionado com o segundo, mas que merece menção separada, o princípio da acomodação ou adaptabilidade. Apresenta-o claramente em 1Cor 9,19-23:

¹⁹Ainda que livre em relação a todos, fiz-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível. ²⁰Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à lei, fiz-me como se estivesse sujeito à lei — se bem que não esteja sujeito à lei —, para ganhar aqueles que estão sujeitos à lei. ²¹Para aqueles que vivem sem a lei, fiz-me como se vivesse sem a lei — ainda que não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo —, para ganhar aqueles que vivem sem a lei. ²²Para os fracos, fiz-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo. ²³E isto tudo eu faço por causa do evangelho, para dele me tornar participante.

Esta passagem geralmente é considerada um princípio missionário, como de fato é. Mas encontrando-se onde se encontra em 1Cor 9, claramente também funcionava para Paulo como um princípio pastoral.⁵⁸ “Ganhar” e “salvar” pessoas incluía levá-las a uma comunidade e apoiá-las dentro dela, a igreja, capaz de agir responsabilmente como o único corpo de Cristo.

O que isso significava em 1 Coríntios já foi ilustrado nos parágrafos anteriores. Mas adquire uma expressão particularmente clara em 1Cor 9, que pode ser considerado como a exposição mais longa de Paulo sobre a maneira como ele concebia sua autoridade (*exousia*).⁵⁹ De especial interesse é a maneira como Paulo põe em interação as idéias de autoridade e liberdade (9,1.19). A questão do cap. 9 é o suporte financeiro que Paulo podia justificadamente ter exigido dos seus convertidos. Afinal de contas ele era o apóstolo deles: eles deviam a ele a sua experiência do evangelho (9,1-2). Havia uma justiça natural em pedir tal apoio (9,3-7). E esse direito tinha o apoio da Escritura (9,8-12) e de uma ordem do próprio Senhor (9,13-14). Plausivelmente também podemos ouvir por trás disso um subtexto de con-

⁵⁸S.C. Barton, “‘All Things to All People’: Paul and the Law in the Light of 1 Corinthians 9.19-23”, in Dunn, org., *Paul and the Mosaic Law* (§6 n. 1) 271-85.

⁵⁹*Exousia* ocorre mais freqüentemente neste capítulo que em qualquer outro das cartas paulinas – 9,4-6.12.18.

venções sociais, benfeitores melindrados e até suspeitas com relação a possibilidade de irregularidades financeiras.⁶⁰ Paulo, efetivamente, tenta separar a questão do apoio financeiro de tais convenções e resolvê-la em termos cristãos. Faz isso, em primeiro lugar, demonstrando seus direitos (*exousia*) como apóstolo e depois justificando sua recusa de exercer essa autoridade em termos de liberdade do evangelho (9,18-19) e autodisciplina (9,24-27). Sua liberdade como apóstolo era a liberdade de adaptar política e prática a situações particulares, ainda que isso contrariasse todos os precedentes e qualquer autorização das Escrituras e do Senhor.

Num artigo famoso, Henry Chadwick defendeu Paulo contra a acusação de que ele era um vira-casaca e um oportunista. Pelo contrário, sustentou, Paulo demonstra a habilidade de um bom apolo-gista, mostrando “uma extraordinária elasticidade mental e flexibilidade para tratar de situações que exigem um tratamento delicado e engenhoso muito maior do que geralmente se supõe”.⁶¹ Tal sensibilidade pastoral, combinada com a sofisticação teológica e retórica já mencionada, parece mais próxima do Paulo de 1 Coríntios que o retrato de um manipulador vingativo apresentado por Shaw.⁶² Mas é desnecessário dizer que quem expressa seu princípio no tratamento de situações diferentes e aparentemente antitéticas, como faz Paulo em 9,13-23, inevitavelmente se expõe a equívocos e interpretações errôneas. É este o caráter do poder e da autoridade que Paulo procurava exercer.

d) A correspondência com os coríntios contém outra declaração de princípio clara em relação à autoridade apostólica em 2Cor 10,13-16:

¹³Quanto a nós, não nos gloriaremos além dos limites, mas nos manteremos dentro do campo que Deus nos assinalou, para che-

⁶⁰Cf. P. Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT 2.23; Tübingen: Mohr, 1987), ainda que ele force o conceito de “amizade”, usando-o como o motivo abrangente num estudo que também analisa conceitos de adulação, *hybris* e liberdade.

⁶¹H. Chadwick, “‘All Things To All Men’ (1Cor 9.22)”, *NTS* 1 (1954-55) 261-75 (aqui 275); Chadwick também nota a “espantosa habilidade” de Paulo “para reduzir a uma questão insignificante e aparente o abismo que havia entre ele e os seus convertidos e de ‘ganhá-los’ para o evangelho cristão” (275). O próprio fato de que as cartas de Paulo foram preservadas para a posteridade já é em si mesmo indicativo do sucesso da estratégia pastoral de Paulo.

⁶²Ver também B. Hall, “All Things to All People: A Study of 1 Corinthians 9.19-23”, in Fortna e Gaventa, *The Conversation Continues* 137-57.

garmos até vós. ¹⁴Não nos estendemos indevidamente quando chegamos até vós; realmente fomos os primeiros a chegar até vós com o evangelho de Cristo. ¹⁵Não nos gloriamos além dos limites, isto é, nos trabalhos alheios; mas nossa esperança é que, à medida que aumentar a vossa fé, nossa esfera de ação entre vós crescerá muito, ¹⁶de modo que possamos proclamar o evangelho para além da vossa região, sem nos orgulhar de obras já realizadas na esfera de ação de outros (NRSV).

A tradução ligeiramente parafrástica da NRSV destaca bem os aspectos-chave.⁶³ Paulo concebia sua autoridade apostólica como a missão de pregar o evangelho dentro de esfera ou campo particular. Além disso, via essa missão (e a autoridade concomitante) limitada a essa esfera ou campo. E ele mesmo foi cuidadoso em trabalhar dentro dessa esfera e seus limites. A implicação, decorrente do contexto da passagem, é que outros missionários (“apóstolos de Cristo” — 11,13) tinham ultrapassado seus limites e invadido o “território de Paulo”.⁶⁴

Esta é uma exposição particularmente expressiva do conceito de autoridade apostólica de Paulo. Ela confirma a conclusão já tirada de 1Cor 9,2: Paulo podia dirigir-se tão francamente aos coríntios precisamente (e somente) porque era o apóstolo *deles*. Também confirma o que dissemos antes acerca de 1Cor 12,28: Paulo considerava que cada igreja tinha seus próprios apóstolos (fundadores), que, por conseguinte, se classificavam como os primeiros entre os ministérios da respectiva igreja.⁶⁵ Mas também explica outro aspecto da ambivalência de Paulo em relação a Jerusalém: ele não se considerava como apóstolo nem das igrejas de Jerusalém (e judaicas) nem *para* elas. E ressentia profundamente qualquer tentativa de Jerusalém ou da sua esfera de influência de inserir suas (de Paulo) igrejas nessa esfera.⁶⁶

À luz da mesma passagem chegamos a uma apreciação melhor e ganhamos mais simpatia por Paulo no seu modo de tratar com as congregações de Roma. Pois um dos aspectos mais humanos do início de Romanos é a preocupação evidente de Paulo de evitar qualquer

⁶³Ver Barrett, *2 Corinthians* 263-69, e Furnish, *2 Corinthians* 471-74, 481-82.

⁶⁴Discute-se como o princípio se relaciona com a divisão do trabalho acordado em Gl 2,9, mas a implicação de Gálatas é que Paulo resistia ferozmente contra a interferência de outras igrejas nas igrejas da Galácia. De maneira semelhante Fl 3,2-19.

⁶⁵Ver acima §20.2a.

⁶⁶Sobre a identidade dos falsos profetas em 2Cor 10-13, ver, p. ex., J.L. Sumney, *Identifying Paul's Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians* (JSNTS 40; Sheffield: JSOT, 1990), com mais bibliografia.

implicação de que ele seria o apóstolo deles e por isso teria direitos apostólicos entre eles. “Desejo muito ver-vos”, diz, “para compartilhar convosco algum dom espiritual, que vos possa confirmar” (1,11).⁶⁷ Mas logo se corrige, “ou melhor, para nos confortar convosco pela fé que nos é comum a vós e a mim” (1,12). Evidentemente, queria evitar dar a impressão de que tivesse qualquer espécie de expectativas de propriedade em relação a eles. Da mesma forma, na seção final da carta reitera seu princípio básico quanto à missão apostólica, “fazendo questão de anunciar o evangelho onde o nome de Cristo ainda não era conhecido, para não construir sobre alicerces lançados por outros” (15,20), antes de repetir com mais cuidado ainda a sua esperança de passar algum tempo com os crentes de Roma antes de prosseguir na sua missão à Espanha, com o apoio deles (15,23-24.28.32).⁶⁸

A questão teológica daqui decorrente é importante. Paulo não concebia um apóstolo como apóstolo da igreja universal; isso está relacionado com sua concepção de “igreja” como igreja local.⁶⁹ Também não concebia a autoridade apostólica como algo exercido por indivíduos em todas as igrejas.⁷⁰ Como a autoridade apostólica estava subordinada ao evangelho, da mesma forma era limitada pelo âmbito da missão apostólica.

e) Um critério final acha-se em 2 Coríntios. Pois a lição que Paulo aprendeu, da qual 2 Coríntios dá testemunho tão eloquente, isto é, que o sofrimento é um concomitante inevitável e, mais que isso, necessário, do processo da salvação,⁷¹ tinha particular referência ao seu próprio ministério como apóstolo.⁷² Foi precisamente no seu ministério apostólico que Paulo aprendeu a experimentar a consolação

⁶⁷Não era como apóstolo que Paulo esperava compartilhar algum carisma com eles, ainda que um apóstolo como apóstolo pudesse assumir carismas mais amplos. Tanto como qualquer membro do corpo, o apóstolo dependia da “manifestação” do Espírito (cf. 1Cor 2,12-16; 7,40).

⁶⁸Ver também meu *Romans* lv-lvi, 35; e acima §7 n. 3.

⁶⁹Ver novamente §20.2a acima.

⁷⁰Discordando de Ridderbos, *Paul* 450.

⁷¹Ver acima §18.5.

⁷²Ver também E. Käsemann, “Die Legitimität des Apostels: Eine Untersuchung zu 2 Korinther 10-13”, *ZNW* 41 (1942) 33-71 = Rengstorff, *Paulusbild* 475-521; E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr* (FRLANT 90; Göttingen: Vandenhoeck, 1966); S. Hafemann, *Suffering and the Spirit: An Exegetical Study of 2 Cor. 2:14-3:3 within the Context of the Corinthian Correspondence* (WUNT 2.19; Tübingen: Mohr, 1986); M. Wolter, “Der Apostel und seine Gemeinden als Teilhaber am Leidensgeschick Jesu Christi. Beobachtungen zur paulinischen Leidenstheologie”, *NTS* 36 (1990) 535-57; U. Heckel, *Kraft in Schwachheit: Untersuchungen zu 2 Kor. 10-13* (WUNT 2.56; Tübingen: Mohr, 1993); T.B. Savage, *Power*

divina no seu sofrimento e o poder divino na sua fraqueza.⁷³ E foi precisamente no seu confronto com outros apóstolos e modelos de apostolado⁷⁴ que ele julgou necessário insistir na prova real do apostolado. Os outros apóstolos, prontamente, reivindicavam a prova do seu apostolado em aspectos do seu ministério, tais como sua retórica superior (2Cor 11,5-6), suas fadigas (11,23), e seus “sinais e prodígios” (12,11-12). Com tais pretensões Paulo podia competir se quisesse — e o faz gloriando-se como um insensato (11,16-12,13). Mas o fez só para demonstrar quão falsos são tais critérios em relação ao Cristo, ao Espírito e ao evangelho que supostamente atestavam (11,4). Pelo contrário, a verdadeira marca do ministério apostólico é a experiência compartilhada dos sofrimentos de Cristo, da força divina na fraqueza humana (12,9-10; 13,4). Como o evangelho é o evangelho do crucificado, o ministério do evangelho envolve viver uma *theologia crucis* e não uma *theologia gloriae*.

Resumindo, portanto, Paulo tinha uma elevada idéia da autoridade apostólica, como missão específica recebida do Cristo ressuscitado de pregar o evangelho e fundar igrejas. Mas na prática o exercício dessa autoridade sempre era condicionado: era sempre subordinado ao evangelho; funcionava dentro das suas igrejas como um entre muitos ministérios (embora fosse o mais importante), que formavam toda a estrutura de um ministério responsável nessas igrejas; era adaptável às circunstâncias e à liberdade cristã e não determinado simplesmente por precedentes ou convenções; ficava dentro dos limites da sua missão; e espelhava o caráter da sua mensagem como a proclamação do crucificado.

§21.3 Os outros ministérios regulares

Com os outros exemplos principais podemos ser mais breves a respeito da inter-relação entre ministério e autoridade, uma vez que o próprio Paulo é mais breve. Os exemplos-chave são os outros dois

through Weakness: Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians (SNTSMS 86; Cambridge: Cambridge University, 1996). Como nos lembra em particular Fitzgerald (*Cracks in an Earthen Vessel* [§23 n. 180]), sofrimento ou adversidade era, predominantemente, entendido no mundo antigo como um teste ou prova de caráter, como Paulo sem dúvida sabia. Mas esse fato não diminui a realidade existencial da experiência de sofrimento do próprio Paulo nem prejudica a significação teológica que Paulo via nele.

⁷³2Cor 1,3-11; 4,7-5,10; 6,3-10; 7,5-7.

⁷⁴2Cor 11,5.13; 12,11-12.

ministérios regulares mencionados com mais frequência como tais, isto é, profetas e doutores, e os outros ministérios não especificados aos quais Paulo ocasionalmente se refere.⁷⁵ É especialmente aqui que em geral se vê a prova de ministérios “oficiais”.⁷⁶

a) *Profetas*. Por 1Cor 12-14 é claro que pelo menos em Corinto havia um círculo bastante bem definido de profetas reconhecidos.⁷⁷ Podemos deduzir daqui, de referências à profecia regular em outras igrejas⁷⁸ e do papel-chave que Paulo confere à profecia na edificação da igreja,⁷⁹ que havia certo número de profetas em cada congregação ou na maioria das congregações paulinas. Do pouco que Paulo diz a respeito deles podemos obter um retrato bastante claro do que significavam na prática ministério e autoridade para esses profetas, pelo menos onde era seguida a orientação de Paulo.

Para Paulo a autoridade do profeta era essencialmente autoridade de profetizar sob inspiração. A autoridade profética era autoridade de inspiração e não ia além dessa inspiração. Isso se aplicava não só à fala profética individual: os profetas devem falar “em proporção à fé” (12,6), isto é, dentro dos limites da sua confiança de que suas palavras eram palavras de Deus.⁸⁰ Também se aplicava ao profeta mais estabelecido: um profeta deve dar lugar para a inspiração de outro (1Cor 14,30); “os espíritos dos profetas estão sujeitos aos profetas” (14,32).⁸¹

Além disso, a inspiração do indivíduo estava sujeita à avaliação “dos outros” (1Cor 14,29), isto é, aqui, em todo caso, aos outros profetas.⁸² Quer dizer, a autoridade dos profetas incluía autoridade para

⁷⁵Na parte que segue utilizo principalmente meu *Jesus and the Spirit* 280-91.

⁷⁶P. ex., Brockhaus, *Charisma* 97-112.

⁷⁷1Cor 12,28-29; 14,29-32.37. Notar também Mt 7,6; At 2,17-18; 11,27; 13,1; 15,32; 19,6; 21,9-10; Ef 2,20; 3,5; 4,11; 1Ts 5,20; 1Tm 1,18; 4,14; Ap 1,3; 10,7.11; 11,3.6.10.18 etc.; *Didaqué* 10.7; 13.1-6; *Hermas, Mandamento* 11. Paulo presumivelmente herdou a estrutura da igreja em Antioquia (At 13,1). Ver também Greeven, “Propheten”.

⁷⁸1Ts 5,20; Rm 12,6, onde novamente podemos notar que Paulo podia supor que a profecia era um aspecto de igrejas que não tinham sido estabelecidas por ele mesmo; mas notar também Ef 2,20; 1Tm 1,18; 4,14.

⁷⁹1Cor 14; cf. 1Ts 5,19-22; Ef 2,20.

⁸⁰Sobre Rm 12,6 ver acima §20 n. 137.

⁸¹Greeven, “Propheten” 12-13, pensa que se trata de dois profetas diferentes, mas a maioria dos comentaristas acha que Paulo fala da capacidade de cada profeta controlar sua própria inspiração (cf. 14,30).

⁸²Esta parece ser a maneira mais natural de entender o grego, sendo a referência a “os outros” determinada pelo substantivo anterior (“dois ou três profetas”); cf. Lc 6,29; Ap 17,10. Contrariamente Barrett, *1 Corinthians* 328, e Fee, *1 Corinthians* 694 – “os outros” = o resto da comunidade (como em 1Ts 5,19-22).

avaliar o oráculo de outro profeta. Em outras palavras, parece que a expectativa era que os mais experientes no exercício do carisma da profecia tinham uma responsabilidade primária na avaliação de profecias proferidas na assembléia.⁸³

Até dessas breves considerações podemos tirar algumas inferências imediatas com relação à discussão sobre carisma/ofício. (a) Para Paulo a autoridade profética não derivava de nomeação para a classe de profeta, por um apóstolo ou pela comunidade. A autoridade profética derivava da inspiração profética. Evidentemente, Paulo não esperava que a congregação instalasse um indivíduo no ofício de profeta e que ele ou ela depois profetizasse. Pelo contrário, esperava-se que a congregação reconhecesse o profeta porque ele ou ela já profetizava regularmente. Numa palavra, os profetas não profetizavam porque eram profetas; eram profetas porque profetizavam.

b) A autoridade profética não era limitada aos profetas. Só um apóstolo podia exercer autoridade apostólica. Mas qualquer podia profetizar. Paulo claramente esperava que outros membros da assembléia que não os profetas reconhecidos pudessem receber um carisma profético, isto é, uma palavra de profecia (14,1.5.24.31).⁸⁴

c) A autoridade profética estava sujeita à avaliação dos outros. O senso de inspiração do próprio indivíduo podia ser autoridade suficiente para uma declaração profética particular (Rm 12,6). Mas a autoridade que essa declaração tinha para a igreja reunida dependia de reconhecimento mais amplo da sua inspiração e significação. Propriamente falando, a profecia só era transmitida quando era recebida. Em resumo, se Paulo pensava claramente em profetas estabelecidos e também em profecias ocasionais em cada uma das suas igrejas, a autoridade tanto do profeta como da profecia era primariamente uma autoridade carismática. Era exercida no evento da profetização e estava sujeita à avaliação de outros.

2) *Doutores*. Vários textos também implicam que Paulo considerava doutores como parte integrante de cada igreja,⁸⁵ novamente um eco da estrutura da qual Paulo formara parte na igreja de Antioquia (conforme At 13,1). Podemos presumir que esses eram responsáveis pela conservação, transmissão e interpretação das

⁸³Ver mais abaixo §21.6.

⁸⁴Ver também sobre 11,5 abaixo (§21.4).

⁸⁵Rm 12,7; 1Cor 12,28-29; Gl 6,6; Ef 4,11.

tradições da fundação da congregação, incluindo a interpretação das Escrituras proféticas e da tradição de Jesus.⁸⁶ O que mais ensinariam os doutores?

Dada a expectativa inevitável de que tais doutores dominassem as tradições da igreja e fossem responsáveis por elas, não surpreende que os doutores sejam os primeiros entre os ministérios regulares a assumirem uma aura mais profissional. Essa responsabilidade que consome tempo podia perfeitamente exigir apoio financeiro. Daqui Gl 6,6: “Quem recebe o ensinamento da palavra, torne participante em toda sorte de bens aquele que o instruiu”. Como o doutor era responsável pelo ensino das tradições próprias da congregação aos novos cristãos, esperava-se que os instruídos contribuíssem para o sustento do seu mestre. Todavia o teor das palavras sugere que isso dependia do senso de obrigação (e sem dúvida da capacidade de pagar) de quem recebia a instrução e (ainda) não de uma organização mais formal.

A descrição da reunião típica do culto (1Cor 14,26) também pode implicar que, tal como a profecia, a instrução não era limitada aos doutores: “Quando estais reunidos, cada um de vós pode cantar um cântico, proferir um ensinamento ou uma revelação...” Uma percepção da relevância da tradição da igreja podia muito bem ser dada a alguém não previamente ou formalmente reconhecido como doutor. De fato, segundo Cl 3,16, a comunidade como um todo tinha responsabilidade de ensinar.

A autoridade do doutor era muito mais circunscrita que a do apóstolo ou profeta. Pois a autoridade primária não era a do doutor e sim mais da tradição ensinada pelo doutor. Ao mesmo tempo um elemento de interpretação devia estar inevitavelmente envolvido em grande parte ou na maior parte do ensino e a linha entre ensino (tradição antiga interpretada) e profecia (nova? revelação) deve ter sido muitas vezes muito tênue. Contudo, é digno de nota que Paulo não fale de “discernimento dos espíritos” em relação ao ensino (como o faz com respeito à profecia). Em outras passagens é rápido para discutir o que considerava ensinamento errôneo ou contestar o que considerava ensinamento falso.⁸⁷ Mas o faz apelando à própria tradição,⁸⁸ e só quan-

⁸⁶Ver acima §§8.2-3; também meu *Jesus and the Spirit* 282-83.

⁸⁷P. ex., 1Cor 7,1; 8,1.4a; 15,12.

⁸⁸1Cor 7,10; 8,4b; 15,3-11.14-15.17.20.

do vai além da tradição apela para a sua própria inspiração⁸⁹ e a prática de “todas as igrejas”.⁹⁰

Em resumo, o fato de Paulo listar a profecia e o ensino em estreita ligação⁹¹ provavelmente indica que via a função do ensino como complemento indispensável da profecia. A função normativa do evangelho e da tradição comuns a todas as igrejas deve ter fornecido controle de inestimável valor para o excesso carismático.⁹² Mas também devemos lembrar que ele punha a profecia acima do ensino. O ensino, assim podemos dizer, preserva a continuidade, mas a profecia dá vida. Com o ensino a comunidade não morrerá, mas sem a profecia não terá vida.⁹³

3) *Outros ministérios regulares.* Um aspecto surpreendente das cartas de Paulo é o fato de que ele raramente parece poder dirigir-se a pessoas que detêm posições de autoridade formalmente reconhecidas nas suas igrejas.⁹⁴ Já observamos a ausência de qualquer indicação de um ofício distintamente sacerdotal nas suas cartas.⁹⁵ Igualmente notável é a ausência de qualquer referência a “presbíteros”,⁹⁶ que não aparecem no corpus paulino antes das pastorais.⁹⁷ E embora *diakonos* (“servidor, ministro”) começasse a funcionar como título,⁹⁸ nessa fase ainda parece ser descritivo de função ou tarefa contínua de um indivíduo (como “colaborador”) e ainda não o título de “cargo” claramente definido.⁹⁹

⁸⁹2,16; 7,12.40; 14,37.

⁹⁰4,17; 7,17; 11,16; 14,33.36.

⁹¹Particularmente 1Cor 12,28-29; Rm 12,6-7.

⁹²Cf. Greeven: “Profecia sem doutrina degenera em fanatismo, doutrina sem profecia solidifica-se em lei” (“Propheten” 129).

⁹³Cf. Küng, *Church* 433.

⁹⁴O endereçamento de Fl 1,1 a “episcopos e diaconos” (ou “supervisores e ministros”) é excepcional (O’Brien, *Philippians* 49-50, oferece breve resenha das posições correntes). Sua função também é indefinida e, curiosamente, Paulo não parece recorrer a eles em nenhuma das exortações subseqüentes (2,1-4; 3,17-19; 4,2-3), nem mesmo ao tratar da ajuda financeira que os filipenses deram a Paulo (4,10-20), a menos que suponhamos que Epafrodito era “ministro/diácono” (4,18; mas 2,25 usa o termo *leitourgos* – ver acima §20.3).

⁹⁵Ver novamente §20.3 acima.

⁹⁶Não obstante At 14,23 e 20,17.28; cf. Tg 5,14; 1Pd 5,1.5. Meeks nota a ausência de indicações de que Paulo imitou a organização da sinagoga ou dos *collegia* (*First Urban Christians* 81, 134). O fato afirmado neste parágrafo não é tocado pelo caso mais nuanceado defendido por Campbell, *Elders*.

⁹⁷1Tm 5,1-2.17.19; Tt 1,5.

⁹⁸Rm 16,1; Fl 1,1.

⁹⁹1Cor 3,5; 2Cor 3,6; 6,4; 11,23; Cl 1,7.23.25; 4,7; 1Ts 3,2. É improvável que Paulo, o qual prezava o título de “apóstolo”, tivesse usado o termo *diakonos* para o seu próprio

Isso é tanto mais surpreendente quanto na igreja como a de Corinto experimentava tanta desordem. A ausência de apelo ou repreensão a líderes estabelecidos seria muito difícil de explicar, se eles existissem em Corinto.¹⁰⁰ A implicação do texto indica o contrário. Não havia grupo de liderança reconhecido, ao qual Paulo pudesse apelar para decidir a questão da imoralidade de um indivíduo (5,3-5). Sua esperança para a solução de divergências entre crentes era que algum membro tivesse sabedoria para julgar ou reconciliar (6,5). Não havia nenhum presidente da refeição comum ou Ceia do Senhor, ao qual se pudesse apelar (11,17-34), nenhum chefe para regular o culto anárquico (14,26-40), nenhum diácono para organizar a coleta (16,1-2).¹⁰¹ Evidentemente, ele tampouco esperava que os profetas e doutores tentassem exercer autoridade além da sua função de profetizar ou ensinar.

Surgiam líderes. Como sua recomendação de despedida, Paulo recomenda aos coríntios Estéfanos e sua casa, e também Fortunato e Acaico (1Cor 16,15-18). Mas dos primeiros Paulo diz explicitamente que seu “serviço aos santos” foi um ato/função de serviço que Estéfanos e sua casa assumiram, a que se tinham dedicado (*etaxan heautous*, “designaram-se a si mesmos para” — 16,15). Paulo não os designara para isso.¹⁰² E sua recomendação equivale a um pedido aos coríntios para submeter-se a tais pessoas e reconhecê-las (16,16.18). Quer dizer, era apelo para que fosse reconhecida a autoridade carismática dos seus atos. As iniciativas que tomaram e o duro trabalho que realizaram¹⁰³ era tão obviamente bom que seu exemplo devia ser seguido.

ministério, se já tivesse sido considerado ofício menor. Se havia nuances conscientes do uso do termo para ofícios do culto e de corporações (LSJ, *diakonos*; H.W. Beyer, *TDNT* 2.91-92), devemos supor que, como no caso do uso de linguagem sacerdotal por Paulo em outras passagens, o culto tinha sido secularizado e os termos apropriados para todo ministério em favor do evangelho (ver novamente acima §20.3). Sobre o considerável número de colaboradores de Paulo e as responsabilidades que assumiam, ver especialmente W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* (WMANT 50); Neukirchen: Neukirchener, 1979).

¹⁰⁰Comparar 1 Clemente 3.3; 21.16; 44; 47.6; 54.2; 57.1. A hipótese de que indivíduos de classe elevada eram automaticamente procurados para liderança, mas neste caso faziam parte da desordem (ver n. 25 acima), só explica alguns dos silêncios de Paulo.

¹⁰¹Comparar Turner, *Holy Spirit* (§16 n. 1) 282: a evidência “apenas mostra que Corinto tinha uma liderança ineficaz”.

¹⁰²Comparar novamente 1 Clemente 42.2: eles “designaram suas primícias [o mesmo termo usado em relação a Estéfanos em 16,15]... para serem bispos e diáconos dos futuros crentes”.

¹⁰³*Kopiaio* (“trabalhar duro, afadigar-se”) parece indicar a qualidade que Paulo prezava no seu próprio trabalho (1Cor 15,10; Gl 4,11; Fl 2,16; Cl 1,29; também 1Tm 4,10) e buscava nos trabalhadores da igreja (Rm 16,6.12; 1Cor 16,16; 1Ts 5,12).

A primeira carta aos Tessalonicenses, a mais antiga (1Ts 5,12-13), deixa impressão semelhante: “Pedimo-vos, irmãos, que tenhais consideração para com os que entre vós se afadigam (*kopiao*), velam por vós (ou vos dão direção)¹⁰⁴ no Senhor e vos advertem. Tende para com eles a mais alta estima por causa do seu trabalho”. Pensava Paulo num grupo de liderança explícito e já estabelecido? O fato de que em continuação ele urge “os irmãos” como um todo a “admoestar os indisciplinados, reconfortar os pusilânimes, sustentar os fracos, ser pacientes com todos” (5,14) sugere que a recomendação foi a mesma de 1Cor 16. Quando indivíduos demonstravam a força da sua preocupação e dedicação pelo seu trabalho duro e eram eficazes na admoestação (a mesma palavra ocorre em 1Ts 5,12 e 14), sua liderança de fato devia ser reconhecida.¹⁰⁵

Coisa semelhante acontece com o apelo aos “espirituais” em Gl 6,1 para corrigir o companheiro crente faltoso com “espírito de mansidão”. Provavelmente, Paulo lançava um desafio geral a todos os gálatas (“irmãos”), ao qual esperava que, pelo menos alguns, respondessem.¹⁰⁶ Quer dizer, Paulo, evidentemente, esperava que os que eram conduzidos pelo Espírito (5,25) oferecessem a liderança espiritualmente sensível (em vez de qualquer formalismo de um livro de normas) que situações tão delicadas exigiam.¹⁰⁷

Em resumo, está claro que podemos falar de liderança emergente nas igrejas paulinas. Mas de que maneira emergiu e em que consistia sua autoridade, são perguntas que poucas vezes se fazem. Quando Paulo oferece respostas a essas questões ainda se deve falar mais de autoridade carismática do que de autoridade de cargo.¹⁰⁸ Ao

¹⁰⁴*Proistamenos* – a mesma palavra que usa em Rm 12,8, propondo a mesma questão: “estar na frente” no sentido de “conduzir” ou no sentido de “cuidar de” (BAGD, *proistemi*); ver acima §20 n. 129.

¹⁰⁵“Os três participios... referem-se a funções e não a ofícios” (Meeks, *Urban Christians* 134). Mas a questão se a sua capacidade de tomar iniciativas (e conseqüentemente sua autoridade resultante) era conseqüência da sua riqueza e status social mais elevado acrescenta mais uma distorção à discussão.

¹⁰⁶Cf. Particularmente Schweizer, *TDNT* 6.424 n. 605. Sobre o cuidado de Paulo na definição do que significava “espiritual” em tal discussão, ver também 1Cor 2,12-3,4.

¹⁰⁷Para discussão mais ampla ver meu *Galatians* 319-20. Acerca da sugestão de que “colaborador”, “irmão” e “servidor” (*diakonos*) todos denotavam classes especiais de colaboradores que Paulo associou a si na sua missão (particularmente E.E. Ellis, “Paul and his Co-Workers”, *NTS* 17 [1970-71] 437-52; também *Theology* 92-100) ver meu *Jesus and the Spirit* 288.

¹⁰⁸Apesar da conclusão de Brockhaus, segundo o qual não é possível fazer distinção entre funções carismáticas e ofícios nas comunidades (*Charisma* 238). Traduzindo as coisas em terminologia sociológica, MacDonald quer falar de “institucionalização” já nesse

mesmo tempo não podemos ignorar o fato de que uma geração depois da morte de Paulo a eclesiologia da herança paulina (as pastorais) era bem mais estruturada e formalmente concebida. A questão seria, portanto, se a institucionalização inevitável da herança paulina podia, apesar de tudo, manter a abertura para o Espírito carismático e a primazia do evangelho e da profecia que Paulo via como fundamentais para a igreja viva.

§21.4 O ministério e a autoridade das mulheres

Embora o tema em si tenha ainda menos destaque nas cartas paulinas, o interesse contemporâneo por ele torna inevitável tratamento separado. O problema principal na discussão recente é que a evidência apresenta dois lados: o fato do ministério é claro, mas a questão da autoridade é mais obscura.

1) No que tange ao ministério de mulheres nas igrejas paulinas, a posição dificilmente poderia ser mais clara. As mulheres aparecem destacadamente no ministério. Se tomarmos apenas o capítulo final do nosso texto principal, Rm 16, a questão já teve resposta.¹⁰⁹

Ali encontramos em primeiro lugar Febe (16,1-2), que é descrita como “diácono” e “benfeitora” da igreja de Cencréia. Febe é, na verdade, a primeira pessoa da história cristã a ser chamada “diácono”.¹¹⁰ Como *prostatis* (“patrocinadora, benfeitora”),¹¹¹ provavelmente era

estágio (*Pauline Churches* 59) e insiste na afirmação de que “há impulsos de formação de instituições no próprio carisma” (*Pauline Churches* 14; já Ridderbos, *Paul* 444-46, mas supondo a autoria paulina das cartas pastorais; Holmberg, *Paul* 166, 175-78). Embora o protesto contra uma distinção demasiadamente simples seja justificado, e (naturalmente) fosse inevitável certo grau de organização, é analiticamente confuso falar de “institucionalização” (ou “rotinização do carisma”) como fenômeno de primeira fase e não de segunda fase, por mais rapidamente que a segunda fase suceda à primeira. Quando indivíduos “se nomeiam” para o ministério e as congregações precisam ser instadas a “reconhecer” trabalhadores dedicados, não é apropriado falar de “ofício” ou “institucionalização”. Pode haver tanta idealização na tese “tanto isso como aquilo”, apresentada por Harnack, quanto no retrato de uma igreja conduzida somente pelo Espírito de Sohm.

¹⁰⁹Mas ver também, particularmente, Fl 4,2-3 – Evódia e Síntique que lutaram ao lado de Paulo no (difuso do) evangelho; Cl 4,15 – Nínfa, anfitriã (líder?) da igreja que se reunia na sua casa.

¹¹⁰Supondo que Rm 16 foi escrito antes de Filipenses. O termo é *diakonos*, “diácono”, não “diaconisa”.

¹¹¹Até recentemente a persistência de traduções como “ajudante” (RSV) ilustrava o patriarcalismo inconsciente contra o qual a hermenêutica feminista reagiu com razão. Todavia hoje sabemos de muitas mulheres que no mundo romano da época assumiam tais papéis de liderança na sociedade e no patrocínio (ver, p. ex., meu *Romans* 888-89; e ainda C.F. Whelan, “Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church”, *JSNT* 49 [1993] 67-85).

mulher solteira ou viúva de bens substanciais que, pelo menos em parte, em virtude do seu elevado status social, tinha papel importante na igreja de Cencréia.

A seguir encontramos Prisca e Áquila (16,3-5). O fato de Paulo nomear Prisca antes do marido sugere, como o fazem outras referências, que era a que mais se distinguia entre os dois.¹¹² É difícil duvidar que tinha um papel importante nas igrejas que se reuniam em sua casa.¹¹³

Em 16,7 Andrônico e Júnio¹¹⁴ são descritos como companheiros de prisão de Paulo, mas também, mais atinente ao nosso caso, como “apóstolos eminentes que também me precederam em Cristo”. Tal descrição é muito naturalmente ligada com o círculo maior de apóstolos que, como Paulo, foram designados para a missão apostólica pelo Cristo ressuscitado (1Cor 15,7).¹¹⁵ Como Andrônico e Júnio foram as únicas pessoas chamadas “apóstolos” em relação com as congregações de Roma, dificilmente se pode ignorar a pergunta se eles foram realmente os apóstolos (fundadores) de pelo menos algumas igrejas romanas.

Finalmente, devemos notar que quatro pessoas são destacadas pela sua “dedicação” (*kopiao*) — o termo que Paulo emprega em outras passagens para recomendar aqueles cujo ministério e liderança

¹¹²Prisc(il)a e Áquila (At 18,18.26 – a instrução de Apolo; Rm 16,3; 2Tm 4,19); Áquila e Priscila (At 18,2; 1Cor 16,19).

¹¹³Rm 16,5; 1Cor 16,19.

¹¹⁴Júnio (mulher), não Júnias (homem). Estudos prosopográficos mostram que “Júnio” era nome feminino comum, mas não encontraram nenhum exemplo do nome masculino “Júnias”. Ver também R.S. Cervin, “A Note regarding the Name ‘Junia(s)’ in Romans 16.7”, *NTS* 40 (1994) 464-70; J. Thorley, “Junia, A Woman Apostle”, *NovT* 38 (1996) 18-29. Até a Idade Média a leitura Júnio praticamente não era discutida. Fitzmyer, *Romans* 737-38, observa que, segundo se diz, o primeiro a tomar o nome como masculino foi Gil de Roma (1247-1316); mas veja-se já Epifânio, *Índice dos discípulos* 125.1920 (Júnias, bispo de Apaméia na Síria) e Orígenes em Rufino (Migne, *PG* 14.1289). Mais típico é Crisóstomo, *Homília sobre Romanos* 31 (devo estas referências ao meu colega Mark Bonnington). Aqui novamente o patriarcalismo das subseqüentes leituras de “Júnias” deve ser criticado pela inversa (perversa!) suposição de que só um homem podia ser descrito assim (assim, p. ex., Lietzmann, *Römer* 125).

¹¹⁵A descrição dificilmente seria apropriada para o sentido menor de “apóstolos/delegados de igrejas particulares” (2Cor 8,23). Fitzmyer, *Romans* 739-40, aceita que provavelmente eram apóstolos judaico-cristãos, dentre os helenistas de Jerusalém, mas depois cita o comentário gratuito de Schnackenburg, “sem poder reivindicar o aparecimento do Senhor ressuscitado” (“Apostles before and during Paul’s Time”, in W.W. Gasque e R.P. Martin, orgs., *Apostolic History and the Gospel*, F.F. Bruce FS [Exeter: Paternoster/Grand Rapids: Eerdmans, 1970] 287-303 [aqui 294]).

deviam ser reconhecidos.¹¹⁶ Em Rm 16 as quatro são mulheres, não sendo mencionado nenhum homem: Maria, Trifena, Trifosa e Pérside (16,6.12).

Além disso, convém apenas notar que Paulo aceitava plenamente a prática existente pelo menos em Corinto de mulheres presidindo a oração e profetizando (1Cor 11,5). A discussão só tem sentido se tal ministério era considerado como ocorrendo na assembléia do culto: como os outros carismas, a profecia era para benefício dos outros (12,7) — sobretudo a profecia (14,3-5). Além disso, Paulo presumivelmente incluía mulheres nas suas exortações gerais para se empenharem no ministério dirigido às congregações como um todo.¹¹⁷ Dificilmente podemos supor que a visão paulina da comunidade carismática incluía somente homens como membros do corpo de Cristo, isto é, membros operantes do corpo (Rm 12,4-5).

2) A isso devemos contrapor a evidência clara de que Paulo estava embaraçado em relação a pelo menos alguns aspectos de tal ministério das mulheres. A questão concentra-se em duas passagens de 1 Coríntios, 11,2-16 e 14,33b-36, reforçadas pela posterior 1Tm 2,12-14 (“Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem”).

Em 1Cor 11,2-16, apesar do reconhecimento do papel das mulheres na oração e na profecia, a preocupação principal da passagem parece ser a de cercar essa função com qualificações e restrições. A passagem começa abruptamente com a primeira qualificação, isto é, com o que parece ser uma afirmação inflexível de hierarquia masculina: Deus é a cabeça de Cristo, Cristo é a cabeça do homem, o homem é a cabeça da mulher (11,3). Isto se baseia no relato da criação de Gn 2, combinado com o primeiro relato da criação (Gn 1), de sorte que só o homem reflete a glória de Deus diretamente, enquanto a mulher reflete a glória do homem (11,7-9). E ainda que a relação hierárquica seja qualificada pelo reconhecimento de que a mulher dá à luz o homem (11,12), a impressão de que Paulo basicamente reafirma a subordinação da mulher ao homem nesta passagem é difícil de evitar. A segunda restrição é que a mulher só devia orar e profetizar se a cabeça estivesse coberta, embora a fase final da exortação (11,14-15) deixe alguma incerteza se Paulo pensava que cabelo

¹¹⁶Ver acima §21.3c.

¹¹⁷Especialmente 1Cor 14,1 e 1Ts 5,14. Wire, *Women Prophets*, constrói sua tese acerca da importância das mulheres profetisas em Corinto sobre esta observação.

comprido era por si mesmo uma cobertura suficiente da cabeça.¹¹⁸ O comentário final (11,16) soa como tentativa embaraçada ou até mal-humorada de prevenir uma discussão ulterior do assunto.

À luz disso a segunda passagem é um tanto surpreendente: 14,33b-36:

³³Como acontece em todas as igrejas dos santos, ³⁴estejam caladas as mulheres nas assembléias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a lei. ³⁵Se desejarem instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que uma mulher fale nas assembléias. ³⁶Porventura a palavra de Deus tem seu ponto de partida em vós? Ou fostes vós os únicos que a recebestes?

A surpresa é a tensão com 11,2-16: se a mulher não deve falar na igreja, como pode orar ou profetizar, conforme supõe 11,5? Alguns acharam que a contradição é tão séria que só podem resolvê-la tratando 14,34-35 ou 14,34-36 como interpolação posterior.¹¹⁹ Mas na falta de forte apoio da tradição textual, a hipótese de interpolação deve ser solução de último recurso.¹²⁰ É melhor ver a tensão entre as duas passagens como reflexo da tensão no pensamento do próprio Paulo sobre o assunto. Essa tensão é evidente em 11,2-16, mesmo sem 14,34-35, sem falar de 1Tm 2,12-14.

Uma importante chave para a exegese provavelmente se encontra em dois temas que ligam as três passagens. Um deles é, mais uma vez, o tema da autoridade.¹²¹ O outro é a cultura da honra-vergonha que reforçava certas convenções sociais.¹²² Nas passagens em

¹¹⁸Ver, p. ex., a discussão em Fee, *1 Corinthians* 528-9, e Schrage, *1 Korinther* 2.522-23.

¹¹⁹P. ex., Conzelmann, *1 Corinthians* 246; Fee, *1 Corinthians* 699-705; Stuhlmacher, *Theologie* 362-63.

¹²⁰O fato de que várias testemunhas textuais, principalmente ocidentais, apresentam os vv. 34-35 após o v. 40 provavelmente indica não a ausência desses versículos no original, mas a incerteza dos escribas quanto à sua localização apropriada (Metzger 565). Todavia o caso de ver a passagem como uma interpolação foi reforçado por P.B. Payne, "Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor. 14:34-5", *NTS* 41 (1995) 240-62.

¹²¹1Cor 11,10; 1Tm 2,12 usa o pouco conhecido *authentēo*, "ter pleno poder ou autoridade sobre" (LSJ; ver também BAGD). O tema provavelmente está implícito em 1Cor 14,34-35.

¹²²*Aischros*, "vergonhoso" é usado por Paulo somente duas vezes nas suas cartas – significativamente nas duas passagens de Coríntios (11,6; 14,35); no resto do NT só em Ef 5,12 e Tt 1,11. As convenções que determinavam a vergonha de alguém são diferentemente ilustradas em Jt 12,12 e 4 Mc 16,17; ver também LSJ. Sobre a importância de honra e vergonha na sociedade clássica ver B.J. Molina, *The new Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox, 1981 = Londres: SCM, 1983) cap. 2.

questão não se tratava simplesmente da questão das relações homem-mulher, porém das convenções sociais que regiam tanto a maneira como as mulheres usavam os cabelos como os direitos soberanos do marido na família.

Foi muito pouco reconhecido o fato de que Paulo trata da questão de mulher ministra na assembléia como questão de “autoridade” (1Cor 11,10). Provavelmente a questão foi obscurecida pela maneira curiosa como Paulo alude a ela: “por causa disso [interdependência homem-mulher — 11,8-9] a mulher deve ter autoridade sobre a cabeça, por causa dos anjos”. A última frase (“por causa dos anjos”) permanece um enigma,¹²³ mas a razão por que Paulo fala de uma cobertura da cabeça como “autoridade” é razoavelmente clara.¹²⁴ Se a mulher é a glória do homem (11,7), a cobertura da cabeça é para ocultar a glória do *homem* na presença de Deus e de seus anjos. A lógica é que a mulher orar com a cabeça descoberta refletiria a glória do homem. Portanto a glória do homem precisa ser velada, para que na sua oração e profecia ela glorifique somente a Deus. A cobertura da cabeça é o que lhe dá a “autoridade” para fazê-lo. Em outras palavras, e ao contrário do que muitos supuseram, a cobertura da cabeça não era vista como símbolo da sujeição da mulher ao homem. Pelo contrário, era o que Paulo chama sua “autoridade” para orar e profetizar em dependência direta do Espírito carismático. Portanto, deve-se notar o fato de que Paulo defende explicitamente o direito de a mulher dedicar-se ao alto ministério da profecia e o faz explicitamente em termos de “autoridade”.

Com certa propriedade, esse raciocínio teológico combina com as convenções sociais vigentes em relação ao estilo de cabelo da mulher. A preocupação parece ter focalizado a prática de (algumas das) mulheres profetisas de Corinto de deixarem os cabelos soltos enquanto

¹²³O paralelo mais esclarecedor é provavelmente a preocupação de Qumrã de preservar a santidade da assembléia porque os anjos participam ou velam sobre ela (particularmente 1QSa 2.3-11); ver J.A. Fitzmyer, “A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor. 11.10”, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Londres: Chapman, 1971 = Missoula: Scholars, 1974) 187-204.

¹²⁴Graças particularmente a M.D. Hooker, “Authority on Her Head: An Examination of 1 Corinthians 11.10”, *NTS* 10 (1964), reimpresso no seu *Adam* 113-20. A interpretação de Hooker dá mais sentido ao v. 10 como conclusão tirada (*dia touto*) da sequência de pensamento conectada (vv. 7-9) que a tradução alternativa de *exousia epi tes kephales* como “controle sobre sua cabeça” (= não colocá-la em desordem soltando o cabelo” (p. ex., Baumert, *Woman* 188; J.M. Gundry-Volf, “Gender and Creation in 1 Corinthians 11:2-6: A Study in Paul’s Theological Method”, in Ádna, et al., orgs., *Evangelium* 151-71 [aqui 159-60]).

profetizavam. Como cabelos desgrenhados podiam evocar o retrato do êxtase ritual familiar em diversos cultos gregos,¹²⁵ havia o receio de que estranhos pudessem pensar que a nova igreja cristã era apenas mais um culto de êxtase. Tais práticas nas reuniões da igreja, abertas às pessoas de fora (14,16.23-25), poderiam bem ser vistas por estes como “vergonhosas”, tão vergonhosas como a mulher de cabelo totalmente raspado (11,6). Portanto, o argumento de 11,2-16 não gira tanto em torno da diferença “criacional” entre homens e mulheres, mas apóia-se primariamente no costume de manter o cabelo preso. E isso não para restringir a profetização de mulheres, mas para que sua profetização, com estilo “apropriado” do cabelo, não provocasse distração.¹²⁶

Uma convenção social de mais peso deve ter sido a importância fundamental da boa administração na família. Na definição clássica de Aristóteles, a família era a unidade básica do Estado.¹²⁷ E dentro da família o fato primário era a *patria potestas*, o poder absoluto do *paterfamilias* sobre os outros membros da família.¹²⁸ Mulheres solteiras e viúvas podiam ter um considerável grau de independência na prática, mesmo assim, porém, ainda estavam legalmente sob a guarda do membro masculino mais velho da família. As esposas, porém, não tinham outra opção senão ser subordinadas e submissas.¹²⁹

Este aspecto básico da vida social nas cidades em que Paulo implantou suas igrejas pode dar-nos indicações importantes para a interpretação das duas passagens da carta aos Coríntios. Pois um

¹²⁵Cabelo solto era um aspecto do culto de Ísis, que podia já ter estabelecido um templo em Cencrêia, o porto egeu de Corinto (ver abaixo §22 n. 9). Notar também a implicação de 1Cor 12,2 de que muitos dos crentes coríntios anteriormente tinham sido membros de cultos de êxtase (ver abaixo n. 149), e a implicação de 14,12 e 14,23 de que eles continuavam a dar grande valor às experiências extáticas.

¹²⁶Assim particularmente Fiorenza, *In Memory of Her* 227-30: “O objetivo do seu argumento... é não o reforço das diferenças de gênero mas a ordem e o caráter missionário da comunidade de culto” (230).

¹²⁷Ver mais abaixo §23.7c. Sobre o “A família (lar) no mundo helenístico-romano” ver particularmente D.C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (SBLDS 71; Chico: Scholars, 1983) 27-81.

¹²⁸OCD, “*patria potestas*”. Havia variações na lei grega e judaica, mas o fato básico em todo o mundo mediterrâneo era que a família era essencialmente instituição patriarcal, com os outros membros da casa, não em último lugar as esposas, os filhos e os escravos, sujeitos à autoridade do seu chefe masculino.

¹²⁹A exortação às esposas “sede submissas aos vossos maridos” (Cl 3,18; Ef 5,24) simplesmente se conformava aos costumes da época; cf. particularmente Plutarco, *Conjugalia praecepta* 33 (= *Moralia* 142E) e pseudo-Calístenes 1.22.4 (in Lohse, *Colossians* 157 n. 18).

elemento potencialmente confuso é o fato de que a palavra grega *gyne* pode significar tanto “esposa” como “mulher”, e particularmente quando é usada em conjunção com *aner*, “homem, marido”.¹³⁰ É precisamente a relação entre *aner* e *gyne* que forma o contraponto do tema principal em 11,2-16.¹³¹ Portanto, ao falar mais genericamente de “homem” e “mulher”, Paulo pode ter tido em mente primariamente o espetáculo socialmente perturbador de esposas agindo de maneira desinibida em reuniões públicas, e a NRSV pode estar perfeitamente correta ao traduzir 11,3: “o marido é a cabeça da sua esposa”.

A observação é ainda mais pertinente em 14,33b-36. Pois a severa instrução, provavelmente, não era dirigida a todas as mulheres, mas às esposas.¹³² Há diversos indícios que apontam nesta direção: as palavras de Paulo sobre “serem submissas”¹³³ e “em casa”; e o fato de que a instrução segue imediatamente à recomendação de Paulo sobre a ordem correta da profecia na assembléia (14,29-33).¹³⁴ Assim, é provável que profetas mulheres tomavam parte no processo de avaliação de profecias individuais (14,29), o que presumivelmente podia incluir que fizessem julgamento acerca de profecias proferidas por maridos ou parentes masculinos mais velhos.¹³⁵ Muitos poderiam pensar que tal aparente questionamento da autoridade do *paterfamilias* enfraquecia tanto a boa ordem da família como a da igreja. Seria “vergonhoso”. O decoro da família e da igreja seria salvaguardado se as esposas fizessem suas perguntas em casa (14,35).

Fator importante nas tensões, neste ponto, seria a ambigüidade de papel e status ocasionada pelo fato de que a igreja se reunia em casas particulares — a tensão causada por reuniões públicas em espaço *privado*.¹³⁶ O indivíduo masculino mais velho da família estava presente como *paterfamilias* ou como membro entre todo o resto? A

¹³⁰BAGD, *aner* 1, *gyne* 1-2.

¹³¹*Aner* 14 vezes; *gyne* 16 vezes.

¹³²Ver, p. ex., Fiorenza, *In Memory of Her* 230-33. O mesmo pode ser verdade em relação a 1Tm 2,11-12.

¹³³A mesma palavra usada em Cl 3,18 e Ef 5,24; cf. *hypotage* em 1Tm 2,11.

¹³⁴Cf. L.A. Jervis, “1 Corinthians 14.34-35: A Reconsideration of Paul’s Limitation of the Free Speech of Some Corinthian Women”, *JSNT* 58 (1995) 51-74.

¹³⁵Ellis, *Theology* 67-71.

¹³⁶S.C. Barton, “Paul’s Sense of Place: An Anthropological Approach to Community Formation in Corinth”, *NTS* 32 (1986) 225-46; ver também Meeks, *First Urban Christians* 75-77.

mulher principal da família estava presente como esposa? Podia ela comportar-se na igreja da mesma forma como se comportava na privacidade da família, onde podia exercer certa autoridade sobre os outros membros da casa? Ou, alternativamente, uma vez que a casa da família se tornara igreja, estava de fato numa nova estrutura de família (cristã), com as antigas estruturas da autoridade relativizadas? A tensão seria dupla: para a mulher casada que era ao mesmo tempo profetisa e esposa, e tinha que funcionar como profetisa num espaço que era ao mesmo tempo igreja e casa de família. Se esta for a posição correta para 1Cor 14,33b-36, temos de concluir que nesse caso a instrução de Paulo estava não só atenta à convenção social, mas também era socialmente conservadora quanto ao caráter, pois instruía as esposas a agirem como esposas quando estavam na igreja e mostrar pela sua conduta na igreja que respeitavam a autoridade dos seus maridos.¹³⁷

Resumo. É tentador basear a exposição teológica das idéias de Paulo no ministério das mulheres na muito citada passagem de Gl 3,28: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.”¹³⁸ Mas aqui particularmente seria imprudente concluir uma teologia aplicada do princípio, sem considerar a maneira como o próprio Paulo teologizava na prática. Certamente as palavras de Paulo parecem escolhidas de propósito para cobrir todo o âmbito das mais profundas distinções existentes na sociedade humana – racial/cultural, social/econômica, e de gênero. Mas a sua afirmação é que essas distinções foram relativizadas, não eliminadas. Os crentes judeus ainda eram judeus (Gl 2,15). Os cristãos escravos ainda eram escravos (1Cor 7,21). E, conforme vimos, algumas esposas ainda eram esposas. Essas diferenças raciais, sociais e de gênero, que como tais muitas vezes eram consideradas indicativas de valor relativo ou de status privilegiado perante Deus, não tinham mais essa significação. Mas, como tantas vezes ocorre com a visão paulina do ministério, as realidades sociais condicionavam a prática do princípio.

¹³⁷Talvez o compromisso que Paulo encorajou era que embora as esposas que eram profetisas pudessem profetizar na igreja doméstica, não deviam participar do processo de avaliar profecias (14,29) que tinham sido pronunciadas por membros masculinos mais velhos da igreja.

¹³⁸Como fazem Fiorenza, *In Memory of Her*, e Wire, *Women Prophets*, em particular.

§21.5 A autoridade da congregação

Em várias ocasiões observamos que Paulo encorajava a congregação a assumir responsabilidade pelos seus próprios negócios e esperava que ela tomasse parte no reconhecimento e na regulamentação do ministério. Essa dimensão de ministério e autoridade é suficientemente importante para reunirmos esses pontos.

a) A teologia de Paulo a respeito desse ponto é clara. Sua concepção da igreja local como o corpo de Cristo necessariamente implica que cada membro tem uma função nessa congregação e uma responsabilidade pela sua vida e culto comum. Essa presumivelmente é a razão que está por trás das suas exortações a *todos* os membros das diferentes igrejas para ensinar, admoestar, julgar e confortar.¹³⁹

b) Paulo nunca se dirigiu a um grupo de liderança numa congregação (exceto Fl 1,1). Suas instruções e exortações em geral eram dirigidas à igreja como um todo. Isso só pode significar que a responsabilidade de responder a tais exortações era da congregação como tal e não apenas de um ou dois indivíduos dentro dela.¹⁴⁰ Daqui a ausência de menção de qualquer grupo de liderança, supervisores ou presbíteros, em situações como as descritas em 1Cor 5,6.11.14 e 16. Paulo não pensava em atribuir nem mesmo aos profetas (o ministério local mais importante) uma função de direção.¹⁴¹ Sua autoridade como profetas residia, evidentemente, unicamente no seu carisma da profecia e na avaliação de declarações proféticas.

c) A comunidade como um todo era “ensinada por Deus” (1Ts 4,9). Todos participavam do mesmo Espírito (*koinonia*).¹⁴² Em princípio todos eram “pessoas espirituais” (*pneumatikoi*). Como tais tinham autoridade para regular e exercer julgamento acerca de carismas (1Cor 2,15). Pois foi para isso que receberam o Espírito, precisamente “para que pudessem conhecer/reconhecer tudo o que Deus lhes dera graciosamente” (2,12).¹⁴³ Paulo esperava até que exercessem esse discernimento em relação à sua própria clara convicção de que sua instrução era “um mandamento do Senhor” (14,37). Portanto, não só os profetas tinham a responsabilidade de avaliar a pro-

¹³⁹Rm 15,14; 1Cor 5,4-5; 2Cor 2,7; Cl 3,16; 1Ts 5,14.

¹⁴⁰Lindsay, *Church* 32-33, 58-59.

¹⁴¹Discordando de Greeven, “Propheten” 35-36.

¹⁴²Ver §20.6 acima.

¹⁴³Sobre Gl 6,1 ver §21.3 acima.

fecia individual (1Cor 14,29), mas também a comunidade (e não apenas os líderes dentro dela) tinham responsabilidade de “examinar tudo”, em especial as declarações proféticas (1Ts 5,20-22).¹⁴⁴ Intimamente ligadas com isso estão as enérgicas advertências de Paulo contra qualquer elitismo no campo do Espírito, considerando-o faccioso e divisivo (1Cor 3,1-4) e fator de enfraquecimento da eficiência do corpo (14,21).

De não menor importância era a responsabilidade da congregação de reconhecer e aceitar a autoridade carismática manifesta dos que não se poupavam a si mesmos no serviço da igreja e de encorajá-los nesses ministérios mais regulares.¹⁴⁵ À luz dessas considerações, 1Cor 14,16 ganha nova significação. O “amém” que a congregação pronunciava após uma oração ou profecia não era apenas assentimento litúrgico. Mais que isso, indicava a importância que Paulo atribuía à necessidade de que os membros da igreja fossem capazes de entender e dar o seu assentimento ao que era dito no culto.¹⁴⁶

§21.6 Discernimento dos espíritos

É necessário dizer alguma coisa a respeito dos critérios segundo os quais Paulo esperava que fosse reconhecida e dada atenção à autoridade do ministério. Já observamos a importância que Paulo atribuía ao discernimento dos espíritos, à prova e avaliação dos carismas, particularmente da profecia.¹⁴⁷ Também já discutimos os critérios segundo os quais Paulo reconhecia o exercício legítimo e aprovado por Deus da autoridade apostólica (§21.2). Mas não foi suficientemente reconhecido que o próprio Paulo indica e faz uso de uma sequência de critérios no seu tratamento principal dos carismas e da comunidade (1Cor 12-14).¹⁴⁸ Podem ser identificados particularmen-

¹⁴⁴Aqui a base exegética da *Lumen Gentium* §12 pode ser falha, pois 1Ts 5,14-22 é claramente endereçado à congregação como um todo e nenhuma exortação isolada ou grupo de exortações pode receber uma referência mais limitada, sem que se faça alguma violência ao texto (ver meu “Discernment of Spirits” [acima §20 n. 136] 87-89); mas a interpretação não está sem apoio (ver meu *Jesus and the Spirit* 436 n. 141). Convém notar que a responsabilidade pelo teste de profecias, segundo se supõe, é de toda a igreja tanto em 1Jo 4,1-3 como na *Didagé*. Ver também meu “Responsible Congregation” 226-30.

¹⁴⁵1Cor 16,15-18; 1Ts 5,12-13; cf. Fl 2,29-30.

¹⁴⁶Cf. Schweizer, *Order* 101; Barrett, *1 Corinthians* 321 – “Destaca-se a responsabilidade da igreja como um todo quanto ao ouvir, entender, testar e controlar.”

¹⁴⁷Ver novamente §20 n. 136 acima.

¹⁴⁸Hahn, “Charisma” 220-25, é uma exceção.

te três que, como não é de admirar, coincidem com os já observados com relação à autoridade apostólica.

a) *A prova do evangelho*: “Ninguém falando no/pelo Espírito de Deus, diz ‘Anátema seja Jesus’; e ninguém pode dizer ‘Jesus é Senhor’ a não ser no Espírito Santo” (ICor 12,3). As circunstâncias que exigiram a aplicação desse critério são obscuras. Mas no contexto imediato, ao falar de “ser irresistivelmente arrastado para os ídolos mudos” (12,2) sugere que se tratava de experiências de inspiração extática.¹⁴⁹ E a subsequente indicação de que os (muitos dos?) coríntios estavam “desejosos de espíritos”, isto é, de experiências de inspiração (14,12), aponta na mesma direção. Assim o cenário mais plausível é que a carta dos coríntios pedira a Paulo orientação acerca de uma situação no culto da igreja em que alguém de fato havia proclamado, sob inspiração, “Jesus é anátema”.¹⁵⁰ Não precisamos supor total ingenuidade da parte dos coríntios em face de tal inspiração (como se supusessem que toda inspiração era boa). Bastaria que a proclamação tivesse sido feita por um membro respeitado da congregação.¹⁵¹

O critério usado é a confissão sumária do evangelho conforme indicado em outras passagens por Paulo, “Jesus é Senhor”.¹⁵² Presumivelmente o critério era entendido em termos mais gerais (a confissão em si não precisava ser repetida cada vez). Isto é, a prova era se a declaração inspirada estava de acordo com o evangelho, conforme resumido na confissão. Esta sugestão concorda demasiadamente com o primeiro critério da autoridade apostólica discutido acima (§21.2a) para ser mera coincidência. O que não quer dizer que a aplicação do critério fosse simples e direta. A interpretação do evangelho pelo próprio Paulo (livre para os gentios) era em si mesma pomo de discórdia entre Paulo e muitos crentes ju-

¹⁴⁹Sobre a “loucura” ritual dos adeptos de Dioniso basta referir o estudo clássico de E. Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks* (New York: Harcourt and Brace/Londres: Kegan Paul, 1925).

¹⁵⁰Há informações de pronunciamentos equivalentes em comunidades carismáticas contemporâneas. Uma sugestão é que esses podem ser considerados como catárticos – uma náusea espiritual, por assim dizer, de que a pessoa se livra vomitando-a. Ver meu *Jesus and the Spirit* 420 n. 180 e acima §8 n. 73. Cf. Barrett, *Paul* 133: “podemos pensar em pessoas que lutam contra um Espírito pelo qual não querem ser subjugadas”.

¹⁵¹Em congregações carismáticas contemporâneas um respeito semelhante pode ter como consequência que a avaliação de um pronunciamento profético de um membro líder seja indevidamente reprimida.

¹⁵²Particularmente, Rm 10,9; 2Cor 4,5; Cl 2,6.

deus. Foi por isso que o seu reconhecimento pelos apóstolos de Jerusalém foi tão crucial para Paulo (Gl 2,1-10). Mas Gálatas também indica quanto valor Paulo dava à experiência inicial do evangelho por uma igreja e à sua resposta a ele.¹⁵³ O evangelho, que conferia a graça, e as tradições da fundação de uma igreja forneciam critério para julgar a vida atual.

b) *A prova do amor* — 1Cor 13. A posição do cap. 13 entre os caps. 12 e 14 tem, algumas vezes, causado embaraço.¹⁵⁴ Mas a função dificilmente poderia ser mais clara. Foi escrito no reconhecimento de que o ministério carismático e outras importantes expressões da vida cristã e da congregação podiam muitas vezes ser exercidas de maneira egoísta e descuidada. Não só as línguas, mas também o mais elevado dos carismas (a profecia); a mais exaltada e arrebatada experiência de adoração podia ser sem amor (13,1-2). Não só isso, mas até os doutores mais profundos, os heróis da fé, os maiores ativistas sociais, até os mártires podiam agir por motivos vis em vez de amor (13,2-3). E se a palavra “amor” por si mesma não indicasse com suficientes pormenores o que implicava o critério, Paulo acrescentou a insuperável descrição:

⁴O amor é paciente; o amor é prestativo, não é invejoso, não se ostenta, não se incha de orgulho, ⁵nada faz de inconveniente. Não procura o próprio interesse; não se irrita, não guarda rancor. ⁶Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. ⁷Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.

É difícil duvidar que Paulo, ao descrever assim o amor, tivesse em mente o amor de Deus em Cristo,¹⁵⁵ e o resumo da lei dado pelo próprio Jesus no mandamento do amor ao próximo.¹⁵⁶ Semelhante inferência decorre do fato de ele chamar o amor de fruto primário do Espírito, ou seja, aquele que tudo inclui (Gl 5,22-23).¹⁵⁷ É exatamente esse amor que identifica e define o Espírito como o Espírito de Cristo,

¹⁵³Gl 1,6-9; 2,7-9; 3,1-5; 4,6-11; 5,1,4; também p. ex., 1Cor 15,1-2.

¹⁵⁴Ver as resenhas da discussão em J.T. Sanders, “First Corinthians 13: Its Interpretation since the First World War”, *Int* 20 (1966) 159-87; O. Wischmeyer, *Der höchste Weg. Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes* (Gütersloh: Gütersloher, 1981).

¹⁵⁵Rm 5,5-8; 8,35.39; 2Cor 5,14; ver ainda acima §13 n. 15.

¹⁵⁶Rm 13,10; Gl 5,14; ver também abaixo §23.5.

¹⁵⁷Ver também meu *Galatians* 309-10. Há um contraste intencional entre “as obras da carne” (5,19) e “o fruto do Espírito” (5,22)?

o Espírito do Cristo que se dá a si mesmo, do Cristo crucificado.¹⁵⁸ A questão aqui é que este amor tem mais valor, é marca de maior maturidade, e seus efeitos são mais duradouros que qualquer carisma (1Cor 13,8-13). Paulo deixa entender que é perfeitamente possível experimentar um carisma sem amor e esforça-se por enfatizar que o carisma divorciado do amor é inútil. Certamente estava bem consciente de que viver o ideal na prática não era coisa fácil. Mas mesmo assim não hesita em pôr diante dos seus leitores a visão do amor, inclusive o modelo do amor de Deus em Cristo, como o ideal ao qual se deve aspirar e em comparação com o qual se deve avaliar motivações mais baixas.

c) *A prova do benefício da comunidade (oikodome)* — 1Cor 14. Dos três critérios usados em 1Cor 12-14 este é o mais claro. Paulo retorna a ele nada menos que sete vezes no capítulo.¹⁵⁹ É a prova da *oikodome*, que mostra que a profecia é superior à glossolalia, porque a primeira é em benefício da igreja como um todo, enquanto a última só beneficia o indivíduo que fala em línguas (14,3-5.12.17). De forma semelhante, a regra sobre o procedimento correto na sequência de línguas e sua interpretação bem como em relação à profecia e sua avaliação é manifestamente para benefício da congregação (14,26-33). A mesma consideração, sem dúvida, era operante para Paulo com respeito a mulheres profetizando de cabelos soltos e esposas participando da avaliação das profecias. Se isso trouxesse má fama para a igreja, que sob outros aspectos tinha a simpatia de estranhos, ninguém seria beneficiado. Paulo também deve ter pensado na extensão do princípio referindo-se à confusão experimentada por um estranho, ao entrar numa reunião onde todos falam em línguas (14,23-25).¹⁶⁰ Numa passagem anterior, o uso explícito do mesmo critério em 8,1 liga bem os dois últimos critérios: “o conhecimento incha, mas o amor edifica”. E de maneira semelhante em 10,23: “Tudo é permitido, mas nem tudo convém”. A preocupação de Paulo como apóstolo

¹⁵⁸Ver também acima §§10.6, 16.4 e 18.7.

¹⁵⁹*Oikodomeo*, “construir” – 14,4 (duas vezes).17; *oikodome*, “construção, edificação” – 14,3.5.12.26. Assim também anteriormente em 1 Coríntios (3,9; 8,1; 10,23). E em outras passagens de Paulo (Rm 14,19; 15,2; 2Cor 10,8; 12,19; 13,10; Gl 2,18; 1Ts 5,11).

¹⁶⁰Schweizer, *Order* 96: “Para Paulo... aquele que vem de fora, o *idiotes*, é o mais importante; é pelo seu entendimento que deve ser medida a pregação, de sorte que uma igreja que desenvolveu uma linguagem secreta, ininteligível para o mundo, deixaria de ser uma igreja (1Cor 14,16.23ss).”

com a maturidade das suas igrejas (§21.2b) é a expressão do mesmo princípio e prioridade.

De tudo isso a questão importante de princípio que emerge é que a prerrogativa do indivíduo (inspiração ou status) sempre está subordinada ao bem do todo. Até as palavras ou ações mais impressionantes estão sujeitas a serem avaliadas pela medida do amor de Deus em Cristo, o amor do próximo. E ainda que o indivíduo em questão seja o apóstolo da igreja, a subordinação da autoridade apostólica à do evangelho deveria fornecer à igreja critérios suficientes de julgamento. Ou, com referência ao velho debate carisma/ofício (§21.1), quanto mais considerarmos o conceito paulino de autoridade eclesiástica como de caráter essencialmente carismático (dependendo da graça do Espírito), tanto mais deveremos enfatizar que o único carisma válido e efetivo é aquele que é provado e recebido pela igreja à qual foi dado. Naturalmente, as experiências de Paulo com suas várias igrejas devem ter-lhe deixado poucas ilusões quanto à aplicação dessas provas. Era sempre necessário que pessoas espirituais tomassem a iniciativa de usá-las. E a espiritualidade facilmente se corrompe e adultera. Entretanto, mais uma vez a importância do reconhecimento, da parte de Paulo, da necessidade de escrutínio crítico das pretensões de liderança e de ministério, e o valor potencial dos critérios que ele mesmo de fato usou não deve ser subestimado. Até que ponto se pode urgir mais o princípio da “prova dos espíritos”,¹⁶¹ é questão que nos levaria muito além da teologização do próprio Paulo.

§21.7 Conclusão

Na sua visão da igreja de Deus, o corpo de Cristo, Paulo não era teórico de gabinete ou encerrado numa torre de marfim. Sua visão já estava temperada pelas realidades sociais da formação de comunidades em ambientes hostis, de formas ainda incoativas de ministério envolvido na tensão entre inspiração e convenção social, e de modelos emergentes de autoridade lutando para libertar-se de pressupostos de status social e de expectativa patronal. Era tam-

¹⁶¹Como faz particularmente Käsemann, *Kanon* (acima §14 n. 5); “Thoughts on the Present Controversy about Scriptural Interpretation”, *New Testament Questions* 260-85 (aqui 264).

bém, assim podemos supor, uma visão que, como a visão paulina de Israel, estava em alguma medida condicionada pela sua esperança de completar a tarefa do evangelismo essencial na sua própria geração. Portanto, não é surpresa que já nas imprevistas igrejas paulinas da segunda geração (as pastorais) vejamos o modelo familiar de rotinização do carisma e institucionalização da autoridade da segunda geração.

Mas teologicamente a questão é se o modelo de igreja, de comunidade carismática, de ministério e autoridade de Paulo, com o cuidadoso equilíbrio entre mútua interdependência e responsabilidade, que ele tão claramente encorajava, apenas expressa o idealismo e a irrealidade do entusiasmo da primeira geração de um movimento carismático. Ou se representa um ponto de partida, ou contraponto, ou o esboço de primeiros princípios que ainda conservam validade para além daquela primeira geração? O fato de o cânon do NT incluir tanto as cartas pastorais quanto as primeiras cartas paulinas é advertência para não vivermos só do “ideal” de 1Cor 12-14. Mas o fato de o cânon incluir tanto as cartas paulinas mais antigas quanto as pastorais é encorajamento para buscar o valor permanente da primeira visão de Paulo.

Aqui podemos assinalar a significação dos desenvolvimentos ocorridos no cristianismo ocidental nas três últimas décadas. Antes disso a regra quase universal era tratar as eclesiologias paulinas de 1Cor 12-14 e das pastorais como divergentes e em competição — duas ou três correntes de diferentes tipos de cristianismo. Todavia o trabalho de Küng, em particular, simboliza uma tentativa, nova no seu alcance e no seu potencial, de considerar a visão paulina da estrutura carismática da igreja como fundamental para o todo.¹⁶² Esse potencial ainda não foi plenamente desenvolvido.

¹⁶²Cf. *Church* 187: “Numa Igreja ou comunidade em que só oficiais eclesiásticos e não todos os membros da comunidade são ativos há uma grave razão para perguntar se o Espírito não foi sacrificado juntamente com os dons espirituais.”

§22 A Ceia do Senhor¹

§22.1 O problema da avaliação da teologia paulina da Ceia do Senhor

Ao falar da igreja como o corpo de Cristo, não pode haver dúvida quanto à importância da Ceia do Senhor para Paulo.² A questão é proposta acima de qualquer discussão por 1Cor 10,16-17:

¹**Bibliografia:** **M. Barth**, *Rediscovering the Lord's Supper: Communion with Israel, with Christ, and among the Guests* (Atlanta: John Knox, 1988); **Bornkamm**, "Lord's Supper and Church in Paul", *Early Christian Experience* 123-60; **Bultmann**, *Theology* 1.144-52; **W. Burkert**, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge: Harvard University, 1987); **J. Delorme**, et al., *The Eucharist in the New Testament* (Londres: Chapman/Baltimore: Helicon, 1964); **Gnilka**, *Theologie* 120-24; *Paulus* 277-81; **Goppelt**, *Theology* 2.147-50; **F. Hahn**, "Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus", *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch* (Göttingen: Vandenhoeck, 1986) 303-14; **Heitmüller**, *Taufe und Abendmahl* (§ 17 n. 1); **O. Hofius**, "Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1 Kor. 11.23b-25", *Paulusstudien* 204-40 = "The Lord's Supper and the Lord's Supper Tradition: Reflections on 1 Corinthians 11.23b-25", in Meyer, org., *One Loaf* (below) 75-115; **J. Jeremias**, *The Eucharistic Words of Jesus* (Londres: SCM, 1966); **R. Jewett**, "Gospel and Commensality: Social and Theological Implications of Galatians 2.14", in L. A. Jervis e P. Richardson, orgs., *Gospel in Paul* (§7 n. 1) 240-52; **Käsemann**, "The Pauline Doctrine of the Lord's Supper", *Essays* 108-35; **Keck**, *Paul* 61-64; **H.-J. Klauck**, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (Münster: Aschendorff, 1982); "Presence in the Lord's Supper: 1 Corinthians 11.23-26 in the Context of Hellenistic Religious History", in Meyer, org., *One Loaf* (below) 57-74; **P. Lampe**, "The Eucharist: Identifying with Christ on the Cross", *Int* 48 (1994) 36-49; **X. Léon-Dufour**, *Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament* (New York: Paulist, 1987); **I. H. Marshall**, *Last Supper and Lord's Supper* (Exeter: Paternoster, 1980 = Grand Rapids: Eerdmans, 1981); **W. Marxsen**, *The Lord's Supper as a Christological Problem* (Philadelphia: Fortress, 1970); **Meeks**, *First Urban Christians* 157-62; **B. F. Meyer**, org., *One Loaf, One Cup: Ecumenical Studies of 1 Cor. 11 and Other Eucharistic Texts* (Macon: Mercer University, 1993); **J. Murphy-O'Connor**, *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Collegeville: Liturgical/Glazier, 1983); **P. Neuenzeit**, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Munich: Kösel, 1960); **A. D. Nock**, "Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background" e "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", in *Essays on Religion and the Ancient World*, org. J. Z. Stewart (Oxford: Clarendon, 1972) 1.49-133 e 2.791-820; **Neyrey**, *Paul in Other Words*, sobretudo cap. 5; **B. I. Reicke**, *Diakone, Festfreude und Zelos, in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier* (Uppsala: Lundequistka, 1951); **J. Reumann**, *The Supper of the Lord: The New Testament, Ecumenical Dialogues, and Faith and Order on Eucharist* (Philadelphia: Fortress, 1985); **Ridderbos**, *Paul* 414-28; **E. Schweizer**, *The Lord's Supper according to the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1967); **Strecker**, *Theologie* 176-85; **Stuhlmacher**, *Theologie* 363-70; **Thissen**, "Social Integration and Sacramental Activity: An Analysis of 1 Cor. 11.17-34", *Social Setting* cap. 4; **Wedderburn**, *Baptism* (§ 17 n. 1); **Whiteley**, *Theology* 178-85; **W. L. Willis**, *Idol Meat in Corinth: The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (SBLDS 68; Chico: Scholars, 1985).

²Uso sempre o termo do próprio Paulo, isto é, "Ceia do Senhor" (*kyriakon deipnon* – 1Cor 11,20), em vez dos posteriores "eucaristia" (já na *Didaqué* 9.1.5), *pascha* ("[cristã] páscoa" – já em Diogneto 12.9), "missa" ou "santa comunhão".

¹⁶O cálice de bênção que abençoamos não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo? ¹⁷Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto que todos participamos desse único pão.

Essa importância foi mantida e engrandecida no decorrer da tradição cristã, como sabe qualquer membro praticante de uma denominação tradicional. Particularmente nas tradições ortodoxa e católica, a eucaristia é o centro da vida comunitária do cristianismo.

Por isso é tanto mais desapontador, possivelmente até tanto embaraçoso, que Paulo fale tão pouco sobre o assunto e que o que diz seja limitado a dois capítulos de uma carta (1Cor 10-11).

Isso, naturalmente, é consequência da teologização de Paulo por meio de cartas, cartas que inevitavelmente, numa medida ou em outra, tinham caráter ocasional. Assim, quando a Ceia do Senhor não era motivo de perguntas ou preocupações não precisava ser discutida. Simplesmente fazia parte do conjunto de tradições e práticas com as quais Paulo, evidentemente, dotava suas igrejas ao fundá-las e às quais só julgava necessário fazer alusão formal ocasionalmente.³ Neste caso Paulo podia remeter, explicitamente, às tradições em questão (11,2.23). Temos razão para alegrar-nos mais do que preocupar-nos, considerando que esse aspecto da vida comum das igrejas paulinas era tão fundamental e tão tranquilo, que Paulo podia tomá-lo completamente como óbvio nas suas outras cartas.

Mas há dois tipos de problemas. Primeiro, o fato de que Paulo nem sequer alude à Ceia do Senhor em outras passagens, nem mesmo na exposição mais sistemática da sua teologia (Romanos), coloca certo ponto de interrogação: quão central era a Ceia do Senhor na teologia de Paulo e nas igrejas para as quais escreveu? A questão é ainda mais premente, se considerarmos que Romanos contém uma seção (Rm 14,1-15,6) bem paralela a 1Cor 8-10. Em passagens que equivalem a um apelo à aceitação mútua entre os crentes romanos (Rm 14,1; 15,7), a ausência de qualquer alusão ao efeito de união da Ceia do Senhor compartilhada é surpreendente. Coisa semelhante acontece com as antigas refeições em Antioquia, das quais Pedro e os outros cristãos judeus se separaram, e que muito provavelmente incluíam a Ceia do Senhor, pelo menos em algumas ocasiões (Gl 2,11-14).

³Ver acima §§8.2-3 e abaixo §23.5.

O segundo problema é que dependemos demasiadamente de uma única carta e da nossa capacidade de elucidar, pelo menos até certo ponto, o complexo fundo histórico do tratamento que Paulo dá em 1Cor 10-11. Como enfatizamos ao longo deste capítulo, a eclesiologia de Paulo foi moldada com referência às realidades práticas das suas igrejas e temperada por elas. Portanto, a questão inevitável aqui é até que ponto a teologia paulina da Ceia do Senhor foi adaptada às condições e tensões da igreja coríntia. Em outros casos, em que referências e alusões abarcam uma série de cartas de Paulo, podemos “pilotar” a posição de Paulo com alguma confiabilidade, estabelecendo um ponto em cada um dos tratamentos separados. Mas aqui estamos na posição de um navio ou avião que tem só um dos dois feixes direcionais minimamente necessários para guiar a sua rota. Sabemos aproximadamente onde estamos, mas não podemos fazer os cálculos compensatórios necessários.

Por isso, neste caso é crucial obter o maior número possível de informações sobre o fundo das alusões demasiadamente breves sobre a Ceia do Senhor e a exposição dela. Só então estaremos em condições de ouvir a teologização de Paulo no contexto e levar em conta quaisquer ênfases particulares (ou peculiares?) da situação da igreja de Corinto.

§22.2 *Influência de outras religiões*

Tal como no caso do batismo (§17.1), também o debate moderno sobre a fonte da teologia sacramental de Paulo começou com o movimento da história das religiões.

A antiga escola da história das religiões procurou explicar a teologia paulina do comer e beber que tinha o sentido de mediar salvação e comunhão com o Senhor exaltado (10,16-17). Na opinião dos adeptos dessa escola a tradição e a prática pré-paulina não oferecia essa explicação. A historicidade da Última Ceia era considerada incerta, ainda que fosse reconhecida a prática de uma refeição comum na comunidade primitiva. Mas em todo caso, os estudiosos em questão acreditavam que a comunidade primitiva ainda não tinha adquirido esses aspectos centrais da teologia paulina.⁴ A explicação tinha

⁴Ver, p. ex., Heitmüller, *Taufe und Abendmahl*; Bousset, *Kyrios Christos* (§10 n. 1) 138; Bultmann, *Theology* 1.147-49.

que ser buscada em outra fonte, e os mistérios gregos ofereciam uma explicação atraente.

O caso recebe certa plausibilidade pelo destaque dos mistérios em Corinto e em torno da cidade.⁵ Os mistérios eleusínios, os mais influentes e populares entre os mistérios gregos, parecem ter prometido aos iniciados a vitória sobre a morte.⁶ Mais famosos e celebrados na Grécia eram os mistérios de Dioniso, cujas formas extremadas assumiam a forma de orgias, em que se destacavam o banquete e a bebida.⁷ Dos outros cultos religiosos, o mais famoso era o culto de Asclépio, conhecido como o “Salvador”, ao qual eram atribuídas muitas curas. Sabemos de um grande Asclepieu em Corinto naquela época, com acomodações para os que buscavam cura e salas de refeições.⁸ De não menor interesse é a possibilidade de que já podia ter existido um templo de Ísis no porto coríntio de Cencréia,⁹ no qual, podemos supor, era celebrado de alguma maneira o mistério da morte e renascimento sazonal.

Todavia, muitos desses paralelos são mais impressionantes do que substanciais. Como ocorre usualmente, a “paralelomania”¹⁰ inicial deu lugar a avaliação mais sóbria.¹¹ Também aqui, como aconte-

⁵Breves descrições e mais bibliografia em OCD, “Asclepius”, “Demeter”, “Dionysus”, “Isis”; Koester, *Introduction* 1.173-91; M.W. Meyer, “Mystery Religions”, ABD 4.941-44. Tratamentos mais completos em M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Munich: Beck, 1961) 2.622-701, e de Eléusis e Dioniso em particular em Klauck, *Herrenmahl* 94-118. D.G. Rice e J.E. Stambaugh, *Sources for the Study of Greek Religion* (Missoula: Scholars, 1979), e M.W. Meyer, org., *The Ancient Mysteries: A Sourcebook* (San Francisco: Harper and Row, 1987) apresentam boas seleções de textos.

⁶Eléusis estava situada a menos de vinte milhas a oeste de Atenas.

⁷Já notamos a possível alusão aos desenfreados festivais dionisíacos em 1Cor 12,2 (ver acima §21 n. 149). Foi em Corinto que Pausânias ouviu a história de Penteu, despedaçado membro a membro por mulheres em delírio (*Descrição da Grécia* 2.6).

⁸Sobre detalhes arqueológicos ver Murphy-O'Connor, *Corinth* 169-74; Furnish, 2 *Corinthians* 17. Ver também MacMullen, *Paganism* (§2 n. 1) 34-42 (aqui 37 e n. 16).

⁹Sobre detalhes arqueológicos ver novamente Murphy-O'Connor, *Corinth* 18-21; Furnish, 2 *Corinthians* 19-20. Foi em Cencréia que Lúcio recebeu a sua visão de Ísis e foi iniciado no seu culto (Apuleius, *Metamorphoses* 11.4-25; ver também acima §17 n. 26 e §21 n. 125).

¹⁰P. ex., a conclusão de Kirsopp Lake: “O cristianismo não tomou emprestado das religiões de mistérios, porque ele próprio sempre foi, pelo menos na Europa, uma religião de mistério” (*Earlier Epistles* 215).

¹¹Como “herdeiro” da Escola da história das religiões, Strecker limita-se a notar a possível influência das religiões de mistérios sobre o desenvolvimento que deu à última ceia “a característica de celebração sagrada” (*Theologie* 179). Em relação ao que segue ver ainda particularmente Klauck, que fornece uma categorização completa com ampla documentação (*Herrenmahl* 40-91). A “Presence” de Klauck enfatiza que “analogias de diferente densidade entre a Ceia do Senhor cristã e fenômenos não-cristãos” não podem ser nega-

ce tantas vezes, a pesquisa posterior, mais pormenorizada, revelou graves falhas metodológicas nas hipóteses iniciais.¹²

Por um lado, teve que ser abandonada a antiga suposição de nítida linha de distinção entre judaísmo e helenismo.¹³ Neste caso, o fato está bem ilustrado pelo romance judaico helenístico *José e Aseneth*.¹⁴ Também aqui se fala de um comer e beber que simboliza ou medeia vida e de repugnância à idéia de comer e beber à mesa dos ídolos. José é homem que “comerá pão abençoado de vida e beberá abençoada taça de imortalidade”; assim, como poderia ele “beijar uma mulher estrangeira que com sua boca abençoará ídolos mortos e mudos e comerá da sua mesa pão de estrangulamento e beberá da sua libação uma taça de traição”? (8,5). É impressionante o paralelismo com 1Cor 10,16-17 e a reação semelhante de Paulo à idéia de comer alimentos sacrificados aos ídolos e de tomar parte da mesa dos demônios (10,19-21). Mais adiante o pão da vida e a taça da imortalidade são representados por um favo de mel, que é descrito como “os inefáveis mistérios do Altíssimo” e como “(cheio do) espírito de vida”, e que Aseneth come numa espécie de sacramento de iniciação (16,14-16).

Devemos supor que *José e Aseneth* foi influenciado pelos mistérios gregos?¹⁵ O problema é que não sabemos de nenhum ritual semelhante ao descrito em 16.14-16.¹⁶ Mais notável ainda é o caráter fortemente judaico de toda a obra. O favo de mel, evidentemente, simboliza o maná,¹⁷ um poderoso símbolo do sustento celestial na tradição israelítica (cf. 1Cor 10,3-4). Além disso, o contraste de vida e morte é bem diferente do mistério da fertilidade sazonal e está inteiri-

das (58) e resume uma seqüência delas. Mas conclui que tais analogias “não devem criar a impressão de que a Ceia do Senhor foi montada, à maneira de um mosaico, com os elementos disponíveis e que ela deve a sua origem apenas a um ato consciente de construção. O todo é uma síntese criativa, única e não derivada” (74).

¹²Uma lamentável exceção é o argumento altamente tendencioso e totalmente acrítico de H. Maccoy, *Paul and Hellenism* (Londres: SCM/Philadelphia: TPI, 1991) caps. 3-4.

¹³O crédito principal disso é geralmente e com razão atribuído a M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (2 vols.; Londres: SCM/Philadelphia: Fortress, 1974).

¹⁴Provavelmente escrito no Egito durante o século I a.C. ou d.C. (C. Burchard in Charlesworth, *OTP* 2.187-88).

¹⁵Assim M. Philonenko, *Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Leiden: Brill, 1968) 89-98.

¹⁶Tal ritual teria que ser reconstruído a partir do próprio texto que deveria explicar” (Burchard, *OTP* 2.193).

¹⁷16.8: “O favo era grande e branco como a neve e cheio de mel. E esse mel era como o orvalho do céu e sua exalação como o hálito da vida” (cf. Ex 16,14.31; Sb 19,21; *Or. Sib.* 3.74b; Burchard 2.228 n. 16s).

ramente ligado com a tradicional hostilidade judaica à idolatria (“íolos mortos e mudos” — 8,5).¹⁸ Se tanta coisa é esclarecida pelo fundo judaico e a influência efetiva dos mistérios postulada é tão obscura, a necessidade de argumentar a favor de tal influência torna-se questionável por si mesma.¹⁹

A segunda fraqueza das teses antigas era o pressuposto de que as analogias tinham que ser explicadas geneticamente, isto é, pela dependência que a prática cristã tinha em relação às práticas generalizadas dos cultos helenísticos. Mas também aqui, como no caso do batismo, tratamos de aspectos que são quase universais nas religiões antigas e modernas: ritos de purificação e refeições cerimoniais. Portanto, seria surpreendente se não houvesse algumas semelhanças básicas entre o cristianismo primitivo e as religiões da época. Repetindo: analogia não é genealogia. Das três grandes categorias de refeições religiosas registradas por A. D. Nock,²⁰ somente a segunda (uma refeição que, segundo se supunha, era presidida pelo deus) tem relevância direta.²¹ A primeira, uma refeição para comemorar um fundador ou benfeitor falecido, não se aplica. Os cristãos concebiam o Cristo como vivo, não morto. E, de qualquer maneira, Joachim Jeremias mostrou que tais refeições comemorativas geralmente eram realizadas no aniversário de nascimento, não no da morte daquele que era comemorado.²² E a terceira, o ritual dionisíaco de “comer carne crua” (*omophagia*), que por tanto tempo fascinou os observadores cristãos, dificilmente pode ter oferecido qualquer precedente real para a Ceia do Senhor.²³

Além disso, aqui novamente nossa falta de conhecimento das práticas secretas dos mistérios torna perigoso traçar linhas de conexão e dependência. Em geral não sabemos onde determinado ato sim-

¹⁸Ver também a reação subsequente de Aseneth à idéia de sua boca contaminada pela mesa dos ídolos e seus sacrifícios (11.9.16; 12.5). Sobre a profunda hostilidade de Israel à idolatria ver acima §2.2.

¹⁹Ver em Burchard, *OTP* 2.211-12 n. 8i; também Chesnut, *Death to Life* (§17 n. 1) particularmente 128-35. E sobre a possível relevância de José e Aseneth para a doutrina paulina acerca da Ceia do Senhor, ver ainda C. Burchard, “The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and Fresh Look at the Lord’s Supper”, *NTS* 33 (1987) 102-34.

²⁰“Early Gentile Christianity” 107-9. Klauck, *Herrenmahl* 31-39, elaborou a análise em onze categorias, mas é desnecessário seguir aqui esses refinamentos.

²¹Ver mais abaixo (parágrafo seguinte).

²²*Eucharistic Words* 242.

²³Ver também Willis, *Idol Meat* 23-32; Burkert, *Mystery Cults* 111.

bólico de comer ou beber ocorria no mistério e o que queria significar.²⁴ Que havia semelhanças entre cristianismo e mitraísmo em particular reconheceram-no escritores cristãos posteriores,²⁵ mas é incerto se o mitraísmo já se havia espalhado na Grécia no tempo de Paulo.²⁶ Convites em papiros “para jantar num banquete do Senhor Sarapis”, são de interesse especial, visto que a implicação é que o próprio deus estará presente no banquete.²⁷ Mas a linguagem de Paulo não parece refletir essa tradição em particular. “A mesa de (o deus)” também é usado para o lugar em que é realizado o sacrifício ou do qual vem.²⁸ Mas é igualmente provável que Paulo haja derivado suas palavras de “a mesa do Senhor/demônios” da LXX, que chama deuses de “demônios” (cf. 10,20-21) e o altar de Yahweh de “a mesa do Senhor” (cf. 10,18).²⁹ Tal interação lingüística não implica que Paulo pensasse, ou na mesa do Senhor como um altar, ou na Ceia do Senhor como um sacrifício.³⁰

Por 1Cor 10,19-22 parece que Paulo tinha em mente só as festas mais públicas realizadas em templos, onde a companhia de ídolos/demônios como anfitriões era o ponto da sua objeção e não uma teologia alternativa de salvação através do comer.³¹ Se o problema fora este último, Paulo dificilmente teria sido tão desinibido na sua posterior recomendação de que os cristãos deviam sentir-se livres para aceitar convites para jantar privadamente quando a procedência da

²⁴Nock, “Early Gentile Christianity” 1.109-10; Burkert, *Mystery Cults* 110-11. Nock também observa que era muito fluido o uso da terminologia de “mistério” (“Hellenistic Mysteries” 2.796-801).

²⁵Justino, *Apologia* 1.66.4; *Diálogo* 70.1; Tertuliano, *De Praescriptione Haereticorum* 940; ver também Clemente de Alexandria, *Protreptikos* 12.

²⁶Pormenores em OCD, “Mithras”; Hengel e Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch* 168.

²⁷Bem exposto por Willis, *Idol Meat* 40-42; material adicional em NDIEC 1.5-9. Os locais incluem o próprio Sarapeion ou uma sala ou construção anexa a este e casas privadas. Nock observa que o orador Aristides do século II fala de homens “que o [Sarapis] convidam para os seus brindes e o fazem presidir suas festas” (“Early Gentile Christianity” 1.108).

²⁸Detalhes em BAGD, *trapeza* 2; L. Goppelt, *TDNT* 8.214; mas ver também Willis, *Idol Meat* 13-17.

²⁹Ez 44,16; Mt 1,7.12. Ver também Filon, *Spec. Leg.* 1.221, citado abaixo (n. 98).

³⁰Goppelt, *TDNT* 8.213-14. Wedderburn, *Baptism* 159-60, nota o comentário de Nock sobre a ausência em Paulo (e no NT em geral) de uma terminologia realmente característica dos mistérios: “qualquer idéia de que o que chamamos sacramentos cristãos na sua origem provinha de mistérios pagãos ou até dos conceitos metafóricos baseados neles naufraga no rochedo da evidência lingüística” (“Mysteries” 2.809).

³¹Cf. Wedderburn, *Baptism* 158-59.

carne era incerta (10,25-27).³² Como em *José e Aseneth*, a antipatia estava mais provavelmente radicada no tradicional horror judaico à possibilidade de ser contaminado pelo contato com ídolos (8,10).³³ O fato de Paulo falar de comer e beber condenação contra si mesmo só em conexão com o pão e o cálice do Senhor (11,27-29) e não com respeito a uma refeição tomada num templo (8,10) também sugere que a teologia de 10,16-17 é mais característica da tradição cristã e tem menos probabilidade de ter sido tomada de empréstimo de outra fonte.

Uma fonte da teologia paulina da Ceia do Senhor no culto dos mistérios e outros cultos religiosos da época parece, portanto, improvável. Ao mesmo tempo não podemos ignorar o fato de que Paulo traça uma espécie de paralelo entre parceria no altar (do templo de Jerusalém), participação da mesa do Senhor e participação da mesa dos demônios (10,18.21). Um pouco antes, mesmo repreendendo os coríntios pela sua aparente suposição de que a participação na Ceia do Senhor lhes garantia a salvação (10,6-12), Paulo fala de “alimento e bebida espiritual” (10,3-4). E depois parece querer dizer que comer e beber indignamente o pão e o cálice resultou em doença e até na morte (11,30). Como essas ênfases encontram lugar na sua teologia? O fato de que não podemos simplesmente atribuir esses aspectos do argumento de Paulo a alguma influência de outros cultos gregos ou egípcios só propõe as questões teológicas de forma mais aguda.

§22.3 A origem do sacramento

Em contraste com as dificuldades de derivar a teologia da Ceia do Senhor de outras religiões da época, há pouca dificuldade em derivar a prática da primitiva refeição cristã da sua própria tradição. À parte as refeições derivadas da “mesa” do altar de Jerusalém (10,18), refeições de confraternização eram a característica particular tanto dos fariseus como dos essênios. A prática de companhia à mesa do próprio Jesus foi criticada por causa da sua desconsideração dos limites apropriados.³⁴ As susceptibilidades em relação a isso são evi-

³²Ver mais em §24.7 abaixo.

³³Embora se deva lembrar que toda preocupação de Paulo era mais com os efeitos das ações individuais dos cristãos sobre os outros (8,7-13; 10,23-32; 11,17-22.33-34) do que com a questão da realidade dos demônios (comparar 8,4-6 e 10,19-22; ver acima §2.3).

³⁴Mc 2,16-17; Mt 11,19/Lc 7,34; Lc 15,2; 19,7.

dentes também no meticuloso relato da história de Pedro e Cornélio por Lucas,³⁵ bem como no incidente de Antioquia (Gl 2,11-14), e iluminam diretamente as preocupações abordadas por Paulo em 1Cor 8-10 e Rm 14,1-15,6.³⁶

O próprio Paulo registra a tradição que confirma a Ceia do Senhor como a narração da última ceia de Jesus com seus discípulos, que Paulo recebeu e passou aos coríntios na fundação da sua igreja (11,23).³⁷ Uma comparação dessa tradição com suas versões variantes é instrutiva.³⁸

Mc 14,22-24/(Mt 26,26-28)

²²ele tomou pão, abençoou-o, partiu-o e o deu a eles e disse: “Tomai, (comei); isto é o meu corpo”

²³E tendo tomado o cálice, deu graças e deu-o a eles ...²⁴e disse-lhes, “Isto é o meu sangue da aliança que é derramado por muitos (para o perdão dos pecados).”

1Cor 11,23-25/(Lc 22,19-20)

²³ele tomou pão, ²⁴deu graças, partiu-o, e (deu-o a eles) disse (dizendo), “Isto é meu corpo que é (dado) por vós; fazei isto em memória de mim.”

²⁵Do mesmo modo também o cálice após a ceia, dizendo, “Este cálice é a nova aliança em meu sangue (que é derramado por vós).”

Dois aspectos dessa tradição pedem um comentário.

Primeiro, havia claramente duas versões ligeiramente (mas significativamente) diferentes da forma e das palavras usadas na última

³⁵At 10,11, particularmente 10,10-16.28; 11,3-12.

³⁶Ver mais em §24.3.7 abaixo.

³⁷Ao atribuir a tradição diretamente ao Senhor (“Eu recebi do Senhor”) Paulo propõe a questão se está falando dela como revelação pessoal do Senhor. Mas o fato de que não sente necessidade de defendê-la como tal (contrastar com Gl 1,12) e usa a terminologia tradicional para receber e transmitir uma tradição (como em 1Cor 15,1.3) aponta firmemente para a conclusão de que 11,23-26 fazia parte das tradições também mencionadas em 11,2. Nesse ponto, evidentemente, Paulo não distinguia o Jesus histórico do Senhor exaltado: a tradição estabelecida foi também “recebida do Senhor” (Bornkamm, “Lord’s Supper” 131; ver também O. Cullmann, “The Tradition”, *The Early Church: Historical and Theological Studies* [Londres: SCM/Philadelphia: Westminster, 1956] 59-99 [aqui 67-69]). Ver também §8.3 acima e §23.5 abaixo.

³⁸O material peculiar a Mateus e Lucas no quadro seguinte está entre parênteses.

ceia entre as igrejas. Podemos chamar a uma de versão de Marcos/Mateus; a outra era comum a Paulo e a Lucas. Já deve estar suficientemente claro, até pela breve comparação acima, que nenhuma das duas pode ser completamente derivada da outra. A explicação mais óbvia da sua semelhança notável é que provêm de uma fonte ou tradição comum. Discute-se sobre qual das duas está provavelmente mais próxima do original comum. Mas como Paulo em seu nome faz tão pouco uso da tradição da “nova aliança” (cuja ênfase constitui o aspecto mais característico da versão Paulo/Lucas das palavras referentes ao cálice),³⁹ a posição de ver a versão de Paulo/Lucas como a mais próxima da forma original provavelmente leva vantagem.⁴⁰

Em segundo lugar, também segue que cada versão da tradição constitui um desenvolvimento do original. Há, por sua vez, indícios de que Mateus elaborou a versão comum Marcos/Mateus e que Lucas elaborou a versão comum Paulo/Lucas. Ainda mais notavelmente, a versão de Paulo apresenta uma versão ulterior no final. A sua versão continua (11,25b-26):

²⁵“Todas as vezes que dele beberdes, fazei-o em memória de mim”, pois toda vez que comerdes deste pão e beberdes deste cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha.

O acréscimo do v. 25b faz paralelo com o acréscimo de Paulo/Lucas às palavras sobre o pão (11,24b); portanto, presumivelmente, Paulo ou sua tradição simplesmente levaram até o fim a lógica do acréscimo anterior ou comum. Assim também Paulo ou a sua tradição acrescentou e elaborou o elemento “todas as vezes que vós” no v. 25b juntando o v. 26.⁴¹

Os dois conjuntos de elaborações provavelmente indicam o efeito de moldagem litúrgica. O acréscimo de “Tomai (comei)” à palavra do pão na versão de Marcos/Mateus soa como a ordem litúrgica necessária (equivalente ao “Fazei isto em memória de mim” de Paulo/Lucas). E ao formular a palavra do pão e do cálice em paralelo mais próximo (“Isto é o meu corpo/Isto é o meu sangue”) a versão de Marcos/Mateus provavelmente reflete uma forma de celebração na qual as duas pala-

³⁹Ver acima §6 n. 94.

⁴⁰Ver também meu *Unity* 166-68.

⁴¹Talvez consciente da tradição do voto de abstinência de Jesus na última ceia (Mc 14,25/Mt 26,29/Lc 22,18); ver também Klauck, *Herrenmahl* 320-23.

vas estavam estreitamente ligadas. Da mesma forma, os acréscimos de 11,24b e 25b-26 certamente refletem a consciência de celebrações repetidas. O fato de que Paulo simplesmente continua a sentença, passando, quase imperceptivelmente, da primeira pessoa (“em memória de mim”) para a terceira (“anunciais a morte do Senhor até que ele venha”) indica a ausência de um sentido de qualquer necessidade de distinguir claramente entre tradição e comentário.

Assim, praticamente, não pode restar dúvida que Paulo efetivamente derivou sua tradição fundacional da última ceia da tradição comum, e nada do que Paulo diz em 11,23-26 contraria a idéia de que a própria tradição provinha do evento agora conhecido como última ceia. Todavia, permanece a questão se a teologia de 10,16-17 em particular pode ser atribuída à tradição de Paulo ou se temos que pensar em outras influências sobre ela. Pela evidência examinada até aqui os sinais apontam para um desenvolvimento puramente interno. A tradição comum já continha as poderosas palavras de identificação: “este (pão) é o meu corpo”; “este cálice é a nova aliança em meu sangue”. E a elaboração da tradição por si mesma mostrou a vontade clara de tirar as implicações dessas palavras, especialmente em termos da morte de Jesus como sacrifício real.⁴² Portanto, a questão é se a dinâmica interna das próprias palavras não era suficiente para explicar a teologia mais plena de 10,16-17. No mínimo podemos facilmente imaginar Paulo fazendo interagir a tradição da última ceia com a sua própria teologia da morte sacrificial de Cristo (§9.2-3) e da participação em Cristo (§15).

Mas ainda temos outro aspecto do fundo da doutrina de Paulo em 1Cor 10-11 a considerar para que possamos adquirir uma visão mais clara da função da Ceia do Senhor na sua teologia.

§22.4 A situação em Corinto

Como em outras questões tratadas em 1 Coríntios, também aqui a aplicação de uma perspectiva sociológica lançou nova luz sobre debates antigos. Antes das contribuições de Gerd Theissen, em particular, a tendência dominante era supor que os problemas abordados em 1Cor 10-11 eram de caráter essencialmente teológico ou religioso

⁴²“Dado por vós”, “derramado por vós”, “para o perdão dos pecados”; ver também acima §9.3.

— doutrinas divergentes acerca da Ceia do Senhor e influência de outras religiões ou cultos. Mas Theissen mostrou que os problemas especialmente importantes nesta seção de 1 Coríntios eram problemas de uma comunidade socialmente estratificada.⁴³ É particularmente evidente que a tensão era basicamente entre cristãos ricos e cristãos pobres, isto é, entre os que tinham comida e bebida suficiente e suas próprias casas (11,21-22) e “os que nada têm” (11,22).⁴⁴ Presumivelmente, eram os abastados que se adiantavam com suas refeições antes da chegada dos membros mais pobres (11,33). Como se trata sempre de igrejas domésticas, também podemos supor que os anfitriões das refeições comuns eram fiéis mais ricos nas suas próprias casas. De acordo com a prática da época, as pessoas de status social mais elevado podem bem ter guardado os melhores alimentos para os seus pares sociais e oferecido comida de qualidade inferior aos seus inferiores sociais e clientes.⁴⁵

Outros aspectos das festas antigas lançam mais luz sobre a situação que Paulo contempla em 1Cor 10-11. De acordo com a tradição do *eranos*,⁴⁶ cada participante trazia e comia o seu próprio alimento, ou todas as provisões eram colocadas numa mesa comum. Então o problema de Corinto teria sido que alguns chegavam cedo e começavam a comer (seja das suas próprias provisões, seja dos alimentos comuns) antes da chegada dos outros (11,21).⁴⁷ Além disso, os que chegavam mais tarde provavelmente não tiveram tempo ou dinheiro bastante para preparar comida suficiente para si.⁴⁸ Chegando tarde, constataavam que a maior parte dos alimentos caros e

⁴³Theissen, “Social Integration”.

⁴⁴B.W. Winter qualifica “ricos e pobres” aqui como “os seguros, isto é, aqueles que estão garantidos por serem membros de uma família, e os inseguros, isto é, aqueles que não tinham a proteção de um benfeitor” (“The Lord’s Supper at Corinth: An Alternative Reconstruction”, *RTR* 37 [1978] 73-82 [aqui 81]).

⁴⁵Plínio, *Cartas* 2.6 fornece uma ilustração esclarecedora, citada por Murphy-O’Connor, *Corinth* 167-68 (juntamente com dois dos *Epigramas* de Marcial, 3.60 e 4.85).

⁴⁶“Refeição para a qual cada um contribuía com a sua parte” (LSJ *eranos*); “ceia da fé” (metodismo); “ceia trivial” (Marshall, *Last Supper* 109); documentação em Lampe, “Eucharist” 38-39.

⁴⁷*Prolambano* aqui provavelmente tem um sentido temporal: “fazer alguma coisa antes do tempo usual, antecipar algo” (BAGD, *prolambano* 1a; Lampe, “Eucharist” 48 n.13); conforme indicado também pela ordem “esperai uns pelos outros” (11,33; Wolff, *1 Korinther* 81). Assim 11,21 – “cada um se apressa (*prolambanei*) por comer a sua própria (*idion*) ceia”, sendo que *idion* implica “sua própria”, desconsiderando os outros. Ver também o parágrafo seguinte.

⁴⁸O escravo ou emancipado ainda numa relação de dependência de cliente não podia programar o seu tempo; menos ainda a mulher escrava ou a esposa de um marido não-cristão (cf. 7,12-16).

substanciais já fora consumida.⁴⁹ Mais ainda, os retardatários não encontravam mais lugar para si no *triclinium* (“sala de jantar”) e tinham que sentar-se no *atrium* (o pátio para o qual normalmente se abria a sala de jantar).⁵⁰ O quadro é inevitavelmente especulativo, mas apesar disso, bastante convincente. Não causaria nenhuma surpresa se um movimento com tal motivação religiosa operasse dentro de convenções sociais que eram contrárias à sua inspiração primária, sem que muitos dos seus membros estivessem plenamente conscientes da tensão. A mesma coisa aconteceu com demasiada frequência na história do cristianismo para não ser normal nesse caso.

O tradicional banquete greco-romano muitas vezes se realizava em duas fases. Uma “primeira mesa”, durante a qual eram servidos diversos pratos era seguida de intervalo. Este, por sua vez, era seguido de “symposium” (reunião para beber) numa “segunda mesa”, muitas vezes com hóspedes recentemente chegados, na qual eram servidos alguns alimentos e sobremesa. Assim, possivelmente os problemas na igreja de Corinto eram causados pelos cristãos mais ricos que mantinham a prática da primeira mesa e tratavam a Ceia do Senhor apenas como a segunda mesa.⁵¹ Isso daria algum sentido aos dados de 1 Coríntios. Em especial, explicaria como o pão compartilhado podia vir no começo de uma única refeição quando as pessoas chegavam em tempos diferentes, depois que ela tinha começado.⁵² O problema neste caso é que Paulo parece ter em mente só uma única refeição comum (a Ceia do Senhor). A prática que ele reprova não é a de uma refeição separada (precedente) da Ceia do Senhor, mas o abuso de uma única refeição (“a Ceia do Senhor”) que começava com o úni-

⁴⁹Klauck, *1 Korintherbrief* (sobre uma discussão mais minuciosa ver seu anterior *Herrenmahl* 291-297). D.W.J. Gill, “In Search of The Social Elite in the Corinthian Church”, *TynB* 44 (1993) 323-37, nota que um fator pode ter sido a carestia, visto que 51 d.C. foi um ano de carestia (aqui 333).

⁵⁰Murphy-O'Connor, *Corinth* 168-69; diagramas de casas grandes em 162 e 165.

⁵¹Assim particularmente Klauck, “Presence” 65-66; Lampe, “Eucharist” 37-40; mas ver abaixo n. 84.

⁵²O consenso principal entre os estudiosos alemães é que, embora as palavras da tradição tivessem em vista uma única refeição agrupada pela palavra do pão e pela palavra do cálice respectivamente, em Corinto a Ceia do Senhor como um todo (o pão e o vinho) tinha-se tornado separada da refeição e fora deixada para o fim (p. ex., Bornkamm, “Lord’s Supper” 127-29, 137-38; Neuenzeit, *Herrenmahl* 70-71, 115-16; Jeremias, *Eucharistic Words* 121, 250-51; Conzelmann, *1 Corinthians* 199; Gnllka, *Theologie* 121). Mas nesse caso Paulo dificilmente teria chamado a reunião inteira de “a Ceia do Senhor” (11,20); ver mais pormenores abaixo nas n. 84 e 87.

co pão e terminava com o cálice “após a ceia” (11,25).⁵³ Se havia membros que chegavam tarde para a refeição,⁵⁴ isso significaria que os retardatários, ou estavam ausentes na partição do pão que abria a refeição, ou tinham que comê-lo depois, não em ato compartilhado, ou que, alternativamente, os abastados que chegaram cedo começavam a comer antes do início formal da refeição como um todo.⁵⁵

Portanto, a análise sociológica sugere que o assunto tratado em 1Cor 10-11 era primariamente a união social e não tanto disputa teológica. Três outros aspectos propõem a questão fora de qualquer discussão razoável.

Paulo introduz sua exortação dizendo que “as vossas (dos coríntios) reuniões, longe de vos levar ao melhor, vos prejudicam” (11,17). E seu primeiro motivo de queixa é que sua reunião na igreja simplesmente revela os “cismas” entre eles (11,18). Esta é a única vez, fora o versículo temático 1,10 e 12,25, que Paulo usa este termo em todas as suas cartas. Evidentemente, o divisionismo das tensões sociais e do partidarismo foi a principal preocupação na carta como um todo,⁵⁶ e era na reunião dos coríntios para comer a Ceia do Senhor que a divisão se manifestava mais claramente.

Em segundo lugar, em 11,19 passa a falar de “facções/seitas (*haireseis*) entre eles”. Esta é apenas uma das duas ocasiões em que Paulo usa a palavra. Na outra (Gl 5,20) é claramente termo negativo (uma das “obras da carne”),⁵⁷ embora aqui Paulo pareça reconhecer a inevitabilidade de tais facções entre grupo tão volátil como a igreja coríntia.⁵⁸

⁵³Ver mais pormenores abaixo (§22.6).

⁵⁴Hofius com razão insiste em que Paulo pensava só numa refeição, mas exagera quando diz que não houve repreensão contra começar antes da chegada dos outros (11,21) e que não há nenhuma instrução para atrasar o início até que todos tivessem chegado (11,33; “Lord’s Supper” 88-96; de forma semelhante Fee, *1 Corinthians* 540, 568-69; ver também n. 87 abaixo). Mas a linguagem de Paulo mais naturalmente implica atrasos (ver acima n. 47), e seria surpreendente se fosse diferente (ver o parágrafo anterior).

⁵⁵Theissen, “Social Integration” 153-55.

⁵⁶Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* vê 1,10 como a “tese” de toda a carta (1; ver também 138-57). É digno de nota que 12,25 também se preocupa com o “cisma no corpo”.

⁵⁷O termo também é usado, naturalmente, por Josefo e nos Atos com referência a “seitas/partidos” (Josefo, *Guerra* 2.118; *Ant.* 13.171; At 5,17; 15,5; 24,5.14; 26,5).

⁵⁸Estava ele procurando tirar um bem de um mal em 11,19? Ou possivelmente refletindo uma palavra de Jesus lembrada só em Justino, *Diálogo* 35.3 e *Didascalia* 6.5.2 (que segundo Jeremias remonta a Jesus, *Unknown Sayings of Jesus* [Londres: SPCK, 1964] 76-77)? O papel positivo das “divisões” (em contraste com o seu papel obviamente negativo) é equivalente ao papel positivo da “disciplina” em oposição à “condenação” (11,32).

Em terceiro lugar, o assunto é introduzido de maneira que sugere que os coríntios não tinham comunicado o problema a Paulo (não fazia parte da carta deles a Paulo).⁵⁹ Pelo contrário, ele tinha “ouvido falar” (11,18) disso em separado, presumivelmente, pelo grupo mencionado em 16,17, que, sem dúvida, contara a Paulo suas outras preocupações além das contidas na carta.⁶⁰ A conclusão é que a elite social da igreja coríntia, ou não tinha consciência do separatismo implícito na reunião coríntia típica para a Ceia do Senhor, ou não se preocupava com isso. Como quer que seja, não era problema que merecesse ser referido a Paulo em vista da orientação.

Outro ponto a partir da perspectiva sociológica mais ampla é igualmente digno de nota, neste caso com referência à discussão anterior (10,14-22). É o inverso da preocupação anterior de procurar paralelos com a prática contemporânea. Pois, conforme observado mais acima,⁶¹ a refeição doméstica cristã deve ter sido diferente das refeições com hóspedes típicas da época, privadas e especialmente públicas. A falta de qualquer referência a centro de culto, a ausência de sacerdote e a ausência de libação a algum deus deve ter diferenciado e distinguido a ceia cristã de outros eventos aparentemente semelhantes. Em outras palavras, a Ceia do Senhor era a marca de identidade característica. Ao mesmo tempo presumivelmente não era aberta ao público como evidentemente o era o serviço de culto descrito no capítulo 14 (14,22-25). Apesar da ausência de evidência firme, provavelmente devemos supor que a Ceia do Senhor era refeição compartilhada pelos batizados.⁶² Isso se coaduna com a implicação de 10,21 de que, ao contrário das múltiplas lealdades possíveis para os que desejavam participar de refeições em honra de diferentes deuses, a participação na Ceia do Senhor incluía a obrigação de lealdade exclusiva ao Senhor. Em outras palavras, como marca de identidade, a Ceia do Senhor também funcionava como marca de fronteira.⁶³

⁵⁹Habitualmente indicado pela fórmula introdutória “Quanto a (*peri de*)...” (7,1; 8,1; 12,1; 16,1.12).

⁶⁰Ele destaca mais os outros itens que lhe foram comunicados independentemente da carta (caps. 1-4.5.6).

⁶¹Ver acima §20.3.

⁶²Se 1Cor 16,22 é ou não o eco de uma liturgia de comunhão (p. ex., Bornkamm, “Lord’s Supper” 147-48), é significativo que *Didaqué* 10.6 usa o *maranatha* nesse contexto e liga-lhe um convite para “vir” (cf. Ap 22,17; mas ver também C.F.D. Moule, “A Reconsideration of the Context of *Maranatha*”, *Essays* 222-26).

⁶³Cf. Meeks, *First Urban Christians* 159-60.

O último ponto para o qual a antropologia social chamou a atenção é o conceito de santidade do sagrado. Essa santidade é a aura quase tangível que cerca ou adere ao objeto ou lugar sagrado, que defende os que legitimamente participam dele, mas também pode destruir os que ilegítimamente o violam.⁶⁴ É característica de todas as religiões, quase um ponto de definição da religião, mais óbvio nas religiões “primitivas”. Na tradição judaica os exemplos clássicos são as restrições ao povo para impedi-lo de aproximar-se ou tocar o Monte Sinai (Ex 19,10-25), os relatos de advertência de Nadab e Abiú (Lv 10,1-3) e de Acã (Js 7) e a triste história da sorte de Oza quando tentou segurar a arca da aliança na sua subida para Jerusalém (2Sm 6,6-7). Na antiga tradição cristã a história igualmente atemorizante de Ananias e Safira de At 5,1-16 mostra a mesma coisa, conforme indicam as referências de Lc ao temor sagrado que em consequência cercou a comunidade cristã primitiva (5,5.11.13). Aqui o ponto de contato é 11,30: “por esta razão há entre vós muitos fracos e enfermos e alguns morreram”. É difícil escapar da impressão de que neste ponto, como em At 5,1-11,⁶⁵ tocamos o reino do sagrado.⁶⁶

A luz que tudo isso lança sobre 1Cor 10-11 não é muito clara. Acima de tudo, é incerto se a luz é lançada sobre as idéias dos coríntios ou sobre as de Paulo. Parece certo que os coríntios (alguns deles) consideravam o batismo como evento quase-místico que os ligava aos seus batizadores (1,12-16), e a eficácia implícita do batismo para os mortos (15,29), presumivelmente, nos leva ao mesmo círculo de pensamento ou a um círculo relacionado. Pelo menos nesta medida devemos qualificar qualquer implicação da discussão acima a partir de uma perspectiva sociológica de que o separatismo em Corinto era

⁶⁴Um texto clássico é R. Otto, *The Idea of the Holy* (Londres/New York: Oxford University, 1923); ver também W.G. Oxtoby, “Idea of the Holy”, *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987) 6.431-38.

⁶⁵Possivelmente, também 1Cor 5,1-5.

⁶⁶Neyrey sugere que a questão que estava por trás de 11,17-34 era a de que o comportamento egoísta dos coríntios tornava impura a eucaristia e tornava-a ineficaz; perdia sua santidade (*Paul* 124). Todavia, parece que, pelo contrário, o santo, quando violado, não se tornava ineficaz; ao contrário, o seu poder de totalidade tornara-se um poder de destruição. Martin nota que “Paulo joga com o topos que liga desarmonia com doenças” (*Corinthian Body* [§3 n. 1] 196). Mas a sua abordagem corre o risco de ler na passagem mais do que ela contém: o fundo “do santo” dá mais sentido à passagem do que a idéia do *pharmakon* (que é tanto uma droga curativa como veneno); é improvável que “discernir o corpo” incluía a idéia de “levar devidamente em conta o próprio estado corporal” (196, grifo nosso).

apenas uma questão de desunião social. A maneira como Paulo elabora a preocupação acerca das tendências coríntias para facções, referindo-se, imediatamente, ao batismo (1,11-16), indica uma situação mais complexa. Quanto ao que tange à Ceia do Senhor, provavelmente devemos tirar uma conclusão semelhante de 10,1-12. Alguns supunham que a participação no batismo e na Ceia do Senhor lhes dava uma garantia de favor e vida divina além da sepultura.⁶⁷ Nesse sentido podemos dizer que os coríntios (alguns deles) tratavam os sacramentos cristãos como se o cristianismo fosse um culto de mistérios, que prometia a imortalidade através dos seus rituais.

Todavia para nós permanece a questão: Qual era a teologia de Paulo sobre a Ceia do Senhor? Podemos desenredá-la das questões acima acerca da influência e das idéias que ele mais criticou do que recomendou?

§22.5 A teologia paulina da Ceia do Senhor: alimento espiritual

Para deduzir a teologia de Paulo neste ponto o procedimento mais simples é examinar as passagens-chave.

1Cor 10,3-4 — os israelitas no deserto “todos comeram o mesmo alimento espiritual, e todos beberam a mesma bebida espiritual”. Conforme já foi observado, a passagem fornece evidência suficiente de que os (alguns dos) coríntios supunham que a sua participação na Ceia do Senhor era suficiente para assegurar-lhes a salvação. Paulo usa a analogia do alimento e da bebida milagrosamente fornecida aos israelitas no deserto⁶⁸ para apontar o engano dos coríntios. Se os israelitas foram tão favorecidos e contudo “caíram mortos no deserto” (10,5), por causa da cobiça, da idolatria, da licenciosidade sexual e da murmuração (10,6-10), os coríntios deviam aprender a lição (10,11-12).

Aqui devemos notar, primeiramente, que Paulo emprega palavras gerais para “alimento e bebida” (*broma, poma*). Ele pensava na refeição maior,⁶⁹ não especificamente no pão e no cálice (*artos, poterion*) da Ceia do Senhor (10,16-17). Em segundo lugar, as várias repreensões de Paulo às idéias dos coríntios sugerem que “espiri-

⁶⁷A implicação de 10,5 e 12 em particular.

⁶⁸Ex 16,4-30.35; 17,1-7; Nm 20,2-13.

⁶⁹Como nos seus outros usos de *broma* (Rm 14,15.20; 1Cor 6,13; 8,8.13). Também se prestava para uso metafórico (como em 1Cor 3,2).

tual” (*pneumatikos*) era termo de especial predileção dos coríntios e que Paulo introduziu por essa razão.⁷⁰ Assim, “alimento/bebida espiritual” provavelmente era a maneira de os coríntios proporem a questão.

Isso, por outro lado, sugere que Paulo usa essa linguagem, tal como no caso da sua fala de “espirituais” em 14,1, porque era sutilmente ambígua. O próprio termo “espiritual” não é específico.⁷¹ Os coríntios podem tê-lo usado no sentido de “transmitindo o Espírito”.⁷² Também em 2,12-3,4 Paulo repreende semelhante equívoco, insistindo em que a marca da pessoa “espiritual” é o discernimento e o oposto do partidarismo. O eco dos milagres do deserto sugere a idéia de algo dado pelo reino do Espírito ou pertencente a ele, embora nada do que Paulo diz aqui ou em outras passagens implique a idéia de uma invocação do Espírito (“epiclesis”) em conexão com a Ceia do Senhor.⁷³ Alternativamente, ou adicionalmente, visto que os eventos do deserto são apresentados por Paulo como “tipos” e “típicos” (10,6-11), “espiritual” poderia ter simplesmente o sentido de “tipológico”, histórias que exprimem significado espiritual para as gerações posteriores. Ou ainda, se sua subsequente equiparação de “espiritual” com “carisma” se aplica também aqui,⁷⁴ teríamos uma expressão primitiva de teologia sacramental: o alimento e a bebida como o efeito da graça (“meios da graça?”), da mesma forma como o carisma da palavra ou ação.⁷⁵

Portanto, a linguagem que Paulo usa, e afirmada como apropriada pelo uso do próprio Paulo, é altamente evocativa em diver-

⁷⁰É particularmente a implicação de 1Cor 2,13-3,1; 12,1 (“A propósito das manifestações do espírito [a respeito das quais perguntastes]”); e 14,37. Ver também acima §20 n. 127.

⁷¹Ver também a discussão de Wedderburn (*Baptism* 241-48).

⁷²Käsemann, “Pauline Doctrine” 113-14, supõe que deve ter sido este o sentido também para Paulo (notar também 134). Conzelmann, *1 Corinthians* 166 n. 23, prefere “contendo o Espírito”; cf. Stuhlmacher, *Theologie* 365 – “o Kyrios dá-se a si mesmo e enche seus hóspedes à mesa com seu poder e presença eficaz na forma do *pneuma*”. Se fosse assim, será que Paulo pensava que o maná e a água no deserto transmitiam o Espírito, e por que não fez nenhuma referência à ofensa ou perda do Espírito assim dado na advertência seguinte (10,5-13)?

⁷³Hofius relaciona a *anamnesis* (ver abaixo n. 101) particularmente com as orações da consagração que, assim sugere, podiam ter contido uma súplica para a descida do Espírito sobre o pão e o cálice eucarístico (“Lord’s Supper” 109-11). Mas Stuhlmacher nota que o caráter consecratório da oração eucarística é atestado pela primeira vez em Justino, *Apologetica* 1.65.5 e 66.2 (*Theologie* 366).

⁷⁴12,1-4.31; 14,1. Ver novamente §20 n. 127 acima.

⁷⁵Ver acima §20.5.

sas frentes. Mas propor um significado teológico preciso nela é difícil, e insistir em fazê-lo poderia contrariar as intenções de Paulo quando a usou.

§22.6 A teologia paulina da Ceia do Senhor: participar do único corpo

O aspecto mais notável e mais desafiador da teologia paulina da Ceia do Senhor é, sem dúvida, a concepção da igreja também como o corpo de Cristo. Em particular, a linguagem de Paulo aqui forneceu a base para toda a reflexão teológica posterior sobre a relação entre sacramento e igreja, entre o único corpo que é o pão e o único corpo que é a igreja. Por isso é tanto mais importante que prestemos muita atenção à linguagem que Paulo usou.

- 10,16-17: “O cálice de bênção que abençoamos não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo? Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto que todos participamos desse único pão”;
 11,24 — “Isto é meu corpo para vós”;
 11,27 — “Quem come do pão ou bebe do cálice do Senhor indignamente é *enochos*, responsável pelo/réu do corpo e do sangue do Senhor”;
 11,29 — “pois aquele que come e bebe sem discernir o corpo come e bebe a própria condenação”.

É imediatamente evidente que nestas passagens Paulo não ecoa simplesmente ou parodia as opiniões de outros na igreja de Corinto. Parece ser a teologia e a doutrina do próprio Paulo, baseando-se na tradição da última ceia em particular (11,23-26). Se tomássemos estes textos simplesmente conforme citados, uma inferência atraente seria que Paulo atribuía um poder unificante ao pão e ao cálice e que era o desrespeito pela santidade do pão e do cálice que era proposto aos coríntios em perigo mortal. Mas isso seria leitura unilateral dos textos. Estes devem ser lidos, mais completamente, dentro do contexto. Se assim fizermos a ênfase muda ligeira mas significativamente. Então se percebe que a preocupação de Paulo estava concentrada no pão e no cálice como as expressões primárias da unidade da congregação e como meio dessa unidade quando corretamente celebrados.

Isso se manifesta na primeira passagem-chave (10,14-22), na sequência de palavras que falam de “comunhão”, “parceiros”, “parti-

cipar de”.⁷⁶ A concentração destas palavras é excepcional nas cartas de Paulo.⁷⁷ Evidentemente, ele queria insistir num ponto especial. Sua ênfase não estava simplesmente no um só pão e no um só cálice, mas na participação de um só pão e de um só cálice: “O cálice de bênção que abençoamos não é *comunhão* com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é *comunhão* com o corpo de Cristo?”⁷⁸ Não há nenhum indício, por exemplo, de que Paulo pensasse no pão e no cálice levados a membros ausentes da congregação, como se fossem simplesmente o pão e o cálice como tais que tornavam uma a congregação. Era o fato de participarem juntos do mesmo pão e do mesmo cálice que tornava “os muitos” “um corpo”, que marcava e constituía a sua unidade como corpo de Cristo. A razão é dupla: “*Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto que todos participamos desse único pão*” (10,16-17).

A mesma lógica está na base da continuação da exortação. A lógica era que comer de uma fonte sacrificial comum tornava os que comiam participantes do altar (10,18).⁷⁹ Assim também a idéia de ser parceiro de demônios pelo beber do seu cálice, de tomar parte em outras mesas, que era tão repugnante para Paulo (10,20-21). A ligação (tanto horizontal como vertical) formada pelo comer e beber compartilhado não era reproduzível dessa maneira. Em resumo, a conexão de pensamento em 10,16-17 não era apenas um só pão → um só corpo. Havia terceiro elemento, ou seja, um elemento de conexão: um só pão → compartilhado → um só corpo.

Isso se relaciona com a ênfase equivalente na segunda passagem (11,17-34) sobre a “reunião” dos coríntios (*synerchomai*), bem

⁷⁶*Koinonia* (“participação/compartilhamento de”) – ver acima §20.6) – 10,16 (duas vezes); *koinonos* (“parceiro, alguém que participa com algum outro”) – 10,8.20; *metecho* (“compartilhar/participar de”) – 10,17.21.30.

⁷⁷*Koinonia* – 10 vezes em outras passagens paulinas; *koinonos* – 3 vezes em outras passagens, nenhuma vez juntamente como aqui.

⁷⁸Ver particularmente J. Hainz, *koinonia*, *EDNT* 2.304-5: “‘parceria’ no corpo de Cristo realizada na Ceia do Senhor através da ‘participação no’ corpo do Cristo exaltado, a Igreja, isto é, a parceria com os outros comensais da refeição”; Merklein, *Studien* 334-35; cf. Ridderbos, *Paul* 424; Goppelt, *Theology* 2.149; Hahn, “Herrengedächtnis” 311; Marshall, *Last Supper* 120-22; Willis, *Idol Meat* 170; Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* 142.

⁷⁹A expressão *koinonoi tou thysiasteriou* (10,18) é um tanto obscura. Mas Paulo presumivelmente tinha em mente a mesma idéia que em 9,13: “aqueles que servem ao altar têm parte (*symmerizontai*) no que é oferecido sobre o altar”, isto é, o que é sacrificado sobre o altar. Como *merizomai* significa “participar de algo com alguém” (BAGD), o característico prefixo paulino *syn* (ver acima §15.3), presumivelmente reforça a idéia de um “comer junto com” outros. Ver também os dados fornecidos por Conzelmann, *1 Corinthians* 173 n. 31.

como a enfática advertência contra cismas e facções.⁸⁰ Paulo repete a palavra (*synerchomai*) no começo e no fim da seção, presumivelmente para fins de ênfase: “vós vos reunis não para o melhor mas para o pior” (11,17); “em primeiro lugar, quando vos reunis em/como igreja” (11,18); “quando vos reunis... para comer a Ceia do Senhor” (11,28); “portanto, irmãos, quando vos reunirdes para comer” (11,33); “se tiverdes fome, comei em casa, a fim de que não vos reunais para a vossa condenação” (11,34). Portanto, evidentemente, o reunir-se constituía-os em “igreja”. Todavia, não era simplesmente um reunir-se, nem simplesmente um ir comer, mas um *reunir-se para comer* que Paulo tinha em mente. Era por isso que estava tão horrorizado com o individualismo e o exclusivismo da prática dos coríntios (11,21.33): o comer deles não era junto; eles não compartilhavam realmente a sua refeição. A prática dos coríntios mostrava que na verdade eles *não* se reuniam para comer a Ceia do Senhor (11,20). Pois uma Ceia do Senhor que não era uma ceia compartilhada, que não era um participar de um só pão e de um só cálice, não era efetivamente a Ceia do Senhor.⁸¹

À luz dessas sistemáticas ênfases, a velha discussão acerca do sentido das últimas duas referências ao corpo (11,27-29) torna-se mais clara.⁸² Pois quase com toda a certeza não devemos nos deixar enredar mais uma vez numa exegese do tipo “ou isto ou aquilo”. Exigir que o comentador faça a escolha entre “corpo” referindo-se ao pão (11,24), ou “corpo” referindo-se à congregação (10,17), certamente seria contrário a toda a linha da exortação de Paulo.⁸³ Não devemos nem ignorar a implicação óbvia de que um comer e beber demasiadamente descuidado podia ter graves efeitos espirituais e físicos para quem comia de maneira indigna (11,27-30), nem atribuir o efeito negativo do comer e beber indignamente simplesmente ao pão e ao cálice como tais. O tempo todo trata-se do comer e beber como ato comunitário. E a repreensão de Paulo dirige-se claramente aos que comiam e bebiam sem consideração pelos outros membros. Portanto,

⁸⁰Ver acima §22.4.

⁸¹Em Gálatas a mesma coisa emerge de uma relação de 3,28 com 2,11-16.

⁸²Ver, p. ex., Neuenzeit, *Herrenmahl* 203-6; Marshall, *Last Supper* 114 e 172 n. 11.

⁸³Independentemente de qualquer outra coisa, um enfoque exclusivo *naquilo* que era comido e bebido (e não no comer e beber em comum) deixaria a idéia expressa em “discernimento do corpo” (11,29) relacionada só com o pão. Comparar Barrett, *1 Corinthians* 274-75, que encontra dificuldade em falar de “discernimento do corpo” nesse ponto; e Hahn, “Herrengedächtnis” 309-10.

no que concerne a Paulo, seria contrário a toda a sua intenção tentar atribuir tais efeitos positivos (10,16-17) ou tais efeitos negativos (17,27-30) a um ou outro aspecto. Aqui é novamente a participação do único pão e do único cálice que constitui, concretiza, expressa, constrói o único corpo.

Em tudo isso devemos lembrar que o que Paulo tinha em vista era uma refeição completa, uma “ceia” (*deipnon*, “jantar”, a refeição principal, consumida ao anoitecer). Alguns sugerem que o pão e o vinho tinham-se tornado cerimônia separada.⁸⁴ Mas pelo menos Paulo deixa claro que o pão e o cálice enquadravam a refeição. A fração de pão, presumivelmente, começava a refeição, de acordo com o costume tradicional judaico.⁸⁵ Só em relação ao cálice Paulo diz “depois da ceia” (11,25).⁸⁶ Em outras palavras, dera-se antes uma refeição completa.⁸⁷ Assim, mais uma vez, é a integração do pão e do cálice na refeição compartilhada que Paulo tinha em mente. *O pão e o cálice para focalizar a significação da refeição como um todo.*⁸⁸ Era por isso que o comportamento egoísta de vários indivíduos em toda a refeição tornava-os “responsáveis pelo (*enochos*) corpo e o sangue do Senhor” (11,27).

Ao tentar esclarecer a teologia de Paulo concernente ao corpo de Cristo e ao único corpo não devemos esquecer que Paulo retoma o tema no cap. 12. Conforme já vimos, a metáfora do corpo carismático de Cristo (12,12-27) prossegue nos caps. 13 e 14. Isso imediatamente propõe um dos enigmas de 1 Coríntios que ainda continua: como Paulo via a relação entre o cap. 11 e os caps. 12-14, isto é,

⁸⁴Klauck segue a opinião consensual mais comum (acima n. 52): supõe que a implicação da forma das palavras de Marcos/Mateus (de que o pão e o vinho vinham juntos) se aplica também à forma paulina da Ceia do Senhor; ele relaciona isso com a sugestão de que a Ceia do Senhor formava uma segunda parte da refeição (“Presence” 65-66; ver também §22.4 e n. 51). Mas ele ignora o texto: a implicação de *deipnon* (o *jantar/refeição principal* do Senhor); que Paulo especifica a finalidade do “reunir-se” (“para comer a Ceia do Senhor” – 11,20.33); e que somente do cálice Paulo diz “após a ceia”. Notar questões semelhantes ao relacionar a refeição com a eucaristia em *Didaqué* 9-10.

⁸⁵“Partir o pão” também é um termo lucano para uma refeição (At 2,42.46; 27,35; provavelmente, também 20,7.11; cf. *Didaqué* 14.1).

⁸⁶“O cálice da bênção” provavelmente já era um termo técnico para o cálice de vinho bebido ao fim de uma refeição (ver, p. ex., L. Goppelt, *poterion*, *TDNT* 6.154-55; Jeremias, *Eucharistic Words* 109-10).

⁸⁷Hofius, “Lord’s Supper” 80-88, em que mostra que “após a ceia” não pode ser tomado adjetivamente para designar um dos cálices (“o cálice após a ceia”) mas adverbialmente (“do mesmo modo [ele] também [tomou] o cálice [isto é] após a ceia, dizendo”).

⁸⁸Cf. Marxsen, *Lord’s Supper* 5-6, 16-17; Schweizer, *Lord’s Supper* 12-14.

como via a relação entre “reunir-se para comer a Ceia do Senhor” e “reunir-se” para o culto (14,23.26).⁸⁹ O fato de que parece especificar diferentes finalidades para o “reunir-se” provavelmente significa que via duas reuniões diferentes. Uma seria reunião, primariamente, para o culto comunitário, culto da palavra.⁹⁰ Nessas ocasiões a porta externa ficaria aberta para transeuntes interessados poderem entrar (14,24). A outra reunião era especificamente para a refeição comum, a Ceia do Senhor, que, presumivelmente, era de natureza mais privada, para a qual as pessoas iam ou eram levadas a convite.⁹¹ A sugestão alternativa de que as duas eram partes da mesma reunião⁹² encalha na ausência de alguma indicação em qualquer dos dois capítulos de que as atividades referidas no outro capítulo também estavam em mente.

Assim permanece uma charada não resolvida a questão como Paulo integrou seus dois retratos do único corpo de Cristo. Pelo menos podemos dizer que Paulo via a congregação funcionando como o corpo de Cristo, quer fosse consumindo a Ceia do Senhor, quer não. Nesse sentido a natureza de corpo de Cristo não dependia do pão e do cálice compartilhados. Onde o Espírito levava os carismas a uma expressão operante, ali a congregação funcionava como o corpo de Cristo. Mas qualquer sugestão de uma tensão ou dicotomia entre os dois aspectos pode ser descartada. Houve muitas tensões no tratamento de Paulo com a igreja de Corinto, mas nenhuma que ameaçasse separar esses dois aspectos da única eclesiologia. Seria ridículo, por exemplo, para não dizer errôneo e perigoso, opor uma à outra numa concepção e prática sacramental do corpo e uma concepção e prática carismática do corpo, como se fossem independentes uma da outra e pudessem de alguma forma existir de maneira totalmente separada uma da outra. Mais do que no debate carisma/ofício, temos que insistir que corpo carismático e corpo da Ceia do Senhor eram para Paulo dois lados de mesma realidade — a reu-

⁸⁹Aqui nos caps. 11 e 14 temos as únicas ocasiões nas quais Paulo utiliza o termo “reunir-se”.

⁹⁰Ver também meu “Responsible Congregation” (§21 n. 1) 205-16 e os autores ali citados, 214 n. 58. Em todo o cap. 14 o interesse está exclusivamente nos carismas de falar, profecia e línguas e seus carismas acompanhantes de discernimento e interpretação.

⁹¹A eucaristia como refeição somente para os batizados é fato atestado já na *Didaqué* 9.5 e em Justino, *Apologia* 1.66.1.

⁹²Klauck, “Presence” 66; cf. e comparar a sua obra anterior *Herrenmahl* 346-49.

nião para participar do mesmo pão e do mesmo cálice, tão fundamental como o corpo de Cristo funcionando como comunidade carismática.

Um pensamento final leva-nos novamente às refeições (Ceia do Senhor?) de Antioquia, em relação às quais Pedro “separou-se” dos crentes gentios. Se de fato estava envolvida a Ceia do Senhor, como deve ter acontecido pelo menos em algumas ocasiões,⁹³ então a ação de Pedro era expressão clara de não querer participar do corpo e do sangue de Cristo com outros cristãos. A indignação de Paulo com a ação de Pedro concentrou-se na questão da justificação e das obras (Gl 2,14-16).⁹⁴ Mas o princípio que defendia aplica-se igualmente à participação na Ceia do Senhor: tudo o que é necessário para que Deus aceite, e também de um pelo outro, é somente a fé em Cristo; exigir qualquer coisa além disso para participar do corpo e do sangue de Cristo, por mais sagrada que seja a tradição citada em apoio, é abandonar “a verdade do evangelho”. Temos aqui outro caso cujos corolários para a participação ecumênica contemporânea ainda não receberam suficiente consideração.⁹⁵

§22.7 A teologia paulina da Ceia do Senhor: cristologia

A cristologia que está incluída na Ceia do Senhor também merece tratamento separado.

Em 10,4 Paulo identifica Cristo tipologicamente ou espiritualmente com a rocha da qual Israel recebeu água potável no deserto. Paulo não hesita em usar o tradicional episódio para apresentar Cristo como a fonte (“a rocha espiritual”) da “bebida espiritual”. Mas não faz nenhuma tentativa de identificar Cristo como a fonte do “alimento espiritual”. Tampouco tenta identificar Cristo como o próprio “alimento espiritual” (contrastar 10,16). Evidentemente, contentou-se com usar pontos de ligação recebidos das suas tradições,⁹⁶ em vez de forçar algo com base nelas. Presumivelmente, “espiritual” tem o mesmo tipo de ambigüidade que tem nas referências anteriores (10,3-4).

⁹³Lembramos novamente que a tradição citada por Paulo (aprendida em Antioquia?) celebrava a Ceia do Senhor como uma refeição que começava com o pão e terminava com o cálice (1Cor 11,23-25).

⁹⁴Ver acima §14.5a.

⁹⁵Ver também meu “Should Paul Once Again Oppose Peter to His Face?” *HeyJ* 34 (1993) 425-28.

⁹⁶Ver acima §22.5; também §11.3b.

Precisamos apenas mencionar novamente que Paulo identifica o cálice abençoado e o pão partido como participação no sangue de Cristo e no corpo de Cristo (10,16-17). E não devemos esquecer que toda a fala acerca de corpo em §22.6 tem em vista o corpo *de Cristo*. O sentido da Ceia do Senhor é alimentar e sustentar a relação com Cristo, precisamente como relação comunitária/corporativa. Qualquer passo na prática eucarística para uma celebração isolada (como se a Ceia do Senhor fosse simplesmente para alimentar o indivíduo com alimento espiritual) ou que a diminua como experiência compartilhada contraria a ênfase de Paulo e se afasta da sua cristologia do *corpo* de Cristo.

A mesa da refeição compartilhada é “a mesa do Senhor” (10,21); ele é o anfitrião na refeição, como se pensava que Sarapis era o anfitrião nas refeições realizadas em seu nome,⁹⁷ ou como Fílon pensava que Yahweh era anfitrião das refeições da carne sacrificial.⁹⁸ Lembremos que era a exclusividade da lealdade que o Senhor exigia (10,21-22) que distinguia tão fortemente a “igreja de Deus” (10,32) dos outros cultos.⁹⁹ Paulo não hesita em refletir o sentido de separação do antigo Israel: a congregação de Cristo deve ser tão cuidadosa para não provocar o ciúme de Deus pela sua idolatria como o foi a igreja de Deus no passado (10,22).¹⁰⁰

11,23-25 em particular destaca a continuidade direta entre Jesus anfitrião da última ceia e as refeições compartilhadas que constituíam um aspecto tão importante das igrejas primitivas.¹⁰¹ Apesar da longa história de discussão acerca do caráter da presença de Cristo na celebração da Ceia do Senhor,¹⁰² exegeticamente o sentido de

⁹⁷Cf. Klauck, “Presence” 69-70.

⁹⁸Cita-se frequentemente Fílon, *Spec. Leg.* 1.221:

As refeições sacrificais não devem ser fechadas, mas livres e abertas a todos os que têm necessidade, pois agora elas são propriedade não daquele por quem a vítima foi sacrificada, mas daquele ao qual ela foi sacrificada, ele, o benfeitor, o generoso, ele, que tornou a companhia convivial daqueles que realizam os sacrifícios parceiros do altar cuja mesa compartilham. Ele lhes ordena que não se considerem os anfitriões, pois são garçons da festa, não os anfitriões. O anfitrião é aquele ao qual veio a pertencer o material oferecido para a festa...

⁹⁹Ver mais em §22.2 acima.

¹⁰⁰Evidentemente, há um eco deliberado do cântico de Moisés, tanto em 10,20 (Dt 32,17), como em 10,22 (Dt 32,21, um versículo de que Paulo fez um uso-chave em Rm 10,19 e 11,11.14).

¹⁰¹Hofius, “Lord’s Supper” 97-103, enfatiza o poder constitutivo das palavras de bênção/consagração, mas esquece a ênfase principal de Paulo na participação do cálice e do pão e no caráter comunitário da refeição.

¹⁰²Comparar, p. ex., as fortes afirmações de P. Benoit e M.É. Boismard in Delorme et al., *Eucharist* 83-101, 126-37 (“este pão que é precisamente o corpo físico real de Cristo” –

“Isto é meu corpo” (11,24) é tão aberto e tão ambíguo quanto a anterior fala acerca do alimento “espiritual” (10,3).

A mesma passagem sublinha igualmente a importância das tradições fundacionais sobre Jesus transmitidas às novas igrejas e através delas. As tradições sobre Jesus e de Jesus formam um componente vital na celebração da relação aqui e agora com Cristo. Ainda que as reuniões da palavra e da refeição fossem separadas,¹⁰³ é suficientemente claro que o elemento de palavra/tradição, com o pão e o vinho compartilhados, juntos constituíam o sacramento desde o início.

Os acréscimos paulinos à fórmula tradicional constituem a Ceia do Senhor como uma ocasião que forma um ponto alto no tempo, a partir do qual a congregação pode olhar para trás e para a frente, para o evento crucial da sua fundação e para a sua consumação antecipada. O sentido preciso do “em memória de mim” duas vezes repetido (11,24.25) continua objeto de debate.¹⁰⁴ Mas com certeza não pode ser reduzido simplesmente a uma piedosa recordação por parte daqueles que comem o pão e bebem o cálice.¹⁰⁵ O sentido parece ser, antes, o de constituir o comer e beber compartilhado do que o próprio Jesus consagrou como símbolo da sua morte como sendo em si mesmo o ato da memória, a “representação” cheia de louvor daquilo que acontecera... uma vez e por todas”.¹⁰⁶ O segundo acréscimo — “todas as vezes, pois, que comeis desse pão e bebeis desse cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha” — aponta com igual firmeza para o futuro. Portanto, Paulo faz da Ceia do Senhor o cordão que une a tensão já-ainda não e a impede de

130), com as de Strecker, *Theologie* 183-84; e ver ainda Reumann, *Supper* (índice “presence”, “real presence”).

¹⁰³Ver acima §22.6.

¹⁰⁴Iniciado por Jeremias, *Eucharistic Words* 237-55; ver especialmente a resenha do debate em Reumann, *Supper* 27-34.

¹⁰⁵Isso enfraquece qualquer paralelo com a analogia da história das religiões de refeições celebradas em memória dos mortos (*discordando* de Lietzmann, *Korinther* 57-58); ver acima §22.2.

¹⁰⁶Hofius, “Lord’s Supper” 103-9 (aqui 109). Ele também observa que não há nenhuma ligação especial com a Páscoa (como confirmam as 5 ocorrências de *anamnesis* na LXX — Lv 24,7; Nm 10,10; Sl 38 e 70 [títulos]; Sb 16,6). Bornkamm observara anteriormente que, não obstante 1Cor 5,7, Paulo não faz nenhum esforço para ligar a Ceia do Senhor com a Páscoa (“Lord’s Supper” 133). Também devemos observar que “o alimento e bebida espiritual” de 1Cor 10,3-4 se refere ao maná e à água no deserto, não aos elementos constituintes da refeição da Páscoa.

separar-se. Ou, numa expressão alternativa, a Ceia do Senhor é aqui apresentada como uma espécie de ponte pela qual os crentes (novamente, não tanto individualmente, mas precisamente como o corpo de Cristo) atravessam as torrentes às vezes furiosas da tensão escatológica.

De importância não menor é o fato de que a Ceia do Senhor faz isso não só re(-)presentando a morte de Cristo, mas também proclamando essa morte na e por meio da celebração compartilhada. E o que ela encerra em especial é o caráter “por vós” dessa morte, a “nova aliança” graciosamente dada. Era acima de tudo esse caráter “para vós” do que estava no centro da sua refeição compartilhada que deveria ter evitado o abuso egoísta que tanto desfigurava a reunião dos coríntios para comer. Como poderia o seu comer e beber em comum funcionar como memória dessa auto-entrega na morte, se não era um comer e beber que mostrava preocupação uns com os outros? “A mesa do Senhor” não podia ser um negócio particular em que cada qual fizesse o que quisesse. A Ceia do Senhor não era a Ceia do *Senhor*, se não unia a comunidade participante em mútua responsabilidade de uns pelos outros.¹⁰⁷

A alternativa, que Paulo não hesita em formular, é a sua repetida advertência de que a graça voluntariamente recusada traz consigo o julgamento (11,27-32). Tal ostensiva desconsideração e rejeição do “para vós” da morte de Cristo só pode ser mantida por um deliberado fechar dos olhos e dos ouvidos à responsabilidade do “para vós” da parte dos membros ricos da congregação pelos outros. Abusar assim da Ceia do Senhor é chamar o julgamento do Senhor.¹⁰⁸ Aqui, como em todos os assuntos dessa natureza, é necessário discernimento. Somente reconhecendo essas diferenças (*diakrino*)¹⁰⁹ entre a Ceia do Senhor como não deve ser celebrada e a Ceia do Senhor como deve ser celebrada é que podiam evitar ser condenados (*katakrino*). A aceitação dessa repreensão transformaria o julgamento do Senhor de condenação em correção (7,32). Em tudo isso o Senhor, cuja morte era re(-)presentada na sua participação comum no pão e no cáli-

¹⁰⁷Hofius, “Lord’s Supper” 113-14; Lampe, “Eucharist” 45.

¹⁰⁸Ver também C.F.D. Moule, “The Judgment Theme in the Sacraments”, in W.D. Davies e D. Daube, orgs., *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, C.H. Dodd FS (Cambridge: Cambridge University, 1954) 464-81.

¹⁰⁹Cf. particularmente 1Cor 6,5 e 14,29; também 12,10 (*diakrasis*). Ver também acima §§21.5-6.

ce, também era o Senhor da refeição (“a mesa do *Senhor*”), a “Ceia do *Senhor*”). Ai daqueles que esqueceram a última abusando da primeira.

Ligando assim a Ceia do Senhor com o julgamento e com o alimento espiritual, com a nova vinda de Cristo e com sua morte, Paulo enfatiza que a celebração da Ceia do Senhor de fato “proclama” todo o evangelho e oferece instrução e sustento durante a caminhada do já para o ainda não.

COMO DEVEM VIVER OS CRENTES?

§23 Princípios de motivação¹

§23.1 Indicativo e imperativo

Um dos aspectos mais importantes da teologia de Paulo é sua grande preocupação ética. Como pastor e como teólogo, Paulo preocupava-se necessariamente com os frutos do seu evangelho — não só

¹Bibliografia: **J. Barclay**, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edinburgh: Clark, 1988); **Barrett**, *Paul* 134-41; **Becker**, *Paul* 430-40; **Beker**, *Paul* 272-94; **E. Best**, *Paul and His Converts* (Edinburgh: Clark, 1988); **Berger**, *Theologiegeschichte* 498-507; **Betz**, "Das Problem der Grundlagen der paulinischen Ethik (Röm. 12.1-2)", *Paulinische Studien* 184-205; **W. P. de Boer**, *The Imitation of Paul: An Exegetical Study* (Kampen: Kok, 1962); **Bornkamm**, *Paul* 196-219; **Bultmann**, *Theology* I, 330-45; **Conzelmann**, *Outline* 275-86; **H. Cruz**, *Christological Motives and Motivated Actions in Pauline Paraenesis* (Frankfurt: Lang, 1990); **Cullmann**, *Christ and Time* (§ 18 n. 1); **Davies**, *Paul* 111-46; **T. J. Deidun**, *New Covenant Morality in Paul* (AnBib 89; Rome: Biblical Institute, 1981); **M. S. Enslin**, *The Ethics of Paul* (Nashville: Abingdon, 1957); **K. Finsterbusch**, *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik* (Göttingen: Vandenhoeck, 1996); **Fitzmyer**, *Paul* 97-107; **V. P. Furnish**, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968); *The Love Command in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1972 = Londres: SCM, 1973); **D. B. Garlington**, *Faith, Obedience and Perseverance: Aspects of Paul's Letter to the Romans* (WUNT 79; Tübingen: Mohr, 1994); **B. Gerhardsson**, *The Ethos of the Bible* (Philadelphia: Fortress, 1981) 63-92; **G. Haufe**, "Das Geistmotiv in der paulinischen Ethik", *ZNW* 85 (1994) 183-91; **R. B. Hays**, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: Harper/Collins, 1996); **F. W. Horn**, "Wandel im Geist. Zur pneumatologischen Begründung der Ethik bei Paulus", *KuD* 38 (1992) 149-70; **J. L. Houlden**, *Ethics and the New Testament* (Harmondsworth: Penguin, 1973); **Hübner**, *Law* (§6 n. 1); **J. L. Jaquette**, *Discerning What Counts: The Function of the Adiaphora Topos in Paul's Letters* (SBLDS 146; Atlanta: Scholars, 1995); **Keck**, *Paul* 88-98; também "Rethinking 'New Testament Ethics'", *JBL* 115 (1996) 3-16; **E. Lohse**, *Theological Ethics of the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1991); **R. N. Longenecker**, *Paul: Apostle of Liberty* (New York: Harper and Row, 1964); **L. De Lorenzi**, org., *Dimensions de la vie chrétienne* (Rom. 12-13) (Rome: Abbaye de S. Paul, 1979); **E. H. Lovering e J. L. Sumney**, orgs., *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters*, V. P. Furnish FS

como início e processo da salvação (§§13-19) e culto e ministério (§§20-22), mas também em termos de como os crentes deviam viver. Suas cartas testemunham a profundidade dessa preocupação. Tornou-se tradicional dividir suas cartas em duas partes: a exposição teológica seguida da aplicação prática. E é verdade que várias delas refletem esse tipo de estrutura: “Como é verdade que... segue...” Basta pensar na transição do capítulo 11 para o capítulo 12 em Romanos, do capítulo 4 para o capítulo 5 em Gálatas ou do capítulo 2 para o capítulo 3 em Colossenses.

Todavia, a dicotomia “teologia seguida da aplicação” é enganosa. Paulo nunca falou senão como pastor. Sua teologia era teologia viva, teologia prática de ponta a ponta.² A aplicação é inerente à própria exposição, como vemos, por exemplo, implicitamente em Rm 1-2 e 4 e explicitamente em Rm 6 e 8. Até mesmo exposições que soam mais teóricas, como Rm 9-11 e 1Cor 15 tinham consequências práti-

(Nashville: Abingdon, 1996); **A. J. Malherbe**, *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook* (Philadelphia: Westminster, 1986); **W. Marxsen**, *New Testament Foundations for Christian Ethics* (Minneapolis: Fortress, 1993); **W. A. Meeks**, *The Moral World of the First Christians* (Philadelphia: Westminster, 1986); *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries* (New Haven: Yale University, 1993); **O. Merk**, *Handeln aus Glauben: Die Motivierungen der paulinischen Ethik* (Marburg: Elwert, 1968); **Moule**, “Obligation in the Ethic of Paul”, *Essays* 261-77; **P. von der Osten-Sacken**, *Die Heiligkeit der Torah. Studien zum Gesetz bei Paulus* (Munich: Kaiser, 1989); **R. F. O’Toole**, *Who Is a Christian? A Study in Pauline Ethics* (Collegeville: Liturgical/Glazier, 1990); **Penna**, “Dissolution and Restoration of the Relationship of Law and Wisdom in Paul” e “Problems of Pauline Morality: The Present State of the Question”, *Paul* 2.135-62, 163-73; **Räisänen**, *Law* (§6 n. 1); **E. Reinmuth**, *Geist und Gesetz. Studien zu Voraussetzungen und Inhalt der paulinischen Paränese* (Berlin: Evangelische, 1985); **P. Richardson**, *Paul’s Ethic of Freedom* (Philadelphia: Westminster, 1979); **Ridderbos**, *Paul* 253-326; **B. S. Rosner**, org., *Understanding Paul’s Ethics: Twentieth-Century Approaches* (Grand Rapids: Eerdmans/Carlisle: Paternoster, 1995); **J. P. Sampley**, *Walking between the Times: Paul’s Moral Reasoning* (Minneapolis: Fortress, 1991); **J. T. Sanders**, *Ethics in the New Testament: Change and Development* (Philadelphia: Fortress/Londres: SCM, 1975); **Schnabel**, *Law and Wisdom* (§11 n. 1); **R. Schnackenburg**, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments 2: Die urchristlichen verkündiger* (Freiburg: Herder, 1988) 13-71; **W. Schrage**, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Gütersloh: Gütersloher, 1961); *The Ethics of the New Testament* (Philadelphia: Fortress/Edinburgh: Clark, 1988); **Schreiner**, *Law* (§6 n. 1); **S. Schulz**, *Neutestamentliche Ethik* (Zurich: Theologischer, 1987); **T. Söding**, *Das Liebesgebot bis Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (Münster: Aschendorff, 1991); **Strecker**, *Theologie* 49-54, 111-12, 206-15; **Stuhlmacher**, *Theologie* 371-91; **P. J. Tomson**, *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (CRINT 3.1; Assen: Van Gorcum/Minneapolis: Fortress, 1990); **C. M. Tuckett**, “Paul, Tradition and Freedom”, *TZ* 47 (1991) 307-25; **Westerholm**, *Israel’s Law* (§6 n. 1) 198-218; **Whiteley**, *Theology* 205-32; **M. Wolter**, “Ethos und Identität in paulinischen Gemeinden”, *NTS* 43 (1997) 430-44; **Ziesler**, *Pauline Christianity* 116-26.

²De maneira semelhante Furnish, *Theology* 110.

cas imediatas, especialmente para ele próprio no primeiro caso (Rm 11,13) e para todos os crentes no segundo (1Cor 15,29-34). Efetivamente, é difícil não perceber que todas as cartas de Paulo eram motivadas por preocupações éticas. E algumas eram quase totalmente dominadas pela questão sobre como os seus convertidos deviam comportar-se (o exemplo mais óbvio é 1 Coríntios).³

Mais característico ainda é o fato de que Paulo pode resumir o duplo aspecto (afirmação—consequência) da sua teologia em forma quase proverbial. Por exemplo:

Rm 6,4 a-b — “Pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova.”

1 Cor 5,7 a-b (em ordem inversa) — “Purificai-vos do velho fermento para serdes nova massa, já que sois sem fermento”.

Gl 5,1 a-b — “É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão”.

Gl 5,13 a-b — “Vós fostes chamados à liberdade, irmãos; entretanto, que a liberdade não vos sirva de pretexto para a carne, mas pelo amor ponde-vos a serviço uns dos outros”.

Fl 2,12-13 (em ordem inversa) — “Portanto, meus amados, ...operai a vossa salvação com temor e tremor, pois é Deus quem opera em vós o querer e o operar, segundo a sua vontade”.

Essas máximas expressam visualmente o *Ineinander* (“ser-um-no-outro, imbricação”) da teologia e da ética de Paulo.

Paulo, naturalmente, tem uma posição típica de todas as religiões que não procuram tanto (ou apenas) fugir do mundo, mas (também) oferecer meios de viver no mundo. Mas os componentes e aspectos básicos da sua teologia sublinham o grau do seu compromisso com uma teologia ética. Podemos pensar em especial na sua concepção do corpo, com sua ênfase no corpóreo e no corporativo, na pessoa incorporada como encontrável, em comunidade e salvável precisamente como incorporada⁴, em contraste com idéias alternativas de salvação em que a alma escapa do corpo material como se fosse de uma prisão. A análise da condição humana em termos de perversão

³P. ex., 2Cor 8-9 (a coleta); Filipenses (relações mútuas); 1 Tessalonicenses (ética temporária); Filêmon (escravidão).

⁴Ver acima §3.2 e §20.4 em particular.

do desejo numa religião mal-orientada e na autocomplacência (§§4-5) é diretamente aplicável como advertência crítica a toda colaboração e astúcia humana. E as metáforas de salvação, precisamente como metáforas vivas, refletem o grau de arraigamento de Paulo no mundo real (§13.4).

Assim é um tanto surpreendente que muitas vezes a ética de Paulo tenha sido problemática para os teólogos. Os últimos cem anos oferecem alguns exemplos instrutivos. O protestantismo liberal, na onda de Emmanuel Kant, estava profundamente interessado na questão da vida moral. Sua reconstrução do Jesus histórico concentrava-se, caracteristicamente, em Jesus como mestre de valores morais permanentes. O problema era que Paulo, pelo contrário, era então apresentado como aquele que transformou o ensinamento ético de Jesus numa religião de sacrifício e redenção, a transformação que o protestantismo liberal tentava superar.⁵ Entre as duas guerras uma teologia existencialista mostrou-se igualmente preocupada com a vida do dia-a-dia, embora de maneira diferente.⁶ Mas o desenvolvimento concomitante da crítica das formas tendia a promover a conclusão de que as parêneses de Paulo apenas retomaram material tradicional em formas convencionais.⁷

De maneira semelhante, na presente fase dos estudos paulinos, podemos notar, de um lado, que a perspectiva sociológica sobre Paulo também foi motivada, pelo menos em parte, por uma preocupação de ver como o ensinamento de Paulo funcionava na prática, considerando tudo o que hoje sabemos acerca da sociedade do tempo de Paulo e a maneira como os grupos sociais funcionavam entre si.⁸ Mas, de outro lado, o desenvolvimento simultâneo da análise retórica das cartas paulinas enredou-se num problema imediato, pois, como observou Dieter Betz, “a parênese tem papel apenas marginal nos antigos manuais de retórica, para não dizer na própria retórica em si”.⁹ De não menor importância e especialmente porque a usamos como

⁵A formulação clássica era “Paternidade de Deus e fraternidade do homem”; a exposição clássica foi a de Harnack, *What is Christianity?* (ver acima §8 n. 10).

⁶Bultmann foi, naturalmente, o expoente clássico; ver, p. ex., a crítica em M. Parsons, “Being Precedes Act: Indicative and Imperative in Paul’s Writing”, in Rosner, org., *Understanding* 217-47 (aqui 222-24).

⁷O tratado clássico foi o de M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Londres: Nicholson and Watson, 1934 = New York: Scribner, 1965), particularmente 238.

⁸Ver acima §1 n. 31.

⁹Betz, *Galatians* 254. Ver também acima §1.2 e n. 36.

nosso gabarito, vale a pena observar que só muito recentemente Romanos foi reconhecida como carta real que trata de problemas reais das congregações romanas, sendo mais que um exercício de dogmática.¹⁰

Apesar dessa falta de interesse, houve amplo consenso de que a ética de Paulo pode ser resumida sob a rubrica de *indicativo* e *imperativo*. Esta é a principal conclusão de Victor Furnish no estudo das tentativas dos séculos XIX e XX de interpretar a ética de Paulo, que assim constitui um dos pressupostos dominantes do seu próprio trabalho: “a relação entre indicativo e imperativo, a relação entre proclamação ‘teológica’ e exortação ‘moral’ é o problema crucial na interpretação da ética paulina”.¹¹

Isso certamente concorda com a estruturação da teologia de Paulo no presente volume que todo o tempo se esforçou por refletir a estruturação do próprio Paulo na sua teologia. Assim o *indicativo* teve dois momentos-chave. O primeiro, o evento Cristo, isto é, a vida, mas particularmente a morte e a ressurreição, de Cristo (§§8-11). O segundo, o começo da salvação, isto é, tudo o que examinamos no cap. 5. Os dois momentos são bem captados em Rm 6,4a citado acima. Correspondentemente, o *imperativo* pode agora ser visto como uma de duas ênfases que se complementam, os dois conjuntos de presentes contínuos (tempos verbais), que correspondem aos aoristos de-uma-vez-por-todas do começo. O primeiro conjunto enfatiza a graça (justiça) de Deus que sustenta,¹² classicamente expressa em termos de santificação, sem falar de carisma e sacramento.¹³ O segundo con-

¹⁰Ver, p. ex., a discussão em Donfried, *Romans Debate*, e A.J. Wedderburn, *Reasons*. Refletem a atitude mais antiga os comentários de Nygren e Murray, com sua relativa falta de interesse por Rm 12-16; e cf. agora Stowers, *Rereading*. Rosner, *Understanding* 1-2 também nota a relativa falta de interesse pela ética paulina, citando “Paulusforschung seit 1945” de Hübner e observando o contraste num artigo de mais de 160 páginas com apenas 6 dedicadas à ética, contra 15 só à “justiça de Deus”.

¹¹Furnish, *Theology* 9, o levantamento em 242-79. A fórmula conserva a sua popularidade: ver Ridderbos, *Paul* 253-58; Beker, *Paul* 275-78; Schrage, *Ethics* 167-72; Marxsen, *New Testament Foundations* 180-224; Schnackenburg, *Botschaft* 2.27-29; Parsons, “Being Precedes Act” (n. 6 acima); Strecker, *Theologie* 206-8. O ensaio de Bultmann, “The Problem of Ethics in Paul” (1924; ET agora em Rosner, org., *Understanding* 195-210), é geralmente considerado como decisivo no estabelecimento da lógica teológica do indicativo-imperativo em Paulo (Schrage, *Ethics* 169; Rosner, org., *Understanding* 18). Ver também Penna, *Paul* 2.163-73.

¹²Furnish, com relação a Rm 6,12ss: “Não está no seu poder ‘realizar’ justiça, mas a justiça é o poder de Deus a cujo serviço eles se encontram” (*Theology* 196).

¹³Cf. Schrage, *Ethics* 174-81.

junto enfatiza a responsabilidade humana correlata, o imperativo. Os dois elementos do processo em andamento capta-os bem por Fl 2,12-13, também citado acima. Usando a mesma linguagem, Fl 1,6 e Gl 3,3 também resumem claramente os dois lados (divino e humano) do processo de salvação. Fl 1,6: “aquele que começou em vós a boa obra levá-la-á à perfeição até o dia de Cristo Jesus”. Gl 3,3: “Sois tão insensatos que, tendo começado com o Espírito, agora acabais com a carne?”¹⁴

Diretamente relevante também é a tensão escatológica, um aspecto inevitável do processo de salvação, do qual Paulo estava plenamente consciente (§18). Pois o já-ainda não da vida entre as eras conduz diretamente ao indicativo e imperativo da ética de Paulo.¹⁵ Conforme observamos anteriormente (§18.5(5)), é precisamente a sua apreciação do contínuo poder do pecado e da morte e a contínua fraqueza da carne que torna tão realista a ética de Paulo em relação ao que pode ser realisticamente esperado dos indivíduos e das instituições (não excluía a igreja) humanas. Na sobreposição das eras toda ação será defeituosa em maior ou menor grau. Como não há possibilidade de perfeição completa nesta vida, a experiência que Paulo tinha das suas igrejas deve ter-lhe mostrado que há pouca possibilidade realista de uma política ou de uma decisão que seja universalmente aprovada por todos os colegas cristãos. Transigência (Paulo, provavelmente, teria preferido dizer transigência *baseada em princípios*) é aspecto inevitável de decisões éticas para aqueles que vivem entre as eras. Será uma das principais tarefas de §24 documentar como tal transigência se mostrou necessária, o que não significava, e o que envolvia na prática; ou em termos alternativos, como as realidades do “ainda não” inevitavelmente condicionavam as conseqüências éticas do “já”.

Assim é amplamente reconhecido que o indicativo é a pressuposição necessária e o ponto de partida para o imperativo. O que Cristo fez é a base para o que o cristão deve fazer. O começo da salvação é o começo de novo modo de viver. A “nova criação” é o que torna possível andar “em novidade de vida”.¹⁶ Sem o indicativo, o imperativo seria

¹⁴Ver também acima §18.1 e n. 2.

¹⁵Ver novamente Sampley, *Walking* 7-24,108-9; também “Reasoning from the Horizons of Paul’s Thought World: A Comparison of Galatians and Philippians”, in Lovering e Sumney, *Theology and Ethics* 114-31. A tensão é bem ilustrada pela seqüência da discussão em Rm 13 e 2Cor 4,16-5,10.

¹⁶“Nova criação” – 2Cor 5,17; Gl 6,15. “Novidade de vida” – Rm 6,4; cf. 7,6.

ideal impossível, fonte de desespero em vez de solução e esperança.¹⁷ O imperativo deve ser a consequência do indicativo. Nas palavras de Cullmann, “no cristianismo primitivo ética sem teologia é absolutamente inconcebível”. Todo “deve” repousa sobre um “é”. O imperativo está firmemente ancorado no indicativo.¹⁸

Aqui é novamente¹⁹ importante notar que a motivação escatológica da ética de Paulo vem, primariamente, do já e não simplesmente do ainda não.²⁰

Ao mesmo tempo também precisa ser enfatizado o imperativo. Reduzir as parêneses de Paulo a uma reflexão adicional é entender erroneamente a teologia de Paulo. O imperativo é a consequência inevitável do indicativo. Sem o imperativo o cristão deixa de ser pessoa responsável na igreja e no mundo. Sem o imperativo o corpo de Cristo pára de crescer até a maturidade de Cristo. A maneira mais comum de expressar o imperativo é nas antigas palavras de Píndaro “Torne-se o que você é”.²¹ A tentativa de encapsular tão concisamente indicativo/imperativo é, portanto, louvável. Se expressa suficientemente a tensão escatológica é outra questão.²² “Torna-te o que te estás tornando” é, provavelmente, uma fórmula complementar necessária, embora menos elegante, que capta mais eficazmente o já-ainda não de exortação como a de Rm 6,11. Ou talvez melhor ainda: “Conclui o que Deus operou em ti”²³ e continua a operar em ti.

De qualquer maneira, é da máxima conveniência refletir a ênfase indicativo/imperativo em nossa discussão. A melhor maneira de fazê-lo é correlacionar os princípios nos quais se baseia a parênese de Paulo, com os três aspectos da transição crítica analisada no capítulo 5, justificação pela *fé*, participação em *Cristo* e o dom do *Espírito*²⁴.

¹⁷Foi por isso que faliu o moralismo liberal: para fornecer um modelo realista, “a ética de Jesus” depende efetivamente do “evangelho de Paulo”.

¹⁸Cullmann, *Christ and Time* 224.

¹⁹Como em §18.1.

²⁰Rm 13,11-14; 1Cor 7,29-31; e apesar de 1Ts 5,1-11. Comparar e contrastar, p. ex., Rm 14,7-12; 1Cor 7,32-35 e Gl 5,16-26. Falando da “base escatológica” da ética de Paulo, Schrage define escatologia demasiadamente em termos de expectativa futura (*Ethics* 181-86; cf. Schnackenburg, *Botschaft* 2.23-26). Ver também §18.1 acima.

²¹Píndaro, *Pítica* 2.72; a máxima completa é *genoí' hoios essi mathon* – “torna-te o que estiveste aprendendo” (Devo a referência ao meu colega Gordon Cockburn).

²²Cf. Merk, *Handeln* 37; Schrage, *Ethics* 170.

²³Schnackenburg, *Botschaft* 2.29.

²⁴Cf. “os três temas intimamente ligados” de Hays, que enquadram o pensamento ético de Paulo: nova criação em colisão com a era presente, a cruz como paradigma para a

Conforme a discussão preliminar já indicou, a ética de Paulo nasceu diretamente do seu evangelho e expressa a continuidade direta com ele. Assim no §23 focalizaremos os princípios da ética de Paulo, deixando o §24 para estudar como a sua doutrina ética operou na prática.

§23.2 *Mais uma vez a lei*

Há, todavia, um grande problema em relação à ética de Paulo que ainda não tocamos. É problema mais profundo que o problema de relacionar indicativo e imperativo, problema que se mostrou mais perturbador e mais persistente que qualquer outro. Trata-se, mais uma vez, do problema da lei, a lei de Moisés, a Torá. Pois a lei obviamente funcionava na religião do Israel histórico no papel equivalente ao da parênese de Paulo nas suas cartas. Na teologia da aliança de Israel a lei era a parte de Israel na aliança, as orientações para a resposta de Israel à graça da eleição de Deus. Como Paulo passava do indicativo para o imperativo, assim o fazia a lei. Ou, poderíamos dizer, a Torá/Pentateuco era evangelho antes de ser lei. Mas Paulo parece colocar lei e evangelho numa antítese muito acentuada,²⁵ e posteriormente a antítese evangelho/lei passou a representar o que era fundamental na teologia da Reforma. De tal modo que há a impressão generalizada de que a continuação de um lugar para a lei ou as Escrituras na ética de Paulo teria sido inconcebível, particularmente para os convertidos gentios.²⁶

Mas a nova perspectiva no estudo de Paulo levantou mais uma vez a questão se a crítica paulina da lei não tinha na verdade um objetivo mais preciso. E foi justamente isso o que encontramos em nossas incursões anteriores nesse campo.²⁷ A crítica de Paulo à lei dirigia-se primariamente contra o seu abuso pelo pecado e contra o pressuposto dos seus co-nacionais de que a proteção da lei continua-

ação e a comunidade como o lugar do poder salvífico de Deus" (*Moral Vision* 19-36 (aqui 36). Estes formam as "três imagens focais" com as quais Hays tenta focalizar e guiar a reflexão ética à luz do NT – "comunidade, cruz e nova criação" (196-98). Cf. também os critérios para discernir e avaliar carismas na igreja (acima §21.6).

²⁵Cf. mais uma vez Rm 3,28; 4,13-16; 10,4; Gl 2,16.21; 3,2.10.12-13; 5,4.

²⁶Ver citações de Harnack, Lindermann e Hamerton-Kelly in Rosner, *Understanding* 5-7. Também, p. ex., J. Knox, *The Ethic of Jesus in the Teaching of the Church* (Londres: Epworth, 1962) 97-102; Westerholm, *Israel's Law* 205-16; cf. Penna, *Paul* 2.129-30, 146, 157-62. Outros em Finsterbusch, *Thora* 11 n. 3.

²⁷Acima §§6.5,7 e 14.4-6. Cf. particularmente Finsterbusch, *Thora* caps. 3-5.

va a dar-lhes perante Deus uma posição distintiva e privilegiada em relação às outras nações, e que tinham a responsabilidade de mantê-la como tal. Se assim for, e se o contraste evangelho/lei em Paulo não for tão radical, então mais uma vez se propõe a questão da continuação de uma função da lei na orientação do comportamento cristão. As outras funções da lei — definir o pecado e condenar a transgressão²⁸ — ainda estão em operação para os crentes? Em outros termos, se o “nomismo da aliança” tem tal caráter cristão, não segue que a ética de Paulo é ela própria uma espécie de nomismo de aliança?²⁹

O debate pode perfeitamente concentrar-se em torno de três expressões que Paulo usa em Romanos e em Gálatas: “a lei da fé” (Rm 3,27), “a lei do Espírito” (Rm 8,2), e “a lei de Cristo” (Gl 6,2).³⁰ Naturalmente a questão é se *nomos* pode ser acertadamente traduzido por “lei” em todas estas passagens e se a afirmação positiva expressa em cada expressão pode ser atribuída “à lei”. O ardor com que essas questões são contestadas lança uma luz importante sobre a relação entre o contexto em que são propostas as questões e dadas as respostas e sobre os pressupostos e as sensibilidades teológicas envolvidas. Pois neste ponto se manifesta uma curiosa divisão entre os comentadores. De um lado, os que abordam a questão do ponto de vista da ética tenderam a encontrar pouca dificuldade em ver uma referência “à lei” nas expressões “lei de”. Mas os que abordam a questão a partir de um estudo de Paulo e da lei tenderam a achar dificilmente concebível a idéia de que ele falasse tão positivamente acerca “da lei”.

Ilustremos. De um lado, temos Victor Furnish concluindo prontamente que tanto “a lei do Espírito de vida” como “a lei de Cristo” se referem à “suma e à substância da lei de Moisés”.³¹ Igualmente Eduard Lohse refere-se às três expressões “lei de” em termos de “a significação original da Torá”, permitindo à lei “novamente servir a seu propósito original de atestar a ‘santa, justa e boa vontade de Deus’ (Rm 7,12)”.³² A discussão de Wolfgang Schrage é igualmente

²⁸Ver acima §6.3.

²⁹Reproduzo o comentário de Hooker sobre a exposição do “nomismo da aliança” de Sanders: “De muitas maneiras o modelo que Sanders insiste ser a base do judaísmo palestinese corresponde exatamente ao modelo paulino da experiência cristã: a graça salvífica de Deus evoca a obediência da resposta do homem” (*Adam* 157).

³⁰Nesta e nas três seções seguintes utilizo em grande parte meu “‘The Law of Faith’, ‘the Law of the Spirit’ e ‘the Law of Christ’”, in Lovering e Sumney, *Theology and Ethics* 62-82.

³¹Furnish, *Theology* 235; ver também 59-65; de forma semelhante *Love Command* 100.

³²Lohse, *Theological Ethics* 161-62.

breve e também supõe como óbvio que “a lei de Cristo” de alguma maneira se refere à Torá.³³ E Rudolph Schnackenburg segue a tendência comum de identificar “a lei de Cristo” com o mandamento do amor como a “plenitude da lei” (Rm 13,10), embora com circunspeção um pouco maior.³⁴

Contrariamente, quando o enfoque foi a questão de Paulo e a lei, estas mesmas referências foram vistas como particularmente problemáticas. Abordando-as a partir da antítese mais característica entre lei e evangelho (conforme foi entendida mais tradicionalmente), a tendência foi supor, ou que se deve tratar de uma lei diferente, ou que o termo *nomos* não deve ser traduzido por “lei”. Assim, por exemplo, no mais recente “round” de discussão, Stephen Westerholm sustenta que para Paulo a lei de Moisés foi substituída pelo Espírito, não por outra lei, e deduz que a expressão “lei de Cristo” “é usada vagamente, em analogia com o código de Moisés, para o modo de vida apropriado para um cristão”.³⁵ E Frank Thielman afirma que “a lei da fé”, “a lei do Espírito” é lei diferente da lei de Moisés; refere-se à obra de expiação de Cristo — “a nova aliança estabelecida pelo sacrifício de Cristo”.³⁶ Mas a alternativa mais significativa e influente foi apresentada na obra de Heikki Räisänen. Este autor argumentou que *nomos* nas duas passagens principais em Romanos (3,27; 8,2) deve ser considerado como jogo de palavras e nas expressões-chave deve ser traduzido por “ordem da fé”, “ordem do Espírito”.³⁷ Assim também em relação a Gl 6,2, acha que *nomos* “é usado num sentido solto, quase metaforicamente, tal como é usado em Rm 3,27 ou 8,2. Cumprir o *nomos* de Cristo é simplesmente viver como uma vida em Cristo deve ser vivida... a lei de Cristo não é literalmente uma lei”.³⁸

Com esta divisão de opiniões tão esclarecedora, seria equívoco concentrar a discussão da continuação possível da relevância da lei mosaica para a parênese de Paulo unicamente nas três expressões

³³Schrage, *Ethics* 206-7: “a lei do Antigo Testamento precisa primeiro tornar-se a ‘lei de Cristo’ e ser interpretada em relação à sua verdadeira intenção (Gl 6,2); só então pode ser a medida da vida cristã”.

³⁴Schnackenburg, *Botschaft* 2.43-44: a “lei” de Rm 8,2 é “lei, não no sentido da lei coercitiva de Moisés, que traz o pecado e a morte, mas no sentido de conduta de vida que liberta, leva a fazer a vontade de Deus, e tornada possível pelo Espírito”.

³⁵Westerholm, *Israel's Law* 214 n. 38.

³⁶Thielman, *Paul* (§6 n. 1) 201-2, mas notar também a qualificação em 210.

³⁷Ver acima §6.2 n. 30.

³⁸Räisänen, *Law* 80-81; seguido por Penna, *Paul* 2.141-42, 144-45.

“lei de”. Conforme veremos, quando nós mesmos as examinarmos, na verdade elas propõem de maneira bastante eficaz as questões maiores. Mas concentrar a atenção nas expressões “lei de” como tais seria equivocado e poderia distorcer demasiadamente a questão, em especial tornando-a excessivamente dependente de uma exegese contestada. Todavia, já sugerimos que os princípios fundamentais da ética de Paulo podem ser resumidos em termos que refletem diretamente as ênfases do seu evangelho: justificação pela *fé*, participação em *Cristo* e dom do *Espírito*.³⁹ É improvável que seja mera coincidência o fato de que as três expressões “lei de” correspondem tão de perto a essas ênfases: “lei da *fé*”, “lei do *Espírito*”, “lei de *Cristo*”. Conseqüentemente, embora seja importante resumir os princípios éticos de Paulo simplesmente como “*fé*”, “*Espírito*” e “*Cristo*”, também é inteiramente apropriado incluir a discussão da correspondente expressão “lei de” sob cada título. Conforme veremos, o valor das três expressões correspondentes “lei de” é que elas indicam de maneira particularmente notável o fato de que Paulo via estas três ênfases (*fé*, *Espírito*, *Cristo*), como a chave igualmente para a justiça da ética e para a justiça oferecida no evangelho.

§23.3 *Fé e a “lei da fé”*

Fé nas cartas paulinas em geral é considerada mais ou menos exclusivamente como conceito soteriológico, o meio pelo qual o indivíduo e a igreja recebem a graça salvífica de Deus. A predominância da fórmula “justificação pela fé” nas discussões acerca da teologia de Paulo ajudou a reforçar essa impressão. De fato, o uso do termo pelo próprio Paulo concentrou-se fortemente nas suas discussões acerca da justificação.⁴⁰ Na verdade, porém, a fé em Paulo é tão importante como conceito ético quanto o daquilo a partir do qual os crentes vivem. Dificilmente poderia ser diferente, visto que para Paulo a fé é a resposta humana a toda graça divina, como se fosse a caixa de ligação através da qual flui a energia transformadora de Deus para dentro da vida e através da vida do indivíduo e da igreja. Isso pode ser documentado sem dificuldade.

³⁹§§14-16. Nossa ordenação da sequência reflete diferentemente a quantidade de ensinamento explícito sobre os três princípios. Cf., particularmente, Merk, *Handeln* 4-41.

⁴⁰Ver acima §14.7 e n. 153.

É fato notável e insuficientemente notado que a primeira e a última referência de Paulo à fé em Romanos⁴¹ trazem precisamente a conotação de meio para uma vida responsável. Paulo apresenta-se em Rm 1,5 descrevendo a finalidade de seu apostolado como “para a obediência da fé”. O termo “obediência” (*hypakoe*) era uma palavra pouco conhecida no tempo de Paulo.⁴² Mas a sua introdução na terminologia cristã pode ser outro caso de termo que Paulo em particular pôs em uso ativo através da sua teologia.⁴³ Sua derivação do verbo “ouvir” (*akouo*) significa que ela retém o sentido mais rico do hebraico *shama'*, “ouvir (responsivamente)”⁴⁴ — “obediência” como um ouvir responsivamente. Assim “a obediência da fé” caracteriza a fé como não meramente receptiva, mas também responsiva. Se a forma mais breve, *akoe pisteos*, significa “ouvir com fé”,⁴⁵ a forma mais plena, *ypakoe pisteos*, significa a resposta que tal ouvir inevitavelmente produz. Por implicação, essa resposta dá-se não só no ato imediato de comprometimento, mas na obediência que segue.⁴⁶ Paulo não teria apreciado a imagem do crente como “escravo”,⁴⁷ se não tivesse abraçado também o seu corolário: o escravo obedece.⁴⁸

A tríplice referência final à fé em Romanos (14,22-23) é particularmente esclarecedora:

²²Guarda para ti, diante de Deus, a fé que tens. Feliz daquele que não se condena a si mesmo pelo que aprova. ²³Mas a pessoa que duvida é condenada se comer, porque não procede pela fé (*ek pisteos*). Tudo o que não é da fé (*ek pisteos*) é pecado.

Isso vai ao encontro da conclusão da exortação de Paulo com respeito às práticas alimentares divisivas. “A fé” de que se trata é

⁴¹Rm 1,5; 14,22-23 (três vezes). Rm 16,26 faz parte de um breve parágrafo (16,25-27), que geralmente se considera ter sido acrescentado à carta em data posterior (ver meu *Romans* 912-13 n. a).

⁴²LSJ e MM, *hypakoe*.

⁴³Rm 1,5; 5,19; 6,16 (duas vezes); 15,18; 16,19. (26); 2Cor 7,15; 10,5-6; 2Ts 1,8; Fm 21; de resto no NT só nas cartas mais “paulinas” (Hb 5,8; 1Pd 1,2.14.22).

⁴⁴BDB, *shama'* 1.k-n.

⁴⁵Gl 3,2-5 (ver acima §14 n. 107). Cf. Rm 10,16-17, onde novamente “obediência” e “fé” são tratadas mais ou menos como sinônimos: “Mas nem todos obedeceram (*hypekousan*) ao evangelho. Isaías diz com efeito: ‘Senhor, quem acreditou (*episteusen*) em nossa pregação (*akoe*)?’ Assim a fé (*pistis*) vem do ouvir (*akoe*)...”

⁴⁶Ver também Furnish, *Theology* 182-87; Nanos, *Mystery* 222-37; e particularmente Garlington, *Faith*.

⁴⁷Rm 1,1; 1Cor 7,22; 2Cor 4,5; Gl 1,10; Fl 1,1.

⁴⁸Rm 6,16-17; Cl 3,22; Ef 6,5.

evidentemente, conforme usual em Paulo, confiança em Deus,⁴⁹ mas aqui com particular referência à prática do indivíduo nessa questão (se a pessoa deve comer só vegetais ou está livre para comer qualquer coisa).⁵⁰ Paulo concebe a fé como variável quanto à sua força de um crente para outro, daqui os “fracos na fé” (14,1) e “os fortes (na fé)” (15,1).⁵¹ Mas a fé sempre tem o mesmo caráter. Para nós aqui há dupla questão. Primeiro, que é esta fé que determina a conduta do indivíduo. Paulo aqui enfatiza o caráter pessoal e privado da fé: não se deve fazer exibição pública da profundidade da nossa confiança em Deus (14,22a). Segundo, que esta fé é a marca de referência e a monitora da conduta, especialmente em questões delicadas ou divergentes. O comportamento deve ser de acordo com a fé. Isto é, deve nascer dessa relação de confiança em Deus e expressar essa confiança. Agir de maneira que contradiz essa confiança básica é, quase por definição, ato de autocondenação (14,22-23a).⁵² Efetivamente, qualquer comportamento que não emerge dessa confiança básica em Deus (*ek pisteos*) e que não a expressa é pecado (14,23b).

Isso se relaciona diretamente com a análise paulina anterior da condição humana. Pois, se estamos certos, o diagnóstico do mal-estar humano que Paulo faz baseia-se na compreensão de que o Criador criou os seres humanos para uma relação criatural com o Criador. Na raiz e no centro do pecado e da injustiça humana encontra-se o não-reconhecimento de Deus como Deus (1,21) e o não viver segundo o que Deus estabeleceu.⁵³ Mas isso é apenas outra maneira de dizer “fé”. Adão falhou porque não acreditou em Deus, não confiou que Deus era fiel às suas responsabilidades de Criador. E aqui novamente Abraão oferece um modelo oposto, não apenas de fé salvífica,

⁴⁹Notar a expressão quase técnica *ek pisteos*, refletindo seu freqüente uso anterior (1,17; 3,26.30; 4,16; 5,1; 9,30.32; 10,6). Esta opinião contraria a da maioria (ver, p. ex., os citados em meu *Romans* 827-29).

⁵⁰Ver mais em §24.3 abaixo.

⁵¹De forma semelhante 12,3 – diferentes medidas de fé; ver acima §20 n. 137.

⁵²Paulo não dá uma norma geral que impediria os indivíduos de agir quando tivessem dúvidas sobre determinada questão; isso paralisaria a maioria das ações. Ele tem em vista o perigo de ação temerária em situações delicadas e divisivas – aqui o caso particular do indivíduo que ainda está convencido de que a observância das leis alimentares continua parte integrante da sua fé, mas poderia ser persuadido por outros a agir em oposição a essa convicção (analogamente 1Cor 8,10-12). “Duvidar” (*diakrinomai*), somente aqui e, significativamente, em 4,20 em Paulo, tem o sentido de “estar em conflito consigo mesmo, hesitar, duvidar” (BAGD 2b).

⁵³Ver mais em §4.4 acima.

mas de fé criatural: ele creu em Deus “o qual faz viver os mortos e chama à existência as coisas que não existem” (4,17).⁵⁴ Trata-se mais uma vez, não apenas de ato de fé de uma vez por todas, mas de uma relação contínua que abrange a vida inteira, em que a fé é o portal ou entrada através da qual flui a força da vida.

Esse modo de entender a fé também está relacionado com o que encontramos com respeito à justificação em particular. Pois em §14 notamos que a justiça de Deus não deve ser concebida simplesmente como ato único de uma vez por todas em relação ao crente, mas também como a graça de Deus que sustenta e dá a justificação final.⁵⁵ É esse reconhecimento que nos permite integrar a doutrina de Paulo acerca da justificação com o discurso enigmático de ser considerado justo no juízo final em 2,12-16. Assim se pode ver mais claramente que a relação de justiça pela fé inclui a conduta que decorre da fé (“a obediência da fé”); e o “julgamento segundo as obras”⁵⁶ pode ser visto como correlato da justificação pela fé.

Além disso, não seria despropositado observar que o conceito de justiça da aliança nas Escrituras tinha dimensão integradamente horizontal e vertical. Isso é simbolizado pelo fato de que os dez mandamentos incluíam duas tábuas: responsabilidade para com os outros e para com Deus.⁵⁷ E isso é expresso tanto na característica preocupação religiosa pelas viúvas, os órfãos, os estrangeiros e os pobres⁵⁸ e pelas repetidas advertências dos profetas de que as obrigações religiosas e sociais estão inextricavelmente ligadas.⁵⁹ Paulo não desenvolve o tema, mas como o seu conceito de justiça é tão determinado pelo conceito escriturístico, provavelmente está implícito na sua teologia mais plena da justiça pela fé, segundo indica a sua referência à coleta como “as primícias da justiça” (2Cor 9,10).⁶⁰

Se por um momento ampliarmos o âmbito de modo a incluir o outro tratamento principal da justificação pela fé de Paulo, duas passagens merecem atenção particular. Em Gl 2,20 Paulo descreve-se a si mesmo como “vivendo pela fé no Filho de Deus”.⁶¹ Como o

⁵⁴Ver novamente meu *Romans* 217-18.

⁵⁵Ver §§14.2 e 18.2.

⁵⁶Ver acima §§2.4, 6.3, e 18.6.

⁵⁷Ex 20,2-17; Dt 5,6-21.

⁵⁸P. ex., Dt 10,17-18; 24,10-22; Zc 7,9-10.

⁵⁹P. ex., Is 5,3-7; Ez 18,5-9; Am 5,21-24; Mq 3. Ver também meu “Justice of God” (§14 n. 1).

⁶⁰Ver também abaixo §24.8a.

⁶¹Ver acima §14.8.

contexto opõe um estilo de vida determinado pelas obras da lei (2,11-18; 3,2.5),⁶² Paulo certamente pensava na vida do dia-a-dia. Ele vivia sua vida na fé e pela fé. A fórmula anexa (“que me amou e se entregou a si mesmo por mim”) provavelmente implica que Paulo via o modelo de vida de Jesus como modelo para a sua própria vida. Viver pela fé no Filho de Deus significa viver pelos recursos dados pelo Filho de Deus e a partir da motivação inspirada pela auto-entrega do Filho de Deus.⁶³

Pelo menos uma confirmação de tal inferência é dada por Gl 5,6: “em Cristo Jesus nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas a fé agindo pelo amor”.⁶⁴ Novamente o contraste é com o modo de vida caracterizado pela circuncisão e determinado por toda a lei (5,3). A fé contrasta com isso oferecendo uma motivação e meios diferentes para viver, ou seja, “a fé agindo efetivamente através do amor”. Circuncisão → a lei inteira corresponde à fé → amor. Devemos ter o cuidado de não deixar os dois conceitos ficarem separados, como se a fé fosse o começo e o amor a consequência.⁶⁵ A expressão assemelha-se mais a um único conceito — fé através do amor, fé energizada pelo amor — como a associação íntima dos dois termos que outras passagens de Paulo também sugerem.⁶⁶ Isso não implica (para usar a terminologia de séculos posteriores) que Paulo transformou a fé em “obra” ou comprometeu a *sola fide*. Pelo contrário, é questão de reconhecer quão completamente a *sola fide* permeou toda a teologia de Paulo, inclusive a sua ética. Pois é precisamente a fé como confiança total na graça de Deus e abertura à graça de Deus que (inevitavelmente) ganha expressão no amor. É precisamente esta fé operando através do amor que liga toda a extensão da justificação pela fé, desde a justiça já recebida através da fé (3,6-9) à justiça ainda não experimentada mas ansiosamente esperada (5,5).

O lembrete oferecido por Gl 2,17-21 e 5,2-6 segundo o qual Paulo geralmente é lembrado como aquele que pôs a fé e a lei em antítese propõe o outro grande problema, e problema embaraçoso. Podemos, devemos, introduzir a primeira das expressões “lei de” de Paulo

⁶²Ver acima §14.4-5.

⁶³Ver mais em §§14.5-6 abaixo.

⁶⁴*Energoumene*. Poderíamos traduzir “energizando” (cf. Gl 2,8 e 3,5).

⁶⁵Muito menos fé como teoria e amor como prática (ver Betz, *Galatians* 264 e n. 100).

⁶⁶Cf. 1Cor 13,13; 16,13-14; Cl 1,4; 1Ts 1,3; 3,6; 5,8; 2Ts 1,3; Fm 5-7; Ef 1,15; 3,17; 6,23. Mas Gl 5,6 é único em Paulo ao definir a fé em termos de amor.

a esta altura, “(a) lei da fé” (Rm 3,27)? Ao citar novamente a passagem é importante continuar a citação até o fim do capítulo 3,27-31.⁶⁷

²⁷Onde está, então, o motivo de orgulhar-se? Foi excluído. Por qual tipo de *nomos*? Das obras? Não, de modo algum, mas pelo *nomos* da fé. ²⁸Pois nós estimamos que uma pessoa é justificada pela fé, independentemente das obras do *nomos*. ²⁹Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também Deus dos gentios? Sim, ele é também Deus dos gentios, ³⁰pois “Deus é um só”, que justificará a circuncisão pela fé e também a incircuncisão pela fé. ³¹Então invalidamos o *nomos* pela fé? De modo algum. Pelo contrário, consolidamos o *nomos*.

À luz da discussão anterior a linha de argumentação de Paulo é clara.⁶⁸ Por “*nomos* das obras” Paulo deve ter pensado na Torá entendida em termos das obras que ela exigia de Israel. O *nomos* das obras não excluía o gloriar-se de 2,17-23 (3,27). Pelo contrário, era justamente essa interpretação estreita da Torá/*nomos* que dava lugar ao corolário: Deus é Deus somente dos judeus (3,29). Mas como esse corolário é falso (como confirma o *Shemá*, 3,29-30), também a premissa é falsa: entender *nomos* em termos de obras é entendê-lo erroneamente. A linha de conexão é a fé que a dá, visto que o Deus de todos trata com todos em termos da fé (3,30). Assim a fé não torna inválido o *nomos*. Pelo contrário, ela estabelece o *nomos* (3,31). Não requer grande habilidade literária reconhecer que 3,31 assim completa a linha de argumentação iniciada em 3,27, com *nomos* estabelecido pela fé correspondendo ao *nomos* da fé. 3,31 é efetivamente a resposta de Paulo à sua pergunta inicial: “Por qual tipo de *nomos* foi excluído o gloriar-se?” A resposta de Paulo é: “Pelo *nomos* da fé”, isto é, o *nomos* estabelecido pela fé. Os dois *nomoi* são um e o mesmo.⁶⁹

Além disso, o argumento de Paulo perderia sua coerência se o *nomos* em cada ocasião fosse entendido como outra coisa que não a lei/Torá.⁷⁰ Pois a questão da lei e da fé é proposta em 3,31 precisa-

⁶⁷Rm 3,31 é claramente a conclusão de 3,27-31 e não deve ser separado do seu contexto anterior para ser tomado como introdução ao cap. 4, sugestão corretamente rejeitada por Fitzmyer, *Romans* 366.

⁶⁸Ver acima §14.5e.

⁶⁹A conclusão é surpreendentemente incomum; mas ver Furnish, *Theology* 160-61, 191-94; Schnabel, *Law and Wisdom* 286-87; Osten-Sacken, *Heiligkeit* 23-33; Stuhlmacher, *Romans* 66-67; outros em meu *Romans* 186. Contrastar com Moo, *Romans* 249, o qual afirma que Paulo faz uma “distinção principal clara” entre fé e a lei mosaica, uma afirmação aplicável somente à lei *das obras*, como confirma a comparação de 3,27 com 9,31-32.

⁷⁰Discordando de Schreiner, *Law* 34-36, que segue Räisänen (acima n. 37) ao traduzir

mente porque poderia parecer que a refutação da “lei das obras” não deixava nenhum papel positivo para a lei. Portanto, a preocupação de Paulo era precisamente reafirmar que fé e lei não estavam em conflito: a lei não deve ser entendida em termos de obras, mas pode e deve ser entendida em termos de fé.⁷¹ Conseqüentemente, a fé não invalidou a lei. Pelo contrário, ela estabeleceu a lei. Em resumo, Paulo podia falar da “*lei da fé*” porque acreditava que a *fé* estabelecia a *lei*.

Reforça a conclusão a linha de pensamento semelhante de 9, 30-32:

³⁰Que diremos, então? Que os gentios, sem procurar a justiça, alcançaram a justiça, a justiça que é pela fé, ³¹enquanto Israel, procurando o *nomos* de justiça não alcançou o *nomos*.³² E por quê? Porque não procurou pela fé, mas como se a conseguisse pelas obras.

Aqui devemos notar um ponto cuja significação muitas vezes passa despercebida: que Paulo pode falar de Israel “procurando o *nomos* da justiça” e não alcançando esse *nomos*. Se não era suficientemente claro que se tratava da lei, da Torá, a questão fica fora de qualquer dúvida pela continuação da exposição até 10,4-5.⁷² O caso tem dois aspectos para nós. Primeiro, Paulo refere-se à lei de maneira inteiramente positiva: Israel procurava a lei, e era um objetivo bom e apropriado buscá-la: “a lei da justiça”. O termo “justiça”, totalmente positivo pode ser complementado ou expandido para “a lei da justiça”. Israel não alcançou a lei, mas nenhuma crítica está contida nessa conclusão. Segundo, o erro de Israel não estava em procurar a lei, mas no fato de o fazer de maneira obstinada. Ele o fazia como se o objetivo fosse realizado em termos de obras, quando só podia sê-lo “pela fé”. Israel não alcançou a lei. Por quê? Porque buscava a lei da justiça não pela fé, mas como se fosse pelas obras. Portanto, temos aqui uma forma alternativa de pôr a expressão-chave: a lei procurada em termos da fé é outra maneira de dizer “a lei da fé”.⁷³

aqui *nomos* por “ordem”, e Fitzmyer, *Romans* 363, o qual aqui segue a outra tradução mais popular de *nomos* por “princípio”.

⁷¹Cf. Hübner, *Law* 137-44.

⁷²Surpreendentemente, a NRSV manteve a tradução invertida equívoca de 9,31 – “Israel que procurou a justiça que é baseada na lei, não conseguiu cumprir a lei” – fazendo a “justiça” e não a “lei” o objeto da busca de Israel. Sobre outras tentativas de enfraquecer o sentido óbvio, ver meu *Romans* 581 e Fitzmyer, *Romans* 578.

⁷³A posição de Paulo em cada uma das duas passagens de Romanos pode ser representada visualmente:

Outra confirmação vem da continuação do argumento iniciado em Rm 9,30. Pois em Rm 10,6-8 Paulo deliberadamente escolheu usar Dt 30,12-14 para expor o que entendia por “justiça da fé”. Mas Paulo deve ter estado bem consciente de que Dt 30,11-14 fala sobre quão *fácil* é obedecer à lei.⁷⁴

¹¹Certamente este mandamento que hoje te dou não é difícil demais para ti, nem está longe. ¹²Ele não está no céu para que digas: “Quem subirá ao céu por nós para trazê-lo a nós, para que possamos ouvi-lo e pô-lo em prática?” ¹³E não está no além-mar, para que digas: “quem atravessará o mar por nós para trazê-lo a nós, para que possamos ouvi-lo e pô-lo em prática?” ¹⁴Não, a palavra está muito perto de ti: está na tua boca e no teu coração para que a ponhas em prática.

Mas em Rm 10 Paulo toma esta passagem e a expõe em referência à “palavra da fé” (10,8). O fato é que não se deve ver esta exposição como um desvirtuamento total do sentido original da passagem.⁷⁵ Paulo certamente não põe a palavra da fé e a lei como tal em antítese. Com certeza ele opõe a palavra da fé e a lei entendida “como se fosse pelas obras” (9,32; 10,15); mas não a palavra da fé e “a lei da justiça” entendida “pela fé” (9,32; 10,6). Se Paulo tivesse pretendido separar a lei de que se fala em Dt 30,11-14 e a palavra da fé, o seu uso da passagem dessa maneira teria deixado sua exposição vulnerável a uma franca rejeição.⁷⁶ Pelo contrário, seu uso dela confirma que para Paulo a palavra da fé era de fato essa lei corretamente entendida.

As conclusões parecem ser claras. (1) Para Paulo a lei conservava sua função de medida da justiça.⁷⁷ Mas (2) essa medida só podia

Rm 3 — lei de	{ obras → gloriar-se → Deus só dos judeus (→ lei tornada inválida?)			
	{ fé → gloriar-se excluído → Deus também dos gentios → lei estabelecida			
Rm 9 —	Israel	→	obras	↛ lei da justiça
	Gentios	→	fé	→ lei da justiça

⁷⁴A versão da LXX é citada acima em §19.4b.

⁷⁵Que Paulo, provavelmente, conhecia e utilizava uma linha de interpretação judaica bem estabelecida de Dt 30,11-14 (Br 3,39-40; Fílon, *Post.* 84-85; *Targum Neofiti* sobre Dt 30,11-14) é sabido (ver, p. ex., meu *Romans* 603-5; e acima §19.4b).

⁷⁶A mesma linha judaica de interpretação (n. 75) revela disposição de reconhecer que Dt 30,11-14 tinha em vista um princípio mais universal (sabedoria divina, o bem) do que, simplesmente, a lei judaica como tal. Ver também acima §§11.3c e 19.4b.

⁷⁷Ver acima §§6.3 e 18.6.

ser “atingida” pela fé. Somente uma vida vivida na fé e pela fé perante Deus constituía a justiça que Deus queria. Conforme já observamos, Abraão era o grande modelo do que envolvia essa fé (4,18-21). Paulo dá claramente a entender que ele o era: Rm 4 obviamente visa a ilustrar a lei que estabelece a fé, “a lei da fé” (3,31). Em outras palavras para Paulo fé significava confiança total em Deus como a de Abraão, confiança total no poder de Deus. *Esta* era a raiz da obediência para Paulo. Se a obediência não nascesse desta, estaria mal direcionada. A “obediência da fé” é a obediência que vive por esse tipo de confiança em Deus que Abraão demonstrou.

A lei da fé é, portanto, a lei na sua função de exigir e facilitar o mesmo tipo de confiança em Deus segundo a qual viveu Abraão. Esta não é referência apenas a seções ou partes da lei, mas descreve a função da lei como um todo. Assim podemos reconhecer o critério pelo qual Paulo julgou a relevância da lei como um todo e em qualquer dos seus particulares. Qualquer mandamento que ordenasse ou transmitisse essa confiança em Deus ou ajudasse a expressar essa confiança na vida do dia-a-dia era a lei ainda expressiva da vontade de Deus. Inversamente, tudo o que a lei exigisse além da fé, qualquer mandamento que não pudesse ser vivido como expressão dessa confiança só em Deus, qualquer regulamento que dificultasse ou impedisse essa fé, era a lei agora deixada para trás pela vinda de Cristo. Como o evangelho agora tornava possível a *todos* expressar essa fé em Deus crendo em Cristo, a lei entendida como exigindo mais do que a fé, era na verdade o inimigo dessa fé e devia ser considerada redundante. Presumivelmente devemos acrescentar que durante a continuação da sobreposição das eras, enquanto o pecado e a morte conservam algum poder (§18), Paulo sem dúvida continuaria a reconhecer que a finalidade boa da lei para a vida ainda podia ser pervertida numa força de morte (Rm 7,7-11).

Em resumo, a fé em Deus (em e mediante Cristo) era para Paulo a base e o meio para uma vida correta do mesmo modo como o era para ser “justificado”. Esta confiança criatural em Deus podia ser expressa como “a lei da fé” no sentido de que só a vida nessa confiança produz a qualidade de vida perante Deus e para os outros que a lei originalmente devia promover. Exigir mais que essa confiança, insistir numa obra, fruto particular dessa fé, seria repetir o antigo erro em relação à lei, transpor a lei da fé para a lei das obras. É a fé nua

de Abraão, que não só recebe a promessa, mas também sustenta o fruto cotidiano do amor desinteressado.

§23.4 O Espírito e “a lei do Espírito”

A mais notável das recomendações éticas de Paulo é, sem dúvida, o apelo para “andar segundo o Espírito”. No grande capítulo sobre o Espírito (Rm 8) a primeira descrição dos cristãos é de pessoas “que não andam segundo a carne, mas segundo o Espírito” (8,4). Antes ele havia falado em termos equivalentes da obrigação dos crentes de “andar numa vida nova” (6,4). A passagem intermediária de 7,6 liga as duas passagens na esperança de que os cristãos “haveriam de servir na novidade do Espírito e não na caducidade de letra”. De maneira semelhante em Gálatas, Paulo resume a sua exortação numa frase que é meio mandamento e meia promessa: “Andai segundo o Espírito e não satisfareis o desejo da carne” (Gl 5,16). Outro ponto de correlação entre Romanos e Gálatas é a descrição que Paulo faz dos crentes “que são conduzidos pelo Espírito”.⁷⁸ E alguns versículos adiante, em Gálatas, Paulo mostra quão claramente correlacionava o começo com o Espírito e a contínua obrigação ética dos crentes urgindo: “Se vivemos pelo Espírito,⁷⁹ sigamos⁸⁰ também o Espírito” (5,25). Claramente, este é o equivalente parenético da preocupação soteriológica expressa em 3,3: os que “começaram com o Espírito” só podem “ser completados” com o Espírito. Que estamos aqui em presença de uma linha regular de desenvolvimento na parênese paulina confirma-o outro paralelo entre Gl 6,8 e Rm 8,13. Gl 6,8: “Quem semeia para a carne colherá corrupção; quem semeia para o Espírito do Espírito colherá vida eterna”. Rm 8,13: “Se viverdes segundo a carne, morrereis, mas se pelo Espírito fizerdes morrer as obras do corpo, vivereis”.⁸¹

A metáfora do comportamento no dia-a-dia como o “caminhar” da vida não é típica do pensamento grego,⁸² mas caracteristicamente

⁷⁸Rm 8,14; Gl 5,18; ver mais em §16.5 n. 119 acima.

⁷⁹A alusão é sem dúvida retroativa a Gl 3,2-3. NEB e REB traduzem “Se o Espírito é a fonte da nossa vida”. Naturalmente, pelo “se” não se expressa nenhuma dúvida (BDF §371.1).

⁸⁰O sentido básico do verbo é “estar em linha”; daqui “acompanhar o passo de” (NIV), “aderir, concordar com, seguir” (BAGD, *stoicheo*). Ver também meu *Galatians* 317-18.

⁸¹Concernente à tensão escatológica implícita nessas exortações ver acima §18; cf. Schnackenburg, *Botschaft* 2.40-42.

⁸²BAGD, *peripateo*; H. Seesemann, *TDNT* 5.941.

judaica.⁸³ Paulo usa, freqüentemente, este termo,⁸⁴ e o seu uso indica a continuação do modelo hebraico no seu pensamento ético. Mas expressas de maneira tão abrupta como o são, as exortações podem facilmente ser lidas como um estímulo para uma ética espontânea ou carismática ou “da situação”. Além disso, quando lembramos a antítese entre Espírito e *gramma* (“letra”),⁸⁵ e equiparamos *gramma* à lei, facilmente podemos concluir que a ética do Espírito de Paulo é posta em antítese com a ética da Torá de Israel e como substituição desta.⁸⁶ Por isso é importante ter clareza sobre o que envolve a ética paulina do Espírito.

Fazemos bem começando por lembrar a seriedade moral das Escrituras de Israel. Pois é ali que encontramos pela primeira vez um reconhecimento sadio de que a lei podia ser tratada de maneira superficial. Basta recordar as repetidas advertências dos grandes profetas do século VIII a.C. segundo os quais a mera observância das festas e do jejum era maneira totalmente inadequada de guardar a lei.⁸⁷ A admoestação do próprio Paulo para o qual “não são os que ouvem a lei que são justos perante Deus, mas os que cumprem a lei é que serão justificados” (Rm 2,13) é na verdade totalmente característica das preocupações escriturísticas e judaicas.⁸⁸ Em outras palavras, Paulo não foi de forma alguma o primeiro judeu a fazer distinções entre atitudes perante a lei ou entre diferentes “níveis” de observância da lei.

Uma das formas mais convincentes em que se expressava essa preocupação escriturística e judaica era o reconhecimento de que a lei devia penetrar no coração. A obediência à lei que Yahweh queria era a obediência do coração. Assim, por exemplo, o repetido apelo de “circuncidai o prepúcio do vosso coração”,⁸⁹ e a promessa de que “o

⁸³P. ex., Ex 18,20; Dt 13,4-5; 1Rs 9,4; 2Rs 22,2; Sl 86,11; Pr 28,18; Is 33,15. Do hebraico *halakh* (“andar, caminhar”) vem o termo usado para denotar as regras e interpretações que explicam e aplicam a lei a questões e situações posteriores, “Halaká”.

⁸⁴Rm 6,4; 8,4; 13,13; 14,15; 1Cor 3,3; 7,17; 2Cor 4,2; 5,7; 10,2-3; 12,18; Gl 5,16; Fl 3,17-18; Cl 1,10; 2,6; 3,7; 4,5; 1Ts 2,12; 4,1(duas vezes).12; 2Ts 3,6.11. Aqui cf. particularmente 2Cor 12,18 e Cl 1,9-10.

⁸⁵Rm 2,28-29; 7,6; 2Cor 3,3.6.

⁸⁶Westerholm, *Israel's Law* 209-16.

⁸⁷Is 1,12-14; Os 6,6; Mq 6,8.

⁸⁸Cf. p. ex., Dt 4,1.5-6.13-14; 30,11-14; 1Mc 2,67; 13,48; Filon, *Cong.* 70; *Praem.* 79; Josefo, *Ant.* 20.44; *m. Abot* 1.7; 5.14.

⁸⁹Dt 10,16; Jr 4,4; 9,25-26; Ez 44,9; 1QpHab. 11.13; 1QS 5.5; 1QH 2.18; 18.20; *Spec. Leg.* 1.305.

Senhor vosso Deus circuncidará o teu coração e o coração dos teus descendentes, para que ames o Senhor teu Deus de todo o teu coração...” (Dt 30,6). As expressões mais famosas dessa esperança são, naturalmente, as profecias da nova aliança em Jr 31,31-34 e de um novo coração em Ez 36,26-27.

O que nos interessa aqui é que para Paulo essa esperança foi realizada no dom do Espírito. Evidentemente era isso o que Paulo tinha em mente na sua distinção entre *gramma* e Espírito.

Rm 2,28-29 — “O verdadeiro judeu não é o que está visivelmente marcado como tal, nem é verdadeira circuncisão a que é feita na carne, mas é o que fica oculto que faz o judeu, e a circuncisão é a do coração, segundo o Espírito e não segundo a letra.”

2 Cor 3,3,6 — “Vós mostrais que sois uma carta de Cristo... escrita não com tinta mas com o Espírito do Deus vivo, não em tábuas de pedra, e sim nas tábuas do coração humano... [de modo que somos] ministros de nova aliança, não da letra mas do Espírito.”

Se lembrarmos nossa constatação anterior de que *gramma* no uso de Paulo não é simplesmente sinônimo de “lei”, mas denota a lei entendida de maneira excessivamente estreita (em termos de distinção étnica),⁹⁰ a questão se torna clara. Essas passagens expressam a convicção de Paulo segundo a qual no dom do Espírito os primeiros cristãos experimentaram a esperada circuncisão do coração do Deuteronômio, a esperada nova aliança de Jeremias e o esperado coração novo e espírito novo de Ezequiel.⁹¹ Presumivelmente foi por isso que Paulo estava preparado para expressar-se com tamanha audácia justamente neste ponto: “Pois a circuncisão somos nós, que prestamos o nosso culto pelo Espírito de Deus e nos gloriamos em Cristo Jesus e não confiamos na carne” (Fl 3,3).

A questão pode ser levada adiante. Pois é importante lembrar que a esperança que Paulo via assim cumprida no Espírito não era a esperança de outra lei ou de Torá diferente. O cumprimento dessa antiga esperança não era entendido como algo que dispensasse os indivíduos ou as comunidades de guardarem a lei. Pelo contrário, era a esperança de um meio de guardar mais efetivamente a lei. Só a circuncisão do coração permitiria a observância adequada da lei (Dt

⁹⁰Ver acima §6.5.

⁹¹Deidun constrói toda a sua tese em torno dessa idéia (*New Covenant Morality*, aqui especialmente 3-84). A respeito do eco de Jr 31,31-34 em 2Cor 3,3,6, ver acima §6.5.

30,8-10). Contrariamente à opinião popular, a promessa de nova aliança em Jeremias não é de lei nova ou diferente. A promessa é clara: “Porei minha lei no seu íntimo, e a escreverei nos seus corações” (Jr 31,33). Igualmente o novo coração e o novo espírito prometido em Ezequiel têm em vista uma observância mais efetiva de lei: “Eu porei no vosso íntimo o meu espírito e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardeis as minhas normas” (Ez 36,27). É esta esperança, precisamente esta esperança, que Paulo afirma que se realizou no dom do Espírito aos que põem sua fé no Messias Jesus.⁹² A vinda de Cristo e da fé em Cristo trouxeram emancipação da lei na sua função temporária, constrictiva (Gl 3,19-4,7).⁹³ Era ainda este o caso. Mas nada do que Paulo diz indica que para ele Cristo trouxera emancipação da lei como norma divina do bem e do mal, como diretriz de comportamento dada por Deus.

É da mesma seqüência do pensamento paulino que emerge nessa segunda expressão “lei de”, isto é, “a lei do Espírito”. Esta aparece como parte da defesa que Paulo faz da lei em Rm 7,7-8,4. Ali, conforme vimos, Paulo defende a lei apresentando-a como a enganada pelo pecado. E a sua defesa procede mostrando que tanto o “eu” humano como a própria lei estão divididos.⁹⁴ É neste ponto que a controvertida segunda expressão “lei-de” entra na exposição: “a lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,2). Aqui, como no caso da “lei da fé”, a maioria dos comentadores acha impossível pensar que Paulo se referia à lei, à Torá, de maneira tão positiva. Como poderia Paulo, depois de descrever a lei como poder de morte, da qual os crentes foram libertos (7,5-6) descrevê-la como “a lei do Espírito da vida”? Como, acima de tudo, poderia atribuir à lei a função decisiva de libertar os crentes da lei?⁹⁵ A resposta, mais uma vez, seria ver aqui um jogo com a palavra *nomos*, e entendê-la novamente como “norma” ou “princípio”. Todavia, mais uma vez, tal leitura simplesmente mina o andamento do argumento de Paulo em Rm 8,2-4:

⁹²Acerca do uso de Dt 30,12-14 por Paulo em Rm 10,6-8 ver acima §23.3.

⁹³Ver acima §§6.4-5.

⁹⁴Ver acima §§6.7 e 18.3.

⁹⁵Assim especialmente Räisänen, “Law” (§6 n. 30) 66; *Law* 51-52, seguido novamente em particular por Moo, *Romans* 474-75. Sobre o debate e mais bibliografia ver Räisänen, “Law”; Dunn, *Romans* 416-18; Moo, *Romans* 473-77. Conforme veremos, “a lei do Espírito da vida” (Rm 8,2) não é mais problemática para a teologia de Paulo do que “a lei da justiça” em 9,31.

²A lei do Espírito da vida em Cristo Jesus libertou-te da lei do pecado e da morte. ³Para o que a lei era incapaz de fazer porque enfraquecida pela carne, Deus enviou o seu próprio Filho numa carne semelhante à do pecado... e condenou o pecado na carne, ⁴a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós que não andamos segundo a carne mas segundo o Espírito.

Convém notar a maneira como a referência à lei se encontra entrelaçada nos três versículos.⁹⁶ De fato, esta passagem não é nada menos que o clímax da defesa da lei por Paulo, que começou em 7,7. No curso do argumento, a expressão “a lei do pecado e da morte” (8,2) certamente usa-se como abreviação para a lei abusada e mal usada pelo pecado para causar a morte (conforme descrito em 7,7-13).⁹⁷ A lei enfraquecida pela carne (8,3) é a boa lei de Deus, mas derrotada pela combinação do poder do pecado com a fraqueza do igualmente dividido “eu”. Mas o que dizer então da lei libertada, como o “eu”, do poder do pecado e da morte? Esta é na verdade a maneira mais óbvia de entender a expressão “a lei do Espírito da vida”, isto é, como referência à lei na sua condição da lei de Deus, mas não mais prisioneira do vínculo da fraqueza humana e do poder do pecado, a lei libertada do poder da morte para servir novamente como norma da vida (7,10).⁹⁸ A lei é “espiritual” (*pneumatikos* — 7,14) porque pode ser veículo ou instrumento do Espírito (*pneuma*). Tal como 3,31 corresponde a 3,27,⁹⁹ assim 8,2 corresponde a 7,14.¹⁰⁰ Em outras palavras, “a lei do Espírito” é uma das maneiras de Paulo referir-se ao que poderíamos chamar o lado positivo da lei dividida.¹⁰¹

Talvez mais notável do que tudo, a finalidade para a qual Deus enviou seu Filho é explicitamente afirmada como sendo a de realizar o cumprimento da exigência da lei (8,4)¹⁰². Para Paulo o objetivo da

⁹⁶Para a parte que segue cf. particularmente Osten-Sacken, *Heiligkeit* 19-23; Reinmuth, *Geist und Gesetz* 48-74 (aqui 66-69); outros em meu *Romans* 417.

⁹⁷Mas o que parece uma dedução óbvia é objeto de muita discussão (ver meu *Romans* 392-93 e 416-19).

⁹⁸Ver novamente acima §6.6.

⁹⁹Acima §23.3.

¹⁰⁰Hübner, *Law* 144-46, 149.

¹⁰¹Assim particularmente Hahn, “Gesetzesverständnis” (§6 n. 1) 47-49. Entender *nomos* aqui como outra coisa senão “a lei” significaria que em 8,2 se trata de um *terceiro* *nomos* (Fee, *Empowering Presence* [§16 n. 1] 552), o que não torna mais claro o que Paulo quer dizer.

¹⁰²O sentido preciso de “cumprir” não é claro, mas Paulo usa o mesmo verbo em 13,8 e Gl 5,14. Portanto, provavelmente, significa “cumprir” em sentido mais profundo que simplesmente em termos de uma correlação item a item. O fato de Paulo usar “exigência” no singu-

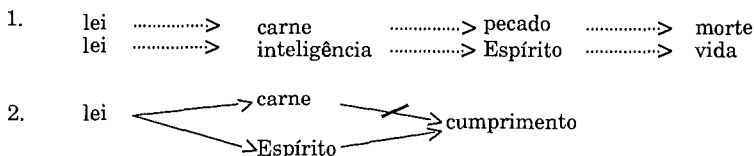
ação salvífica de Deus em Cristo era tornar possível a observância da lei! O que fez a diferença e o que venceu o poder do pecado e a fraqueza da carne? O Espírito. “A exigência da lei [é] realizada em nós que andamos não segundo a carne mas segundo o Espírito” (8,4). Vê-se por aí que “a lei do Espírito” é simplesmente a forma resumida de falar da exigência da lei cumprida pelos que andam de acordo com o Espírito.¹⁰³

Em resumo, é precisamente como “a lei do Espírito”, a lei entendida como diretriz para a conduta dirigida pelo Espírito, a lei assim libertada das idéias errôneas que deram tamanha alavancagem ao poder do pecado, e da fraqueza da carne que tanto lhe reduziu o poder, que ela pode ser experimentada como força libertadora, como lei para a vida.¹⁰⁴ É a lei assim corretamente entendida e experimentada que liberta da “lei do pecado e da morte”.

E o que significa isso para Paulo na prática?¹⁰⁵ Paulo presumivelmente tinha em mente a conduta animada e tornada possível a partir da apreensão direta e imediata da vontade divina. Isso já está implícito na sua carta mais antiga: “aprendestes pessoalmente de Deus a amar-vos mutuamente” (1Ts 4,9).¹⁰⁶

lar sugere, além disso, que o que tem em vista é a exigência essencial que está por trás das exigências individuais, o caráter e a finalidade que as exigências individuais devem exprimir (ver também meu *Romans* 423-24). Notaremos adiante (§23.5) que Paulo também fala da importância de (os crentes) “guardar os mandamentos” (1Cor 7,19). Comparar e contrastar as discussões acerca do caráter problemático da concepção paulina de cristãos “cumprindo a lei” – Hübner, *Law* 83-87; Räisänen, *Paul* 62-73; Barclay, *Obedying* 135-42; Westerholm, *Israel's Law* 201-5; Schreiner, *Law* 145-78; Finsterbusch, *Thora* 97-107.

¹⁰³A dupla linha de pensamento de Paulo na defesa da lei em Rm 7,7-8,4 pode ser ilustrada de duas maneiras:



¹⁰⁴Embora Paulo ainda não diga como um poder que dá a vida; ver novamente §6.6 acima.

¹⁰⁵A questão é importante, pois a função do Espírito de dar orientação em situações específicas é raramente explícita em Paulo; Furnish considera 1Cor 7,40 como o único exemplo (*Theology* 231).

¹⁰⁶Provavelmente um eco de Is 54,13 (cf. Jo 6,45). Ver também Deidun, *New Covenant Morality* 57-58; E.J. Schnabel, “How Paul Developed His Ethics: Motivations, Norms and Criteria of Pauline Ethics”, in Rosner, org., *Understanding* 267-97 (aqui 278-79).

Mais notável é o contraste que apresenta na própria carta aos Romanos. De um lado está a pretensão de conhecer a vontade de Deus, como parte do orgulho judaico que ele desaprova — Rm 2,18:

Tu te denominas “judeu” e descansas na lei e te glorias em Deus e conheces sua vontade (*to thelema*) e discernes o que importa (*dokimazeis ta diapheronta*), sendo instruído pela lei.

Do outro lado está o conhecimento da vontade de Deus que vem da inteligência renovada — 12,2:

Não vos conformeis ao mundo presente, mas transformai-vos pela renovação da vossa inteligência, para poderdes discernir qual é a vontade de Deus (*eis to dokimazein hymas ti to thelema tou theou*).

Aqui a oposição é entre a obediência instruída pela lei e a obediência instruída pela inteligência renovada. Mas isso é obviamente equivalente à oposição entre a lei do pecado que impede a vontade de Deus e a lei do Espírito que torna possível o seu cumprimento.

A mesma coisa ocorre, em termos relacionados, embora novamente sem referência específica ao Espírito como tal, na oração de Paulo em Fl 1,9-10: “É isto o que peço: que o vosso amor cresça cada vez mais, em conhecimento e em sensibilidade, a fim de poderdes determinar o que realmente convém (*eis to dokimazein hymas ta diapheronta*)”.¹⁰⁷ O que Paulo tinha em mente é o que Oscar Cullmann expressou como “a capacidade de formar juízo ético correto em cada momento dado”,¹⁰⁸ isto é, o senso ou instinto do que é certo e apropriado em cada situação dada. Esta capacidade de discernir “o que é realmente importante”¹⁰⁹ também deve ser considerada como dom ou capacitação do Espírito.¹¹⁰ Para Paulo esse conhecimento da vontade de Deus não era algo que podia ser lido num código de leis ou

¹⁰⁷Notar como a redação de Fl 1,10 é na verdade uma combinação de Rm 2,18 e 12,2.

¹⁰⁸Cullmann, *Christ and Time* 228; cf. também Bultmann, *Theology* 1.341-42.

¹⁰⁹*Ta diapheronta* – literalmente “as coisas que diferem”, mais conhecido pelo termo técnico da ética estoica para coisas que realmente não têm importância, *adiaphora*, “coisas que não são boas nem más” (LSJ, *adiaphoros* II; K. Weiss, *TDNT* 9.63; Jaquette, *Discerning* cap. 2).

¹¹⁰*Dokimazein*, “testar, examinar, aprovar”, é regularmente usado para falar de testar pronunciamentos proféticos (1Ts 5,21; 1Jo 4,1; *Didaqué* 12,1; *Hermas*, *Mandamento* 11-7.16) e assim coincide com o termo *diakrinein* conforme usado em 1Cor 14,29 (cf. 1Cor 2,13-15; 12,10; *Didaqué* 11.7); também *diakrisis* em 1Cor 12,10. Notar outros usos paulinos de *dokimazo* (particularmente Rm 14,22; 1Cor 11,28; 13,5; Gl 6,4). Ver também acima §20 n. 136.

manual de normas. Exigia muito mais sensibilidade espiritual (dada pelo Espírito), aquilo de que Cl 1,9-10 fala como “sabedoria e entendimento espiritual (*pneumatike*)”¹¹¹. E contudo ao dizer isso, Paulo tinha em mente o mesmo objetivo que a lei, isto é, fazer a vontade de Deus. Assim, mais uma vez podemos dizer que Paulo queria o que Deus intencionava ao dar a lei: que fosse feita a vontade de Deus. A lei de Deus e o Espírito de Deus tinham o mesmo objetivo, por mais que este fora distorcido e corrompido no primeiro caso.¹¹²

Também devemos notar a ligação entre “a lei do Espírito” e “a lei da fé”. Em ambos os casos Paulo, presumivelmente, usou o termo “lei” porque queria frisar a importância vital de fazer a vontade de Deus, obedecer à vontade de Deus.¹¹³ E em ambos os casos o qualificativo (“da fé”, “do Espírito”) indica de maneira resumida como essa obediência se torna possível. Na solução paulina do problema da fraqueza humana e do poder do pecado, fé e Espírito são os dois lados da mesma moeda. A confiança humana encontra-se com o poder do Espírito. A obediência que Deus quer e torna possível é, numa frase, a resposta (fé) humana ao poder divino (Espírito).¹¹⁴

Formulando a questão de ângulo ligeiramente diferente, as duas expressões, “a lei da fé” e “a lei do Espírito”, podem ser definidas por suas expressões opostas. Como a lei da fé é diferente da lei entendida em termos de obras, assim a lei do Espírito é diferente da lei entendida como *gramma* (“letra”). Ambas, “obras” e “letra”, enfatizam o caráter visível, público do que é exigido e feito. Nessa situação a tendência ou perigo é sempre o de o elemento visível tornar-se o aspecto predominante da obediência assim expressa e de a obediência divorciar-se da obediência do coração. Como alguém que acreditava que ele próprio anteriormente tinha sucumbido a esse perigo, Paulo enfatizou a

¹¹¹O reconhecimento de que a sabedoria e o entendimento vêm de cima pelo Espírito está bem estabelecido na teologia judaica (Ex 31,3; 35,31; Is 11,2; Eclo 39,6; Sb 9,9-10.17-19; Filon, *Gigant.* 22-27; 4 *Esd* 14.22.39-40), e essa sabedoria e entendimento também era mencionada em Qumrã, embora mais como uma interpretação específica da Torá (p. ex., 1QH 4.9-12; 6.10-12; 11.7-10; 12.11-13; 16.11-12; 1QS 5.8-10; 9.13; 11.15-18).

¹¹²Discordando de Schnabel, *Law and Wisdom* 331 n. 475, não havia na minha formulação anterior (*Jesus and the Spirit* [§20 n. 1] 223) a intenção de pôr o Espírito e a norma externa em antítese.

¹¹³Aqui lembramos que uma interpretação mais cuidadosamente delimitada de Lv 18,5 (acima §6.6) é perfeitamente compatível com a ética de Paulo e também com sua soteriologia.

¹¹⁴Deidun: na teologia de Paulo “o correlato preciso da *sola fide* é a atividade do Espírito” (*New Covenant Morality* 45).

lei da fé e a lei do Espírito como forma de reafirmar a obediência que Deus exige. Ao mesmo tempo, ele insiste que a única obediência que realmente faz a vontade de Deus e cumpre a lei de Deus é a obediência que é a consequência da fé e é tornada possível pelo Espírito.

§23.5 Cristo e “a lei de Cristo”

Aqui a questão é se e em que sentido na ética de Paulo Cristo funcionava como modelo e motivador. Já lançamos os alicerces desta seção anteriormente. No §8 concluímos que Paulo conhecia e pensava no ministério de Jesus antes da sua paixão; e que lembrava e aludia a importantes aspectos da tradição de Jesus e ele próprio na sua conduta e na sua teologia foi influenciado por eles. Em §15.2 notamos quanto as expressões “em Cristo” e “no Senhor” funcionavam como fio condutor nas cartas de Paulo, em especial na descrição da sua própria atividade e nas exortações a seus leitores para adotarem determinada atitude ou modo de ação. E em §18.2 observamos a importância da idéia de transformação na soteriologia de Paulo, particularmente como transformação para tornar-se como Cristo, incluindo a imagem de “vestir Cristo” (Rm 13,14) e da renovação cotidiana no conhecimento de acordo com a imagem de Deus em Cristo (Cl 3,10).

No que tange à ética de Paulo, a segunda e a terceira dessas seções foram relativamente sem problemas. Que Paulo via a vida cristã vivida sob a autoridade de Jesus como Senhor e em conformidade com ele é corolário inevitável do seu evangelho. O que isso significava na prática era presumivelmente a combinação de fé (§23.3) e inspiração direta (§23.4), de *ethos* e prática determinada dentro do corpo de Cristo, especialmente pelo constante padrão e motivação do amor de Deus na morte auto-sacrificial de Cristo. Todavia, a primeira das três seções tem sido mais problemática, particularmente a questão se o ensinamento ético de Jesus representou qualquer tipo de recurso para a parênese de Paulo ou modelo da sua conduta. Uma coisa é o incentivo e encorajamento constante do querigma da morte e ressurreição de Jesus. Mas houve considerável relutância em reconhecer que o apelo ao Jesus da tradição de Jesus exerceu grande influência, se é que exerceu alguma, na ética de Paulo.¹¹⁵

¹¹⁵Ver, p. ex., W. Michaelis, *mimeomai*, TDNT 4.672; H.D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tübingen: Mohr, 1967); Schrage, *Ethics*

A discussão pode ser concentrada em torno da questão se as parêneses de Paulo contêm ecos do ensinamento de Jesus ou alusões a estas.¹¹⁶ Há, de fato, um amplo reconhecimento de cerca de oito ou nove ecos, todos, sabidamente, nas parêneses de Paulo.¹¹⁷ Os mais notáveis são os seguintes:¹¹⁸

Rm 12,14 — “*Bendizei os que vos perseguem; bendizei e não amaldiçoeis*”;

Lc 6,27-28 — “*Amai os vossos inimigos... bendizei os que vos amaldiçoam*”;

Mt 5,44 — “*Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem*”.

Rm 14,14 — “Eu sei e estou convencido no Senhor Jesus que nada é profano (*ouden koinon*) em si”;

Mc 7,15 — “Não há nada no exterior do homem... que o possa tornar impuro (*ouden estin... ho dynatai koinosai*)”.

1 Cor 13,2 — “Ainda que *tivesse* toda a *fé*, a ponto de *mover montanhas*”;

Mt 17,20 — “Se *tiverdes fé*... direis a esta *montanha*, ‘*transporta-te daí para lá*’ e ela se *transportará*”.

1 Ts 5,2-4 — “Vós sabeis perfeitamente que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno... vós não andais em trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como ladrão”;

Mt 24,43 — “Compreendei isto: se o dono da casa soubesse em que vigília viria o ladrão, vigiaria”.

1 Ts 5,13 — “Vivei em paz uns com os outros” (*eireneute en heautois*);

Mc 9,50 — “Vivei em paz uns com os outros” (*eireneuete en allelois*).

208; Strecker, *Theologie* 111-12. Sobre Rm 15,7, p. ex., Schrage sustenta que “Cristo não é primariamente *exemplum* mas *sacramentum*” (*Ethics* 173). Mas não seria melhor dizer “primariamente *sacramentum* mas também *exemplum*”? Naturalmente, “está envolvido mais que simples recordação” (174, referindo-se a 2Cor 10,1); mas isso significa que devemos negar que *estava* envolvida “simples recordação”?

¹¹⁶E um fato que só três tradições específicas são atribuídas explicitamente a Jesus — todas em uma carta (1Cor 7,10-11; 9,14; 11,23-25) — o que é muito surpreendente. A respeito das duas primeiras ver abaixo (esta secção); acerca da terceira ver acima §22.3.

¹¹⁷Furnish, *Theology* 53-54; ver também D.C. Allison, “The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels”, *NTS* 28 (1982) 1-32 (aqui 10), com bibliografia na n. 47. Davies acreditava poder identificar 25 alusões em Romanos, 1 Tessalonicenses e Colossenses (*Paul* 138-40). Wenham, *Paul* (§8 n. 1), agora substitui A. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht* (TU 12; Leipzig: Hinrichs, 1904), como o maximizador de contatos entre Paulo e a tradição de Jesus.

¹¹⁸Os outros são Rm 12,17 e 1Ts 5,15 (Mt 5,38-48/Lc 6,27-36); Rm 13,7 (Mc 12,17p); Rm 14,13 (Mc 9,42p).

Mas a importância destas e outras possíveis alusões é muito controvertida. Isso acontece em parte porque as referências explícitas de Paulo a Jesus são acentuadamente enfocadas na sua morte e ressurreição; parece evidente que Paulo não estava interessado no ministério pré-paixão de Jesus.¹¹⁹ Em parte também porque a questão facilmente é desviada ou exacerbada pela questão teológica mais premente se tais alusões nos ajudam a recuperar as *ipsissima verba* de Jesus.¹²⁰ Mas principalmente pelo fato de Paulo ter deixado de identificar o ensinamento como sendo de Jesus. Se Paulo conheceu e aludiu à tradição de Jesus, por que não a identificou como tal? O que poderia ter dado às parêneses de Paulo um peso de mais autoridade que a citação de Jesus como sua fonte?¹²¹

Tais perguntas, porém, revelam incapacidade crucial de apreciar como a tradição funciona numa comunidade, bem como a função da alusão. Uma comunidade, quase por definição, tem sua linguagem, metáforas, termos técnicos e memórias compartilhadas. Estas constituem a moeda corrente comum do intercâmbio conversacional na comunidade. Elas permitem que o discurso dentro da comunidade seja abreviado numa espécie de estenografia, em que as alusões ao que é de conhecimento comum podem funcionar como tais e não precisam ser explicitadas de cada vez.¹²² Quanto mais unida a comunidade, tanto mais alusiva pode ser a conversa. De fato, é precisamente o caráter desse discurso alusivo que lhe permite funcionar como uma espécie de cola ou adesivo que liga a comunidade. É o conhecimento que a pessoa tem da tradição que lhe permite reconhecer as alusões e assim atesta a sua pertença à comunidade como seu membro. Os que não reconhecem as alusões com isso demonstram que ainda estão fora da comunidade. Efetivamente ingressamos numa comunidade “aprendendo a sua linguagem”, isto é, aprendendo a tradição da comunidade para podermos fazer e reconhecer as alusões a ela, e assim funcionar dentro do discurso da comunidade.¹²³

¹¹⁹Mas ver §8 acima.

¹²⁰Cf. particularmente F. Neirynck, “Paul and the Sayings of Jesus”, in Vanhoye, org., *L'Apôtre Paul* 265-321.

¹²¹Ver, particularmente, N. Walter, “Paul and the Early Christian Jesus-Tradition”, in Wedderburn, *Paul and Jesus* (§8 n. 1) 51-80, para quem a consideração decisiva é que Paulo parece não demonstrar nenhuma consciência de estar se referindo a ditos de Jesus.

¹²²Ver também acima §11.4 sobre a natureza da alusão.

¹²³Não me parece necessário citar qualquer “autoridade” para essas observações. Qualquer pessoa que seja membro ativo de um clube, universidade ou sociedade (ou de uma

Isso deveria ser óbvio. Já observamos a preocupação de Paulo de passar tradições às igrejas que fundava e a grande probabilidade de que elas continham (se não consistiam predominantemente de) tradições sobre o ministério de Jesus em palavras e obras (novamente §8.2).¹²⁴ Conseqüentemente, Paulo podia supor grande medida de conhecimento do ministério e do ensinamento de Jesus. E porque se tratava de conhecimento comum, não tinha necessidade de citar a autoridade de Jesus, ao fazer tais alusões. Na verdade — e este é ponto importante — se ele tivesse citado a autoridade de Jesus cada vez que se referia a algo que Jesus disse ou fez, *teria enfraquecido* a força da alusão como alusão. Uma alusão que precisa ser explicada perdeu o seu efeito de ligação. Não funciona mais para separar os que reconhecem a alusão e assim atestam sua competência na “linguagem” cristã, daqueles que não são capazes de reconhecê-la e com isso mostram que são “não-crentes” ou “não-instruídos” (cf. 1Cor 14,23-24).¹²⁵

Por outro lado — ponto igualmente importante — deve-se notar que em relação às únicas duas peças parenéticas que Paulo expressamente atribuiu a Jesus, fê-lo precisamente porque queria *qualificar* sua autoridade. Em um dos casos (1Cor 7,10-16) fê-lo para deixar claro que sua própria instrução ia *além* do que Jesus ensinou (a doutrina sobre o divórcio). No outro caso (1Cor 9) fê-lo para deixar claro que sua própria prática *desconsiderava* o que Jesus ordenara (o evangelista deve receber apoio financeiro da igreja). Assim, por via de contraste, o fato de que todas as outras referências de Paulo são alusões *indica* sua *aceitação* da autoridade destas e sua suposição de que o reconhecimento da alusão por parte dos leitores fortaleceria a autoridade delas. Em outras palavras, o caráter alusivo não enfraquece a autoridade de referência à tradição de Jesus. Pelo contrário, enfatiza e reforça sua autoridade para a comunidade de Jesus.

Neste ponto precisamos introduzir a terceira expressão “lei de” — “a lei de Cristo”. Tal como as outras expressões “lei de” também

igreja!) não terá dificuldade de pensar em exemplos de abreviaturas e taquigrafia que marcam o “in-linguagem” de tais grupos.

¹²⁴Notar também que muitas das alusões aceitas ocorrem numa carta que Paulo escreveu a uma igreja que ele não fundara pessoalmente (Romanos). Em outras palavras, ele podia supor que sua prática de transmitir tradições como parte do processo da fundação de uma igreja era prática comum de todos os fundadores de igrejas.

¹²⁵Mais uma vez posso simplesmente apelar para a experiência comum de um recém-chegado a um grupo que se sente confuso (ou até excluído) pelas alusões da linguagem “in” do grupo.

esta ocorre apenas uma ou duas vezes em Paulo. Em Gl 6,2 apela aos gálatas: “Carregai o peso uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo (*ton nomon tou Christou*)”¹²⁶. E em 1Cor 9,20-21 descreve sua política pessoal:

²⁰Para os que estão sujeitos à lei, fiz-me como se estivesse sujeito à lei — se bem que não esteja sujeito à lei — para ganhar os que estão sujeitos à lei. ²¹Para aqueles que vivem sem a lei, fiz-me como se vivesse sem a lei — ainda que não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo [*ennomos Christou*] — para ganhar os que vivem sem a lei.

Aqui novamente, como no caso das outras expressões “lei de” acima discutidas, há a opinião generalizada de que Paulo não podia referir-se à Torá quando falou de “a lei de Cristo”. Como poderia dizer “morri para a lei” (Gl 2,19), ou afirmar que os que receberam o Espírito foram remidos “da sujeição à lei” (Gl 4,4-7) ou advertir tão veementemente seus leitores para não se deixarem sujeitar novamente ao jugo da lei (Gl 5,1) e depois falar tão positivamente da lei? A solução habitual é que, independentemente do sentido da expressão, ela não pode referir-se à Torá; Paulo jogaria mais uma vez com o termo *nomos*.¹²⁷

Mais uma vez, porém, o lado positivo do ensinamento de Paulo sobre a lei foi ignorado ou excessivamente enfraquecido. No presente caso devemos notar particularmente o impressionante paralelo de pensamento entre Romanos e Gálatas. Em Rm 13,8-10 Paulo resume o seu ensinamento ético até ali com as palavras:

⁸Não devais nada a ninguém, a não ser o amor mútuo, pois quem ama o outro cumpriu a lei. ⁹De fato, os mandamentos: Não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás, e todos os outros se resumem nesta sentença: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. ¹⁰O amor não pratica o mal contra o próximo. Portanto, o amor é a plenitude da lei.

¹²⁶Uma variante notável era ler o imperativo (“e assim cumpri”), tratando a segunda metade do versículo como continuação da exortação em vez de uma promessa ligada ao imperativo da primeira metade; ver Metzger 598.

¹²⁷Ver, p. ex., Lietzmann, *Galater* 41, e Lührmann, *Galater* 97. Daqui Betz, *Galatians* 300-301, conclui um tanto incoerentemente: “Paulo tomou a noção dos opositores... e aqui [a] usou polemicamente”; de maneira semelhante J.L. Martyn, “A Law-Observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians”, *SJT* 38 (1984) 307-24 (aqui 315). E. Bammel, “*Nomos Christou*”, in F.L. Cross, org., *Studia Evangelica* III (TU 88; Berlin: Akademie, 1964) 12-28, sugere que a expressão “a lei de Cristo” foi cunhada “de uma maneira quase jocosa”. Ver também Hübner, *Theologie* 2.103-5 e os autores citados acima n. 37 e 70.

Depois, um capítulo e meio adiante, novamente faz um resumo, desta vez o seu longo tratamento do problema das leis alimentares, com a preocupação semelhante com o próximo — Rm 15,1-3:

¹Nós, os fortes, devemos carregar a fraqueza dos que não têm força e não procurar o que nos agrada. ²Cada um de nós procure agradar ao seu próximo, em vista do bem, para edificar. ³Pois também o Cristo não procurou o que lhe agradava...

Como esta é a única outra ocasião em que Paulo fala de preocupação com o “próximo”,¹²⁸ não é muito difícil ver uma linha de pensamento que passa pelas duas passagens de Romanos. A recusa de Jesus de agradar a si mesmo apresentou-a Paulo como um exemplo de agradar ao próximo, o que é outra maneira de dizer “ama o teu próximo como a ti mesmo”, que por sua vez é a plenitude da lei.

O que nos chama a atenção é que Paulo parece ter seguido a mesma linha de pensamento em Gálatas. Em Gl 5,14 diz algo muito parecido com Rm 13,8-10: “Pelo amor, ponde-vos a serviço uns dos outros. Pois toda a lei encontra o seu cumprimento¹²⁹ nesta única palavra ‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’ ” (Gl 5,13-14). E depois, apenas meio capítulo adiante, exorta seus ouvintes: “Carregai o peso uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo” (Gl 6,2). Podemos fazer exatamente a mesma dedução que antes: Cumprir a lei de Cristo é suportar o peso uns dos outros, o que é exemplo particular de amor ao próximo, que cumpre a lei. A conclusão é óbvia: nas linhas paralelas de pensamento “a lei de Cristo” (Gálatas) é equivalente à recusa de Jesus de agradar a si mesmo (Romanos).¹³⁰ O que presumivelmente significa que no pensamento de Paulo “a lei de Cristo” incluía alguma referência ao exemplo do próprio Jesus.

É preciso acrescentar segunda consideração. É a probabilidade de que esta ênfase repetida no amor ao próximo como cumprimento de toda a lei era um eco consciente do ensinamento do próprio Jesus sobre os dois grandes mandamentos: “‘Amarás o Senhor teu Deus de todo teu coração...’ [e] ‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’. Não existe outro mandamento maior do que esses” (Mc 12,30-31). Ou na versão de Mateus: “Desses dois mandamentos depende toda a lei”

¹²⁸Exceto na passagem paralela de Gálatas – Gl 5,14 – que faz parte da presente discussão.

¹²⁹Ver acima n. 102.

¹³⁰Para exposições mais minuciosas destas passagens ver meu *Galatians e Romans*.

(Mt 22,40). A idéia de que a lei podia ser “resumida” ou comprimida em um ou dois mandamentos não é exclusiva do cristianismo.¹³¹ Mas a evidência das passagens de Romanos e de Gálatas indica que essa ênfase no amor ao próximo como resumo ou plenitude de toda a lei tinha-se tornado a característica estabelecida da parênese paulina (para não dizer da parênese cristã em geral).¹³² E dado que a mesma ênfase está claramente estabelecida na tradição de Jesus, seria um tanto perverso procurar outra fonte para a ênfase cristã primitiva sobre esse ponto. Em outras palavras, Gl 5,14 e Rm 13,8-10 podem ser acrescentadas à lista de prováveis alusões ao ensinamento de Jesus.¹³³

A dedução é óbvia: por “lei de Cristo” Paulo deve ter pensado particularmente no mandamento do amor. Carregar o peso do outro é, evidentemente, amar o próximo que sofre. E como carregar o fardo do outro é cumprir a lei de Cristo, segue-se que “a lei de Cristo” é a maneira de falar do mandamento de amar o próximo.¹³⁴ Acrescentando esse ponto ao outro já mencionado, podemos também tirar esta outra conclusão: que por lei de Cristo Paulo tinha em mente tanto o ensinamento de Cristo sobre o mandamento do amor, como o exemplo de Jesus vivendo o mandamento do amor.¹³⁵

Estas constatações são importantes. Primeiro, confirmam mais uma vez que Paulo não ensinou que a lei devia ser totalmente des-

¹³¹Ver também meu *Romans* 778-79.

¹³²Lv 19,18 é uma das passagens escriturísticas mais citadas no NT – Mt 5,43; 19,19; 22,39; Mc 12,31.33; Lc 10,27; Rm 12,19; 13,9; Gl 5,14; Tg 2,8.

¹³³A tentativa de J.L. Martyn de considerar a lei de Gl 5,14 como “a lei original de Deus – a lei pré-sinaítica” – “a voz promissora da lei” (4,21) = a promessa de 3,8 (“The Crucial Event in the History of the Law [Gal. 5.14]”, in Lovering e Sumney, *Theology and Ethics* 48-61) parece contrariar a distinção clara de Paulo entre a “promessa” e a “lei” em 3,14-29. Cf. a exposição de Merkley de Rm 8,2 (a lei do Espírito da vida como um “antítipo positivo da Torá”) e Gl 6,2 (a lei de Cristo deve ser entendida “tipologicamente”) (*Studien* 88-89 e 104-5).

¹³⁴Há um amplo consenso pelo menos sobre esse ponto; ver, p. ex., Hahn, “Gesetzesverständnis” (§6 n. 1) 57; Barclay, *Obedience* 126-35; e a fina exposição de Schrage (*Ethics* 211-17). Em seu estudo anterior concluiu que “toda parênese [de Paulo] é finalmente exemplo, expressão e ênfatização do mandamento do amor” (*Einzelgebote* 269).

¹³⁵Ver ainda particularmente H. Schürmann, “‘Das Gesetz des Christus’ (Gal. 6.2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus”, in J. Gnllka, org., *Neues Testament und Kirche*, R. Schnackenburg FS (Freiburg: Herder, 1974) 282-300; R.B. Hays, “Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ”, *CBQ* 49 (1987) 268-90; cf. C.H. Dodd, “*Ennomos Christou*”, *More New Testament Studies* (Manchester: Manchester University, 1968) 134-48; Strecker, *Theologie* 154. “A Lei de Cristo é, portanto, a Lei transformada pela crucificação de Cristo e exemplificada pelo seu comportamento” (Boyarín, *Radical Jew* 134).

cartada ou abandonada. Sua crítica da lei era mais específica e na verdade tirava da lei as funções a que não devia servir mais, para deixar tanto mais clara sua função que continuava. Tanto em Gl 5,13-14 como em Rm 13,8-10 Paulo fala de “cumprir” a lei como algo que, evidentemente, satisfaz a exigência da lei (Rm 8,4) e ainda é desejável e necessário para os crentes. Assim fazendo, indica claramente que tinha em mente toda a lei. Não apenas os mandamentos morais dentro dos dez mandamentos, mas também “todos os outros mandamentos” (Rm 13,9). Sua idéia não era abstrair ou separar o mandamento do amor de todo o resto, mas enfatizar “toda a lei” como ainda obrigatória para os crentes (Gl 5,14). Cumprir a lei de Cristo era cumprir a lei.¹³⁶

Em segundo lugar, o mandamento do amor é o resumo, a condensação de toda a lei. Toda a lei cumpre-se pelo amor ao próximo.¹³⁷ Particularmente notável em Gálatas é o fato de que no espaço de poucos versículos Paulo pôde falar de “cumprir toda a lei” como algo inteiramente indesejável para os cristãos gentios e também de “cumprir toda a lei” como algo totalmente desejável para os cristãos (Gl 5,3.14).¹³⁸

5,3 — “Todo homem que se faz circuncidar... está obrigado a observar toda a lei. Rompestes com Cristo...”;

5,14 — “Toda a lei encontra o seu cumprimento nesta única palavra ‘Amarás o teu próximo como a ti mesmo’”.

Se estas duas proposições forem contraditórias, Paulo certamente não pode ter desconhecido essa contradição. O que deve ter acontecido é que ele tinha em mente a mesma dupla maneira de ver e viver em relação à lei, à qual agora já nos acostumamos. Uma era a maneira errônea de entender o papel da lei em relação a Israel, tudo o que Paulo resumiu nas palavras “obras” e “letra”. Mas a outra era a apreciação totalmente aceitável e necessária da importância permanente da lei — toda a lei resumida e cumprível no e através do manda-

¹³⁶Cf. Schnabel, *Law and Wisdom* 274-77.

¹³⁷Podemos supor que amor a Deus era a pressuposição não declarada (Deidun, *New Covenant Morality* 141). Todavia o enfoque da preocupação de Paulo nessas passagens está nas relações mútuas em nível “horizontal”.

¹³⁸A distinção de Hübner entre “toda a lei” (*ho pas nomos*) em Gl 5,14 e “toda a lei” (*holos ho nomos*) em 5,3 (*Law* 36-42) não pode ser sustentada (ver meu *Galatians* 290). Ver novamente acima n. 102.

mento de amar o próximo. Quando as exigências da lei eram interpretadas de forma que contrariasse o princípio básico do mandamento do amor, Paulo julgava que tais exigências podiam e deviam ser ignoradas. Por outro lado, no seu pensamento ainda era possível *toda* a lei e *todos* os seus mandamentos serem cumpridos de maneira que não contraria o mandamento do amor.¹³⁹

Um ponto semelhante emerge de outra correlação, muito pouco observada, entre as cartas de Paulo. Paulo usa três vezes a formulação “nem a circuncisão é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas...”¹⁴⁰ A comparação das orações opostas é instrutiva.

Gl 5,6 — “em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas a fé agindo pelo amor”;

Gl 6,15 — “nem a circuncisão é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas a nova criação”;

1Cor 7,19 — “a circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é. O que vale é a observância dos mandamentos de Deus.”

Na nova criação, a circuncisão (ou não) pode ser contada entre as *adiaphora*, coisas que não são boas nem más em si mesmas. Fé operando através do amor, eis como os mandamentos de Deus devem ser observados. Isto é, o mandamento do amor não é alternativa para a lei, os mandamentos de Deus. Pelo contrário, ele mostra como devem ser observados os mandamentos — incluindo a necessidade ou não da circuncisão.¹⁴¹ Em outras palavras, o mandamento do amor cumpre toda a lei porque cumpre o espírito da lei e, na situação dada de amar o próximo, indica o que realmente importa e o que pode ser tratado como não essencial (*adiaphora*).¹⁴²

Terceiro, da nossa análise segue que o próprio Jesus ofereceu a Paulo modelo para a conduta prescrita pela lei. Foi o ensinamento

¹³⁹Cf. Ridderbos: “O amor funciona aqui não como um novo ideal cristão ou uma nova norma, que ocupa o lugar da lei ou a torna supérflua. Ele é exigido aqui precisamente como o resumo da lei... Em outras palavras, a lei não encontra seu critério no amor, mas exatamente o contrário, a exigência do amor é tão imperativa porque nele está o resumo da lei” (*Paul* 282).

¹⁴⁰Ver meu “Neither Circumcision nor Uncircumcision, but...” (Gal. 5.2-12; 6.12-16; cf. 1 Cor. 7.17-20), in A. Vanhoye, org., *La foi agissant par l'amour (Galates 4.12-6.16)* (Rome: Abbaye de S. Paul, 1996) 79-110 (discussão 110-22).

¹⁴¹A surpresa de Sanders perante 1Cor 7,19 — “uma das mais surpreendentes sentenças que ele [Paulo] escreveu” (*Paul, the Law and the Jewish People* [§6 n. 1] 103) — apenas mostra a sua incapacidade de apreciar as nuances da visão que Paulo tinha da lei.

¹⁴²Ver também Jaquette, *Discerning* cap. 3.

de Jesus que resumiu a lei no mandamento do amor. Mas o exemplo de Jesus, tal como foi transmitido às igrejas na tradição de Jesus, evidentemente também servia para documentar o que significava obedecer à lei mediante o mandamento do amor em situações particulares. Não pode haver dúvida, por exemplo, que os relatos das controvérsias de Jesus acerca do sábado (Mc 2,23-3,5) forneciam ilustrações do que significava guardar o sábado amando o próximo. Da mesma forma a prática, bem como o ensinamento, de Jesus sobre pureza e impureza e companhia à mesa¹⁴³ sem dúvida também foi definitiva para Paulo.¹⁴⁴

As exortações “Acolhei-vos uns aos outros, como também Cristo vos acolheu” (Rm 15,7), e “perdoai-vos mutuamente,... como o Senhor vos perdoou” (Cl 3,13), eram inspiradas não só na experiência de aceitação e perdão do indivíduo, mas presumivelmente também nas tradições de Jesus que ofereceu aceitação e perdão aos pecadores durante o seu ministério. Naturalmente, o exemplo supremo do “amor ao próximo” do próprio Jesus foi a morte “por nós (pecadores)” (Rm 5,8),¹⁴⁵ mas os Evangelhos nos lembram que a cruz não foi a única reminiscência do amor ao próximo de Jesus merecedora de especial atenção.¹⁴⁶

Em resumo, apesar da escassez de indicações explícitas, podemos ter uma idéia bastante clara do que significava para Paulo e seus destinatários “viver a exemplo de Cristo Jesus” (Rm 15,5) e “cumprir a lei de Cristo” (Gl 6,2). As duas expressões incluem alusão à tradição de Jesus que cada igreja recebeu do seu apóstolo fundador e que ajudou a constituí-la como igreja de Jesus Cristo. O crente que procurava viver de acordo com a lei de Cristo podia referir-se à tradição de Jesus amplamente conhecida entre as igrejas, ou em particular aos doutores da comunidade, cuja função primária na comunida-

¹⁴³Mc 2,15-17 e 7,15-19; ver acima §8.3(3).

¹⁴⁴Um corolário é que Paulo aqui não está muito distante de Mateus, que pelo seu relato presumivelmente pretendia mostrar como Jesus “cumpriu” (a mesma palavra de Rm 8,4; 13,8; Gl 5,14) a lei e os profetas (Mt 5,17-20), embora o eco paulino do ensinamento de Jesus sobre puro e impuro esteja mais próximo da versão de Marcos (Mc 7,15/Rm 14,14).

¹⁴⁵Ao interpretar a cruz como “o paradigma de fidelidade a Deus”, Hays (*Moral Vision* 197) coloca mais peso na cruz como paradigma de vida fiel do que indica a exposição de Paulo (ver também §14.8 acima). Para Paulo a cruz era mais uma expressão da fidelidade de Deus (Rm 1,17; 3,25-26; 5,8; 8,31-39; 15,8; 2Cor 5,20-21).

¹⁴⁶Ver também acima §21.6b.

de era servir de repositório dessa tradição e instrutores dela. Essa tradição oferecia o modelo do que significava viver de acordo com a lei resumida no mandamento do amor. Portanto, na expressão “a lei de Cristo” temos outra confirmação de que a lei continuava a ter força parenética para os primeiros cristãos. Mas era a lei conforme ensinada e vivida por Jesus, conforme conhecida de cada igreja através das suas tradições fundacionais.

§23.6 *Liberdade e amor*

Os problemas exegéticos de que tratamos neste capítulo podem ser todos postos na conta da tensão escatológica na teologia do processo da salvação de Paulo. Pois eles da sua parte expressam a tensão entre a norma externa e a motivação interna, entre verdades tradicionais e percepção nova, entre a revelação que começou com a criação mas que agora atingiu enfoque mais agudo em Cristo. Estão inextricavelmente entrelaçadas as tensões entre antiga e nova natureza, entre carne e Espírito, entre Israel e igreja, entre instituição e carisma, entre indivíduo e comunidade. A tensão adquire expressão particular especialmente entre liberdade e amor. O terreno já foi extensivamente desbravado, mas o princípio da liberdade e a qualificação do amor eram de tamanha importância para Paulo que merecem pelo menos uma breve discussão separada.

O princípio da liberdade cristã era, evidentemente, muito caro ao coração de Paulo, conforme vimos no final de §§14 e 16.¹⁴⁷ Quem, ao ler Rm 8,2 ou Gl 5,1, pode duvidar disso? Rm 8,2: “a lei do Espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte”. Gl 5,1: “É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão.” Mas, depois que citamos estes textos pela primeira vez vimos duas importantes qualificações.

Uma é, mais uma vez, o já-ainda não. “Liberdade da escravidão da corrupção” e “liberdade da glória dos filhos de Deus” pertencem ao ainda não (“a redenção do nosso corpo”, Rm 8,21-23). A liberdade do Espírito da vida ainda é reprimida pelo corpo de morte (Rm 8,10). Isso significa que o crente individual ainda não está libertado da natureza antiga, a carne, e ainda está sujeito à tendência descen-

¹⁴⁷Ver §§14.9d e 16.5a.

dente do desejo que degenera em concupiscência. Que Paulo estava bem consciente desse perigo é indicado com suficiente clareza pela qualificação que ele mesmo injeta em Gl 5: “Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto, que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pele caridade, ponde-vos a serviço uns dos outros” (5,13). Paulo sabia muito bem que a liberdade podia facilmente servir como manto para encobrir fins egoístas e interesseiros, que a liberdade facilmente poderia degenerar em libertinagem. O único fator de controle efetivo, conclui, é o amor, amor definido simplesmente como preocupação em servir uns aos outros.¹⁴⁸

A outra qualificação da liberdade individual é a complexidade da vida do indivíduo como parte da comunidade. Fundamental para o conceito paulino do corpo de Cristo era a diversidade dos seus membros e a interdependência mútua entre si (§20.4). Isso também significa a responsabilidade de cada um pelo todo e do todo pelo indivíduo. Não apenas na dedicação autêntica de uns aos outros,¹⁴⁹ mas também na disposição de restringir a própria convicção de carisma em benefício do todo (1Cor 14,28.30). Aqui é novamente importante reconhecer a posição de 1Cor 13 entre os capítulos 12 e 14: a única maneira de transformar a visão do corpo carismático de Cristo (cap. 12) em prática (cap. 14) é através do amor (cap. 13).

1Cor 8-10 é a passagem em que Paulo faz o jogo particular com a tensão liberdade/amor. Ele concorda com a teologia dos que reivindicam o direito (*exousia*) de desprezar os ídolos (1Cor 8,9). Ele reconhece a extensão da sua liberdade — “Tudo é permitido (*exestin*)” (1Cor 10,23). Mas cada vez qualifica a liberdade pela preocupação com o impacto dessa liberdade sobre os outros crentes: ela pode tornar-se pedra de tropeço para os fracos (8,9); ela pode não edificar a igreja (10,23). O exercício da liberdade sempre deve ser condicionado pela amor.¹⁵⁰ Também não devemos esquecer que no capítulo interveniente Paulo propõe a própria prática apostólica como exemplo de liberdade condicionada pelo amor: enfatiza seus direitos (9,1-14), apenas para explicar porque se recusa a reivindicá-los (9,15-27).¹⁵¹

¹⁴⁸Notar a importância do “amor” em todas as parênteses de Paulo – Rm 12,9; 13,8-10; 14,15; 15,30; 1Cor 8,1; 13,1-4.8.13; 14,1; 16,14; 2Cor 2,8; 8,7-8.24; Gl 5,6.13.22; Fl 1,9; 2,1-2; Cl 2,2; 3,14; 1Ts 3,12; 5,8.13; também Ef 4,2.15-16; 5,2; 1Tm 4,12; 6,11; 2Tm 2,22; Tt 2,2.

¹⁴⁹Ver, p. ex., Rm 12,16; 1Cor 12,25-26; Fl 2,2-3.

¹⁵⁰Sobre a ilustração de como Paulo via isso funcionando na prática, ver abaixo §24.7.

¹⁵¹Ver mais em §§21.2c e 23.5 acima.

A teologia paulina da liberdade como a passagem entre a Cila do legalismo superestipulativo e a Caribdes da libertinagem auto-complacente pode ser ilustrada da seguinte maneira:



A liberdade do cristão é espectro que abarca considerável diversidade. Mas está sempre ameaçada pelos que julgam necessário insistir na “fé mais” (isto é, mais qualquer coisa que sua tradição considera um concomitante essencial da fé). E igualmente por aqueles cuja reação contra toda tradição e diretriz corta coisas demais que são excelência comprovada e dignas de elogio. As margens estreitas entre liberdade e legalismo, de um lado, e entre liberdade e libertinagem, de outro, só podem ser mantidas por amor ativo e aberto.

Portanto, cabe a Paulo o crédito de ter sido o primeiro a definir a liberdade cristã. A maneira como ele o faz permite a comparação e o contraste interessante e instrutivo com uma das formulações clássicas da liberdade individual. Segundo John Stuart Mill¹⁵²

a única liberdade que merece este nome é a de buscar o nosso próprio bem segundo a nossa própria maneira, enquanto não tentamos privar os outros da sua ou impedir seus esforços para obtê-la.

O que falta na definição de Mill é o senso de liberdade como algo a ser usado *em favor dos outros*.¹⁵³ Em contraste com isso, Paulo via a liberdade não simplesmente como o valioso direito do indivíduo de procurar os seus próprios interesses, mas como o direito do indivíduo na comunidade, onde os direitos eram condicionados não só pelos direitos dos outros, mas ainda mais pela responsabilidade ativa pelos outros. É esse senso de direitos casados com responsabilidades, de liberdade exercida no amor ao próximo, que distingue a ética da liberdade de Paulo e faz dela um princípio social, para não dizer político, tão poderoso.

¹⁵²J.S. Mill, *On Liberty* (1859; Harmondsworth: Penguin, 1985) 72.

¹⁵³Podemos comparar o contraste entre a “regra de ouro” negativa de Hillel (“O que odeias não o faças aos outros; esta é toda a lei” – b. *Shabbath* 31a) e a forma positiva que assume na tradição de Jesus (“Tudo aquilo que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles” – Mt 7,12). Ver também meu breve estudo, *Christian Liberty: A New Testament Perspective* (1991 Didsbury Lectures; Carlisle: Paternoster, 1993/Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

§23.7 Sabedoria tradicional

Ainda precisamos abordar outro ponto, antes que seja perdido de vista nas várias ênfases que agora passaram a ocupar o primeiro plano. Trata-se apenas de reiterar e elaborar mais o fato de que a nova ética paulina da fé e do Espírito, de Cristo e do amor, não significou um *ethos* e uma ética totalmente nova e inédita. Na verdade, frisamos esse fato no decorrer de todo o capítulo, enfatizando a continuação do papel da lei na ética de Paulo. Mas em vista de um trabalho completo, devemos lembrar até que ponto o ensinamento ético de Paulo ecoa doutrinas mais antigas no conteúdo e na forma.

a) Anteriormente observamos que em grande medida a condenação da moralidade gentílica por Paulo era um reflexo da doutrina sapiencial judaica tradicional.¹⁵⁴ Veremos brevemente que ele recorreu ao mesmo tesouro da sabedoria judaica em outras parêneses (§24.2). Uma boa tese pode ser defendida em favor da idéia de que a ética de Paulo foi influenciada pelas idéias já bem estabelecidas de que certas leis fundamentais eram aplicáveis também aos gentios (a base para a subsequente doutrina rabínica dos mandamentos de Noé).¹⁵⁵ Daqui a resistência de Paulo a ceder à imoralidade sexual (*porneia*) e alimentos oferecidos aos ídolos.¹⁵⁶ A insistência de Paulo em que a conduta humana e a fuga de responsabilidades será julgada pelo Juiz imparcial é igualmente motivo tirado diretamente da sua própria herança.¹⁵⁷ Ao mesmo tempo, sua prontidão em pôr as bases do julgamento nos termos mais gerais possíveis (“bom” e “mau” — Rm 2,7-10)¹⁵⁸ indica uma disposição de apelar para um senso fundamental de certo e errado na humanidade. Inferência semelhante pode ser tirada da facilidade de Paulo em apelar para a reação dos não-cristãos como fator que influencia o comportamento cristão.¹⁵⁹

Por outro lado, a resistência a reconhecer que Paulo depende das suas Escrituras (AT) nas suas parêneses é uma das curiosidades

¹⁵⁴Ver acima §4 n. 23 e §4.4.

¹⁵⁵Segal, *Paul* 187-223; M. Bockmuehl, “The Noachide Commandments and New Testament Ethics”, *RB* 102 (1995) 72-101 (aqui 96-100).

¹⁵⁶Ver abaixo §§24.4,7; e Tomson, *Paul and the Jewish Law* caps. 3-5.

¹⁵⁷Ver acima §§2.4 e 18.6. Ver também Finsterbusch, *Thora* 15-30.

¹⁵⁸Ver também meu *Romans* 85-86.

¹⁵⁹P. ex., Rm 14,16; 1Cor 10,31-33; 1Ts 4,11-12; 5,15. Ver W.C. van Unnik, “Die Rücksicht auf die Reaktion der nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese”, *Sparsa Collecta* (NovTSup 30; Leiden: Brill, 1980) 2.307-22; J.M.G. Barclay, “Conflict in Thessalonica”, *CBQ* 55 (1993) 512-30 (aqui 520-25). Ver também abaixo.

da exegese do século XIX.¹⁶⁰ A razão é, sem dúvida, em parte a força da antítese lei/evangelho, tão fundamental na maior parte da teologia da Reforma; em parte também a falta de sensibilidade para as alusões e ecos escriturísticos tão característicos das cartas de Paulo.¹⁶¹ Efetivamente, se a linha de reflexão acima for correta, Paulo só citava a autoridade escriturística quando argumentava em pontos de controvérsia, enquanto suas parêneses geralmente não trazem referências escriturísticas explícitas, precisamente porque as parêneses não eram controvertidas. Bastava uma alusão. Em outras palavras, a autoridade das Escrituras como critério constante para a conduta cristã em geral era simplesmente pressuposta.¹⁶² Era a Escritura entendida à luz de Cristo,¹⁶³ mas ainda era a Escritura autoritativa.

b) As características mais óbvias de parênese paulina que refletem formulações tradicionais são as suas listas de vícios e virtudes.

¹⁶⁰Ver acima n. 26.

¹⁶¹Basta verificar as numerosas referências marginais do texto grego de Aland. Ver também Finsterbusch, *Thora* 108-84: o “campo semântico” das parêneses de Paulo é um “campo da Torá” (referindo-se particularmente a *peripateo*, *phroneo*, *areskoleuarestos*, *agathos*, *teleios*, *thelema* e *pneuma*); e abaixo §24.2b.

¹⁶²Ver também, p. ex., Furnish, *Theology* 28-44; Schrage, *Ethics* 205; T. Holtz, “The Question of the Content of Paul’s Instructions”, in Rosner, org., *Understanding* 51-71; Rosner, *Paul, Scripture and Ethics* (§24 n. 1); R.B. Hays, “The Role of Scripture in Paul’s Ethics”, in Lovering e Sumney, *Theology and Ethics* 30-47.

¹⁶³Ver acima §7.2.

164

Rm 1.29-31

injustiça
perversidade
avidez
maldade
inveja
assassínio
rixa
fraude
malvadeza
detratores
caluniadores
inimigos de Deus
insolentes
arrogantes
fanfarrões
maquinadores do mal
desobedientes aos pais
insensatos

Rm 13.13

orgia
bebedeira
licenciosidade
devassidão
briga
inveja

1Cor 5.10-11

devasso
avarento
ladrão
idólatra
caluniador
beberrão

1Cor 6.9-10

devassos
idólatras
adúlteros
efeminados
homossexuais
praticantes
ladrões
avarentos
beberrões
caluniadores
rapaces

As listas de vícios são mais comuns¹⁶⁴ e as das virtudes geralmente são menos extensas.¹⁶⁵ Como indicam as referências no fim de cada lista, nenhuma delas é peculiar de Paulo no Novo Testamento nem dos cristãos, judeus ou gregos.¹⁶⁶ Isso não quer apenas dizer que a forma era mais ou menos universal no Mediterrâneo oriental. É reconhecer também que o tipo de preocupações éticas e morais que

<u>Rm 1,29-31</u>	<u>Rm 13,13</u>	<u>1Cor 5,10-11</u>	<u>1Cor 6,9-10</u>
desleais			
sem coração			
sem compaixão			
<u>2Cor 12,20</u>	<u>Gl 5,19-21</u>	<u>Cl 3,5-8</u>	
discórdia	devassidão	devassidão	
ciúme	impureza	impureza	
violência	licenciosidade	paixão	
rixa	idolatria	mau desejo	
maledicência	feitiçaria	avareza = idolatria	
mexerico	ódio	ira	
arrogância	rixa	irritação	
agitação	ciúmes	maldade	
	cólera	calúnia	
	rivalidades	conversa indecente	
	dissensões		
	facções		
	inveja		
	bebedeira		
	orgia		

Ver também particularmente Sb 14,25-26; 4 Mc 1,26-27; 2,15; 1QS 4,9-11; CD 4,17-19; Filon, *Sac.* 32; *T. Reub.* 3,3-6; *T. Levi* 17,11; 2 *Enoc* 10,4-5; 3 *Baruc* 8,5; 13,4; Mc 7,21-22; 1Tm 1,9-10; 2Tm 3,2-5; Tt 3,3; 1Pd 4,3; Ap 22,15; 1 *Clemente* 35,5; *Didaqué* 2-5; *Barnabé* 18-20. Ver também Lietzmann, *Römer* 35-36; A Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Münster: Aschendorff, 1936); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (BZNW 25; Berlin: Töpelmann, 1959); E. Kamlah, *Die Form der katalogischen Paränese im Neuen Testament* (Tübingen: Mohr, 1964); outras ilustrações de listas de vícios e virtudes em Malherbe, *Moral Exhortation* 138-41.

165

<u>2Cor 6,6</u>	<u>Gl 5,22-23</u>	<u>Fl 4,8</u>	<u>Cl 3,12</u>
pureza	amor	verdadeiro	compaixão
conhecimento	alegria	venerável	bondade
paciência	paz	justo	humildade
bondade	paciência	puro	mansidão
amor sem fingimento	bondade	amável	paciência
palavra da verdade	benevolência	honroso	suportar uns
	fidelidade		aos outros
	mansidão		perdoar-se
	domínio de si		mutuamente

Ver também, p. ex., 1QS 4,2-8; Filon, *Sac.* 27; *Virt.* 182; Josefo, *Ap.* 2,146. E em outras passagens do NT, Ef 4,2; 1Tm 4,12; 6,11; 2Tm 2,22; 3,10; 2Pd 1,5-7.

^{166a} "A moralidade convencional da época" (Betz, *Galatians* 282-83).

Paulo mostra nessas listas também eram típicas de todos os que se preocupavam com a probidade ética e o refreamento moral. Seria simplesmente errado imaginar que o cristianismo trouxe ao mundo um *ethos* e integridade moral inteiramente nova.¹⁶⁷ A maior parte da sua doutrina ética era convencional. E isso não faz mal. Seria arrogância peculiarmente crassa da parte dos cristãos acreditar que eles receberam senso moral único ou sentir-se embaraçados porque sua doutrina ética não os distingue completamente de todos os outros. Pelo contrário, Paulo não hesitava em alinhar-se com a sabedoria das gerações anteriores aprendida, muitas vezes com amargos custos, por judeus e gregos.

Podemos ser mais precisos, Paulo compartilhava a aversão comum a vários vícios. Por exemplo, a *pleonexia* (literalmente “desejo de ter mais”, assim “ganância, insaciabilidade, cobiça”) era vício amplamente condenado e item óbvio nos catálogos de vícios dos estoicos e outros.¹⁶⁸ E a maioria, se não todos os itens da lista de Rm 13,13, seria objeto de censura generalizada.¹⁶⁹ Igualmente a lista de Fl 4,8-9 deliberadamente apela para o que em geral era considerado “virtude” ou “digno de louvor”; ainda que em comparação com seu destaque em outros lugares, esta referência isolada à “virtude” (*arete*) chame a atenção; e a ausência completa de qualquer referência à *eudaimonia* (“bem-estar, felicidade”), altamente estimada em outros contextos, lembra-nos que as prioridades de Paulo tinham outra orientação.¹⁷⁰ A recomendação paulina do “domínio de si” (*enkrateia*) teria encontrado ressonância na ética filosófica grega,¹⁷¹ e “mansidão ou amabilidade” também era uma virtude altamente apreciada, embora o pensamento grego normalmente reconhecesse que ela po-

¹⁶⁷Furnish: “A preocupação de Paulo não é ser ‘original’ ou promover uma moralidade de conteúdo exclusivamente ‘cristão’” (*Theology* 72).

¹⁶⁸Rm 1,29; 2Cor 9,5; Cl 3,5; 1Ts 2,5; também Ef 4,19 e 5,3. Ver BAGD, *pleonexia*; G. Dellling, *TDNT* 6.267-70.

¹⁶⁹*Euschemonos*, “decentemente”, é um apelo para o que geralmente seria considerado decente, correto, apresentável numa sociedade responsável (ver também BAGD; H. Greeven, *TDNT* 2.771); assim também em 1Cor 14,40 e 1Ts 4,12.

¹⁷⁰Keck, “Rethinking” 9-10.

¹⁷¹*Enkrateia* foi considerada uma virtude cardeal por Sócrates e recebeu tratamento completo na *Ética* de Aristóteles (W. Grundmann, *TDNT* 2.340). Stowers vê o tema do domínio de si como central para a interpretação de Romanos (*Rereading* 42-82), embora a evidência em apoio de sua idéia seja, quando muito, apenas tangencial (5,3-4; 7,18; 12,3) e a tese combine mal com a ênfase da iniciativa divina (como, p. ex., em 1,16-17 e 5,6-10).

dia ser levada ao extremo.¹⁷² Sua condenação de atos homossexuais utiliza o critério estoico do que “convém”,¹⁷³ embora a condenação em si seja totalmente judaica, distinta da helenística.¹⁷⁴ Da mesma maneira sua aversão repetida à idolatria é caracteristicamente judaica.¹⁷⁵ Mais distintivamente cristã seria a elevação do amor ao seu lugar de destaque em 1Cor 13 e Gl 5,22¹⁷⁶ e a elevada consideração da “humildade”¹⁷⁷. Além disso, a diversidade das listas paulinas é uma indicação suficientemente clara de que ele simplesmente não transportava catálogos prontos de outras fontes. Pelo contrário, as ênfases especiais de listas particulares como a de Gl 5,19-21 e Cl 3,5 sugerem fortemente que os itens foram escolhidos para se referir a casos que eram considerados perigos potenciais que ameaçavam as comunidades em questão: em Gálatas partidatismo e dissensão¹⁷⁸ e em Colossenses imoralidade sexual.¹⁷⁹

Assim, grande parte do ensinamento ético de Paulo baseava-se na sabedoria tradicional. Foi presumivelmente a consciência de alto grau de senso ético e moral compartilhado pelas pessoas de boa vontade que lhe permitiu falar do juízo final simplesmente em termos do “bem” recompensado e do “mal” punido (Rm 2,6-11). Daqui também a confiança em apelar para a “consciência” e em referir-se aos que “fazem naturalmente o que é prescrito pela lei” (Rm 2,14-15).¹⁸⁰ Deve ter tido suficiente confiança num senso bem desenvolvido de certo e errado nas sociedades nas quais se envolveu. Ao mesmo tempo, dando tanto destaque ao amor no seu ensinamento ético, e sempre com o pensamento da “lei de Cristo” no fundo da mente, Paulo, sem dúvida, buscava uma qualidade de relacionamento pessoal e comunitário que só raramente ocorria.

¹⁷²F. Hauck e S. Schulz, *TDNT* 6.646.

¹⁷³Ver BAGD, *katheko*; e mais acima §2 n. 101 e §5 n. 102 e 103.

¹⁷⁴Ver meu *Romans* 65-66.

¹⁷⁵Ver novamente meu *Romans* 61 e acima §2.2.

¹⁷⁶Ver acima §13 n. 15 e §21.6b.

¹⁷⁷Fl 2,3; Cl 3,12. Para o pensamento grego em geral a “humildade” estava demasiadamente relacionada com a servilidade para poder servir como virtude positiva (W. Grundmann, *TDNT* 8.1-4,11-12).

¹⁷⁸“Ódio, rixa, ciúmes, cólera, rivalidades, dissensões, facções, inveja”. Ver, p. ex., Barclay, *Obedying* 153, que também observa que as máximas subsequentes “representam o desejo de Paulo de dar instruções concretas, de mostrar aos gálatas em termos práticos o que significa ‘andar segundo o Espírito’ ” (167).

¹⁷⁹“Devassidão, impureza, paixão, mau desejo”.

¹⁸⁰Ver também Schnackenburg, *Botschaft* 2.48-58 (com bibliografia).

c) A outra forma comum¹⁸¹ que regularmente encontramos nas parêneses das cartas tardias é a tábua de normas domésticas (*Haustafel*). Estas cartas já caem fora do nosso campo de pesquisa, mas como se relacionam com ênfases do ensinamento paulino anterior, devemos mencionar aqui brevemente essas tábuas. O primeiro e melhor exemplo aparece em Colossenses e por isso pode expressar o desenvolvimento do pensamento do próprio Paulo sobre o assunto — Cl 3,18-4,1:¹⁸²

¹⁸Esposas, sede submissas a vossos maridos, como convém no Senhor. ¹⁹Maridos, amai vossas esposas e não vos irriteis contra elas.

²⁰Filhos obedeei em tudo aos pais, pois é agradável no Senhor.

²¹Pais, não exaspereis os filhos, para que não desanimem.

²²Escravos, obedeei em tudo aos que são vossos senhores em termos da carne não porque sois vigiados, como se procurásseis agradar aos homens, mas com sinceridade de coração, no temor do Senhor. ²³Em tudo o que fizerdes ponde a vossa alma, como para o Senhor e não para homens, ²⁴sabendo que o Senhor vos recompensará como a seus herdeiros. É Cristo o Senhor a quem servis. ²⁵Quem faz injustiça receberá a paga de sua injustiça, e não há exceção para ninguém. ¹Senhores, tratai vossos escravos com justiça e equidade, cientes de que também vós tendes um Senhor no céu.

O longo debate sobre a origem dessas normas domésticas foi recentemente resolvido. Nos últimos vinte anos ou pouco mais vários estudiosos em rápida sucessão reconheceram que o modelo das normas domésticas cristãs, se é que houve tal modelo, foi o da *oikonomia*, “administração doméstica”.¹⁸³ Acontece que a família era

¹⁸¹Passando além de um enfoque específico na ética, poderíamos também citar especialmente listas de dificuldades; ver particularmente J.T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence* (SBLDS 99; Atlanta: Scholars, 1988). D. Balch, et al., orgs., *Greeks, Romans and Christians*, A.J. Malherbe FS (Minneapolis: Fortress, 1990), ilustra o campo da discussão sobre a interação dos primeiros cristãos com a cultura greco-romana. Das contribuições de Malherbe ver particularmente *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress, 1987) – “Paulo usava conscientemente as convenções do seu tempo ao tentar moldar uma comunidade com sua própria identidade e fazia-o com considerável originalidade” (109) – e “‘Pastoral Care’ in the Thessalonian Church”, *NTS* 36 (1990) 375-91.

¹⁸²Ver também especialmente Ef 5,22-6,9; 1Pd 2,18-3,7; mas também 1Tm 2,8-15; 6,1-2; Tt 2,1-10; *Didaqué* 4.9-11; *Barnabé* 19.5-7; *1 Clemente* 21.6-9; Inácio, *Policarpo* 4.1-5.2; Policarpo, *Filipenses* 4.2-3. Na parte que segue utilizo meu “The Household Rules in the New Testament”, in S.C. Barton, org., *The Family in Theological Perspective* (Edinburgh: Clark, 1996) 43-63.

¹⁸³Ver particularmente D. Lührmann, “Wo man nicht mehr Sklave oder Frei ist. Überlegungen zur Struktur frühchristlicher Gemeinden”, *Wort und Dienst* 13 (1975) 53-

amplamente reconhecida como a unidade básica do Estado. Assim, para a boa ordenação do Estado, era necessário cuidar das relações básicas da família, isto é, entre marido e mulher, entre pai e filhos e entre senhor e escravo.¹⁸⁴

Isso não quer dizer que Colossenses e os autores cristãos posteriores simplesmente aproveitaram fórmulas padrão. A passagem de Cl 3,18-4,1 é em si mesma o exemplo mais puro da forma “*Haustafel*”. E as preocupações com as relações na família muitas vezes aparecem como parte de preocupações sociais mais amplas. Apesar disso, podemos falar de preocupações comuns em relação à administração doméstica entre os pensadores éticos e políticos da época, que os primeiros autores cristãos evidentemente compartilhavam. Dentro dessa preocupação geral também podemos notar aspectos que em outro contexto seriam chamados caracteristicamente estoicos.¹⁸⁵ E a longa seção dedicada aos escravos utiliza repetidos motivos judaicos.¹⁸⁶ Mas ao mesmo tempo, dificilmente podemos deixar de notar os aspectos característica e distintivamente cristãos, notadamente a sêtupla referência ao “Senhor”.¹⁸⁷

Tudo isso propõe questões importantes para a avaliação crítica da ética cristã primitiva. Em particular, até que ponto tais *Haustafeln* simplesmente se conformavam com o mundo, comprometidas em especial com estruturas sociais conservadoras, que deveriam questionar? Poderemos considerar algumas dessas questões quando estudarmos como a ética de Paulo funcionava na prática (§24). Mas por

83 (especialmente 76-80); “Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomie”, *NTS* 27 (1980-81) 83-97; K. Thraede, “Zum historischen Hintergrund der ‘Haustafeln’ des NT”, in E. Dassmann e K.S. Frank, orgs., *Pietas*, B. Köttling FS (Münster: Aschendorff, 1980) 359-68; e especialmente D. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26; Chico: Scholars, 1981).

¹⁸⁴P.ex, Aristóteles, *Política* 1.1253b 1-14; Dio Crisóstomo 5.348-51 (Loeb); Sêneca, *Cartas* 94.1; Dionísio de Halicarnasso, *Antiguidades Romanas* 2.25.4-26.4 (todos citados em Balch, *Wives* [acima n. 183]).

¹⁸⁵Novamente o conceito do que é “conveniente” (*aneken* – Cl 3,18) e do que é “agradável” (*euarestos* – Cl 3,20). Sobre a submissão das esposas ver acima §21.4 e n. 129.

¹⁸⁶“Sinceridade de coração, temendo o Senhor... receberéis do Senhor a herança como recompensa...o injusto receberá a paga da sua injustiça, e não há exceção para ninguém”; ver, p. ex., K. Müller, “Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema: Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse”, in G. Dautzenberg, et al., *Die Frau im Urchristentum* (QD 95; Freiburg: Herder, 1983) 263-319 (aqui 273-75); e novamente meu *Colossians* 254-59.

¹⁸⁷“Como convém no Senhor” (3,18); “isso é agradável no Senhor” (3,20); “temendo o Senhor” (3,22); “como para o Senhor” (3,23); “recebereis do Senhor” (3,24); “Cristo, o Senhor a quem servis” (3,24); “tendes um Senhor no céu” (4,1).

ora é importante entender que no campo da administração doméstica havia entre os primeiros cristãos o reconhecimento de que também em outros ambientes havia “boa prática” e a sua disposição de apoiar a boa ordem tanto na família como no Estado.

§23.8 Conclusões

Os princípios que fundamentam a ética de Paulo são muito fáceis de identificar e documentar. Entre vários aspectos dignos de nota já discutidos aqui há um que merece alguma atenção no final. É o do equilíbrio que Paulo evidentemente procurou manter entre o que poderíamos chamar de motivação interna e norma externa.¹⁸⁸

A norma externa pode ser definida de várias maneiras. Pode ser definida em termos de sabedoria tradicional, vícios e virtudes comumente reconhecidos como tais, noções do que é certo e errado aceitas por todas as pessoas de boa vontade, idéias de interdependência comunitária e boa ordem no coração da sociedade. Mas em cada caso, a perspectiva cristã e a memória do amor e da auto-entrega de Cristo acrescenta outro elemento distintivo que inspira o todo. Dado o fundo totalmente judaico do cristianismo paulino, não surpreende que a norma externa possa ser definida como a lei. Mas esta é a lei enquanto expressa a fé, a lei enquanto foi reforçada por Cristo, tanto pelo seu ensinamento como pelo seu exemplo. Isso também significa a lei vivida de acordo com os princípios da fé e do amor ao próximo, priorizadas as exigências concorrentes da lei e com sua importância relativa mostrada pela fé e pelo amor.¹⁸⁹ Isso não implica a simples separação da lei moral da lei cerimonial, pois a fé e o amor, a norma de Cristo, pode reforçar ambas e relativizar ambas. O resultado final pode ser semelhante, mas o princípio para discernir a vontade de Deus em eventos particulares aplica-se a toda a lei. De um caso para outro isso pode resultar em viver “sob a lei” e também viver “fora da lei”, mas sempre “sob a lei de Cristo” (*ennomos Christou* — 1Cor 9,21). Esta redefinição da lei tampouco exclui ou diminui a função

¹⁸⁸Ver também Schrage, *Einzelgebote* 71-93; Longenecker, *Paul* cap. 8; Deidun, *New Covenant Morality* Part IV.

¹⁸⁹Cf. Hays, *Moral Vision* 43: “A norma ética... não é dada na forma de uma regra predeterminada ou de um conjunto de regras de conduta; pelo contrário, a ação correta deve ser *discernida* com base em um paradigma cristológico, tendo em vista a necessidade da comunidade”. “A norma fundamental da ética paulina é a vida cristomórfica” (46).

fundamental da lei como medida do julgamento de Deus.¹⁹⁰ No novo regime da “lei de Cristo” a lei ainda indica a responsabilidade pelos outros e a responsabilidade perante Deus. O julgamento nos termos da lei também é “de acordo o evangelho (de Paulo)” (Rm 2,12-16).

A motivação interna combina a tranqüilidade interior da confiança que sabe não poder fazer outra coisa senão confiar, com a compulsão interna do Espírito. A mente renovada, o seu ponto de partida e até sua dependência de Deus para iluminação e sabedoria, procura conhecer a vontade de Deus, a mente de Cristo. O que Paulo quer dizer com esse processo, presumivelmente, está indicado por outros motivos-chave no seu pensamento ético, isto é, viver “em Cristo” e procurar agir “no Senhor”, desejando seriamente conhecer a vontade de Deus inscrita no coração, alegrando-se na sua liberdade, mas igualmente pronto a guardar essa liberdade contra as sutis usurpações do legalismo e da libertinagem. Em especial ele deve ter esperado que seus leitores sempre se lembrassem de que o crente não é indivíduo isolado com direitos perante os outros e nenhuma responsabilidade. Pelo contrário, para Paulo a graça recebida significava carisma em benefício dos outros, e liberdade significava oportunidade para servir os outros. Amar o próximo como a si mesmo significava na prática procurar o benefício dos outros de preferência ao próprio.

De não menor importância para Paulo era o reconhecimento que *tanto* a norma externa *como* a motivação interna eram essenciais para a vida ética. Sem a compulsão interna espontânea, a norma externa rapidamente degeneraria em “letra” e conseqüentemente em legalismo e o princípio auto-regulador ou melhor, regulador do corpo do carisma, degeneraria em rotina e regra. Mas igualmente, sem norma externa, o impulso interno se transformaria na lei em si e a conduta cristã se tornaria antinômica e dirigida por um guru. As duas são necessárias. O cristão precisa ser conduzido pelo Espírito. O comportamento e o carisma precisam ser manifestação do Espírito. Mas se não for também a manifestação do amor, o Espírito de Cristo não estará por trás delas. Ao mesmo tempo, sem o Espírito, o discernimento do que realmente importa não é possível. E sem amor até os atos mais abnegados, espirituais e fiéis podem não valer nada (1Cor 13,1-3).

Isso é o que diz respeito ao princípio. Como Paulo esperava que funcionasse na prática?

¹⁹⁰Ver acima §§6.3 e 18.6.

§24 Ética na prática¹

§24.1 O contexto social

Se foi importante perguntar como a eclesiologia de Paulo funcionava na prática, a mesma pergunta é ainda mais premente no caso da sua ética. Muitas ideologias que pretenderam promover o

¹**Bibliografia:** §24.2 – **J. D. G. Dunn**, “Romans 13.1-7 – A Charter for Political Quietism?” *Ex Auditu* 2 (1986) 55-68; **O. Cullmann**, *The State in the New Testament* (New York: Scribner/Londres: SCM, 1956); **J. Friedrich**, **W. Pöhlmann**, e **R. Stuhlmacher**, “Zur historischen Situation und Intention von Röm. 13.1-7,” *ZTK* 73 (1976) 131-66; **V. P. Furnish**, *The Moral Teaching of Paul: Selected Issues* (Nashville: Abingdon, 1979) 115-41; **H. Merkley**, “Sinn und Zweck von Röm. 13.1-7”, in H. Merkley, org., *Neues Testament und Ethik*, R. Schnackenburg FS (Freiburg: Herder, 1989) 238-70; **F. J. Ort Kemper**, *Leben aus dem Glauben: Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13* (Münster: Aschendorff, 1980); **P. Perkins**, *Love Commands in the New Testament* (New York: Paulist, 1982); **J. Piper**, “Love Your Enemies”: Jesus’ Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis (SNTSMS 38; Cambridge: Cambridge University, 1979); **A. Strobel**, “Zum Verständnis von Rom. 13”, *ZNW* 47 (1956) 67-93; **U. Wilckens**, “Röm. 13.1-7”, *Rechtfertigung* 203-45; **W. T. Wilson**, *Love without Pretense: Romans 12.9-21 and Hellenistic Jewish Wisdom Literature* (WUNT 2.46; Tübingen: Mohr, 1991).

§24.3 – **J.-M. Cambier**, “La liberté chrétienne est et personnelle et communautaire (Rom. 14.1-15.13)”, in L. de Lorenzi, org., *Freedom and Love: The Guide for Christian Life (1 Cor. 8-10; Rom. 14-15)* (Rome: Abbey of St. Paul, 1981) 57-84; **R. Jewett**, *Christian Tolerance: Paul’s Message to the Modern Church* (Philadelphia: Westminster, 1982); **R. J. Karris**, “Romans 14.1-15.13 and the Occasion of Romans”, in Donfried, org., *Romans Debate* 65-84; **W. A. Meeks**, “Judgment and the Brother: Romans 14.1-15.13”, in G. F. Hawthorne e O. Betz, orgs., *Tradition and Interpretation in the New Testament*, E. E. Ellis FS (Grand Rapids: Eerdmans/Tübingen: Mohr, 1987) 290-300; **M. Rauer**, *Die “Schwachen” in Korinth und Rom nach den Paulusbrieffen* (Freiburg: Herder, 1923).

§24.4 – **B. Byrne**, “Sinning against One’s Own Body: Paul’s Understanding of the Sexual Relationship in 1 Corinthians 6.18”, *CBQ* 45 (1983) 608-16; **L. W. Countryman**, *Dirt, Greed and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today* (Philadelphia: Fortress, 1988); **G. Dautzenberg**, “*Pheugete porneian* (1 Kor. 6.18). Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihren Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums”, in H. Merkley, org., *Neues Testament und Ethik* R. Schnackenburg FS (Freiburg: Herder, 1989) 271-98; **B. N. Fisk**, “*PORNEUEIN* as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6.18,” *NTS* 42 (1996) 540-58; **J. Jensen**, “Does *Porneia* Mean Fornication?” *NovT* 20 (1978) 161-84; **Martin**, *Corinthian Body* (§3 n. 1) 168-79; **B. S. Rosner**, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 5-7* (Leiden: Brill, 1994).

§24.5 – **D. Balch**, “1Cor. 7.32-35 and Stoic Debates about Marriage, Anxiety and Distraction”, *JBL* 102 (1983) 429-39; **N. Baumert**, *Ehelosigkeit und Ehe im Herm. Eine Neuinterpretation von 1 Kor. 7* (Würzburg: Echter, 1984); *Woman and Man* (§21 n. 1) 25-131; **R. Cartidge**, “1 Corinthians 7 as a Foundation for a Christian Sex Ethic,” *JR* 55 (1975) 220-34; **W. Deming**, *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7* (SNTSMS 83; Cambridge: Cambridge University, 1995); **Furnish**, *Moral Teaching* (como acima) 30-51; **Keck**, *Paul* 112-15; **M. Y. MacDonald**, “Early Christian Women Married to Unbelievers”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 19 (1990) 221-34; **Martin**, *Corinthian Body* (§3 n. 1) 198-228; **Merkley**, “Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen”: Paulus und die Sexualität nach 1 Kor. 7”, *Studien* 385-408; **K. Niederwimmer**, *Askese und*

bem comum fracassaram na prática, naufragaram nos escolhos da avareza humana, dos interesses envolvidos, do medo da mudança, da intransigência obstinada. Alternativamente, expresso nos termos da crítica teológica do próprio Paulo, não souberam avaliar a realidade do poder do pecado e as limitações inevitáveis da tensão escatológica. Tanto o liberalismo do deixa-correr como o comunismo da Europa Oriental caíram no mesmo obstáculo. A ficha do cristianismo é, na melhor das hipóteses, mista. Assim sendo, como afinal funcionaram os princípios éticos de Paulo? Tais princípios estarão sempre sujeitos à prova da prática que produzem. E embora a prática resultante possa não ser um bom reflexo dos princípios, certa-

Mysterium: Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens (FRLANT 113; Göttingen: Vandenhoeck, 1975); **V. L. Wimbush**, *Paul the Worldly Ascetic: Response to the World and Self-Understanding according to 1 Corinthians 7* (Macon: Mercer University, 1987); **L. O. Yarbrough**, *Not Like the Gentiles: Marriage Rules in the Letters of Paul* (SBLDS 80; Atlanta: Scholars, 1985).

§24.6 – **J. M. G. Barclay**, “Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership”, *NTS* 37 (1991) 161-86; **S. S. Bartchy**, *MALLON CHRESAI: First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7.21* (SBLDS 11; Missoula: Scholars, 1973); **H. Bellen**, *Studien zur Sklavenfucht im römischen Kaiserreich* (Forschungen zur antiken Sklaverei 4; Wiesbaden: Steiner, 1971); **R. Gayer**, *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur Wertung des Sklaven in der Antike* (Bern: Lang, 1976); **Horrell**, *Social Ethos*; **D. B. Martin**, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven: Yale University, 1990); **S. C. Winter**, “Paul’s Letter to Philemon”, *NTS* 33 (1987) 1-15.

§24.7 – **C. K. Barrett**, “Things Sacrificed to Idols”, *Essays* 40-59; **A. T. Cheung**, *Idol Food in Corinth: An Examination of Paul’s Approach in the Light of Its Background in Ancient Judaism and Legacy in Early Christianity* (JSNTS; Sheffield: Sheffield Academic, 1997); **G. D. Fee**, “Eidōlothuta Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8-10”, *Bib* 61 (1980) 172-97; **P. W. Gooch**, *Dangerous Food: 1 Corinthians 8-10 in Its Context* (Waterloo: Wilfrid Laurier University, 1993); **Heil**, *Ablehnung* (§14 n. 1) 177-235; **R. A. Horsley**, “Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Corinthians 8-10”, *CBQ* 40 (1978) 574-89; **Jaquette**, *Discerning What Counts* (§23 n. 1) 137-53; **J. J. Meggitt**, “Meat Consumption and Social Conflict in Corinth”, *JTS* (1994) 137-41; **J. Murphy-O’Connor**, “Freedom or the Ghetto (1 Cor. 8.1-13; 10.23-11.1)”, in L. de Lorenzi, org., *Freedom and Love: The Guide for Christian Life (1 Cor. 8-10; Rom. 14-15)* (Rome: Abbey of St. Paul, 1981) 7-38; **T. Söding**, “Starke und Schwache. Der Götzenopferstreit in 1 Kor. 8-10 als Paradigma paulinischer Ethik”, *ZNW* 85 (1994) 69-92; **Theissen**, “The Strong and the Weak in Corinth: A Sociological Analysis of a Theological Quarrel”, *Social Setting* 121-43; **Tomson**, *Paul* (§23 n. 1) 151-220; **Willis**, *Idol Meat* (§22 n. 1); **B. W. Winter**, “Theological and Ethical Responses to Religious Pluralism - 1 Corinthians 8-10”, *TynB* 41 (1990) 209-26.

§24.8 – **R. D. Aus**, “Paul’s Travel Plans to Spain and the ‘Full Number of the Gentiles’ of Rom. 11.25”, *NovT* 21 (1979) 232-62; **J. M. Bassler**, *God and Mammon: Asking for Money in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1991) cap. 4; **D. Georgi**, *Remembering the Poor: The History of Paul’s Collection for Jerusalem* (1965; Nashville: Abingdon, 1992); **Harrison**, *Paul’s Language of Grace* (§13 n. 1) cap. 7; **Munck**, *Paul* 282-308; **K. F. Nickle**, *The Collection: A Study in Paul’s Strategy* (Londres: SCM, 1966); **Zeller**, *Juden und Heiden* 224-36.

mente nos dirá até que ponto foram realistas os princípios dentro do contexto social da época.

Naturalmente, a ética de Paulo operava dentro de limites finais, como promessa e ameaça, com seu discurso de um reino ainda não herdado² e um julgamento final ainda a ser enfrentado.³ Mas isso não constituía a maneira de evitar questões éticas difíceis da época. Pelo contrário, constituía estímulo para a conduta presente.⁴ E a escala de tempo de Paulo não tinha em vista um programa ético ou social que se estendesse por várias gerações.⁵ Assim é válido perguntar como ele procurava pôr seus ideais e princípios em prática nas situações imediatas com as quais se defrontava e a curto prazo. Afinal foi Jesus quem disse: “Pelos seus frutos os conhecereis” (Mt 7,16.20).

Outra consideração é que a ética de Paulo não pode ser abordada apenas sob o título de ética pessoal. Em todas as ocasiões a sua preocupação era com a interação social. Já observamos que o seu entendimento do processo de salvação era de natureza totalmente corporativa, que ele reagia fortemente contra qualquer idéia de maturidade não dependente da comunidade de fé e sem interdependência em relação a ela. Portanto, o indivíduo como indivíduo dificilmente poderia esperar viver os princípios de Paulo apenas para si. Muita coisa dependia da sabedoria que era corporativa, quer como tradição quer como idéia nova, e em ambos os casos, especialmente quanto à sua interpretação. O fato de que Paulo pôs a sua disposição sobre o corpo de Cristo no começo da sua parênese em Rm 12 já é por si mesmo a indicação de que não concebia a imagem de mútua interdependência desse corpo como aplicável somente às questões do culto. E se estava consciente da origem da imagem na retórica política, como é provável, pode ter até concebido a igreja de Cristo como modelo do que devia ser toda a comunidade social (e não apenas religiosa).

Por isso, ao indagar como funcionavam os princípios éticos de Paulo na prática é importante lembrar a realidade do mundo social de Paulo e a/as das suas igrejas. Em todos os casos ele tratava com pequenos grupos sociais (igrejas) compostos de indivíduos e famílias

²1Cor 6,9-10; 15,20; Gl 5,21.

³Ver acima §§ 2.4 e 18.6.

⁴Notar particularmente 1Cor 3,12-15.

⁵Ver mais em §12.4 acima. Aqui devemos notar particularmente Rm 13,11-14.

de diferentes origens étnicas, tradições religiosas e status sociais. A identidade desses grupos ainda se encontrava em processo de formação, com limites geralmente fluidos e em mudança. Crenças essenciais, experiência compartilhada e a prática do batismo e da Ceia do Senhor eram suficientemente sólidas para fornecer a identidade reconhecível e poderosos fatores de coesão. Mas, conforme vimos, a interpretação das crenças e da experiência bem como a diversidade da prática deixavam os limites bem menos definidos. Além disso, os grupos muitas vezes funcionavam dentro de grandes cidades, de composição e caráter ainda mais diversificado. Eram unidades muito pequenas dentro de contexto social moldado por poderosos interesses políticos e econômicos. A interface entre as igrejas e seu contexto social, o movimento através das fronteiras (para fora e para dentro), e as tensões dentro das próprias igrejas, tudo isso são fatores que se devem ter presentes ao falar da ética de Paulo na prática.

Tudo isso amadurece quando nos damos conta de que a maioria das questões éticas realmente prementes era proposta por conflitos de tradição entre membros de comunidades tradicionais. Choques tanto dentro das igrejas como através das suas fronteiras. Em nenhum caso a questão podia ser reduzida a simples declaração de princípio com aplicação direta a ser seguida. Pois o princípio em si mesmo não podia ser estabelecido sem referência à tradição e à comunidade, e sua aplicação muitas vezes constituía o centro da disputa. Em parte alguma vemos mais claramente que aqui a realidade do já-ainda não da teologia de Paulo, quando princípio e prática inevitavelmente refletiam a tensão e muitas vezes compromissos insatisfatórios tornados inevitáveis pelo ainda não.

Assim, a maneira mais óbvia de proceder é tomar uma amostra de casos concretos que Paulo teve de resolver. Quanto mais concretos tanto melhor e quanto mais informações tivermos sobre o contexto tanto melhor. Isso nos leva a duas cartas em particular, Romanos e 1 Coríntios. A primeira foi o nosso principal texto paulino no decorrer de todo o nosso estudo e sabemos mais sobre as condições sociais de Roma do que de qualquer outro lugar do Império Romano durante esse período. 1 Coríntios, por causa do seu caráter, tratando de uma série de questões éticas e sociais, deu-nos o quadro mais completo de todas as igrejas primitivas no seu contexto social. De fato, entre essas duas cartas cobrimos a mais representativa faixa de questões éticas paulinas que poderíamos esperar. E visto que inserimos

material comparativo de outras cartas em vários pontos, o quadro resultante será quase tão abrangente quanto poderíamos desejar.

§24.2 *Viver em um mundo hostil — Rm 12,9-13,14*

Quando lemos a parênese de Romanos, observamos certo dualismo. A perspectiva é a de uma colônia preparada para a batalha do dia que se aproxima, mas ainda cercada e ameaçada pela noite e “as obras das trevas” (13,11-13). Independentemente de outros contatos positivos com o mundo circundante em questão, uma consideração primária tinha que ser a da sobrevivência. Por isso é tanto mais impressionante a maneira positiva com que Paulo aborda a situação. Aqui só podemos focalizar alguns aspectos-chave.⁶

a) *A realidade social.* Nesta seção a parênese de Paulo preocupa-se principalmente com as relações entre as congregações romanas, a comunidade circundante e as autoridades civis (particularmente 12,14-13,7). Paulo não deve ter sentido necessidade de lembrar as realidades políticas que confrontavam esses novos pequenos grupos de crentes nas cidades do Império Romano. Neste caso em particular, ele estava, evidentemente, bem consciente do fato de que as pequenas igrejas domésticas na própria capital imperial corriam risco, vulneráveis que eram às suspeitas do governo central em relação a clubes e sociedades, e em especial a novos decretos imperiais contra os judeus.⁷ A própria mudança de identidade, que está implícita na transição dos caps. 9-11 para o cap. 12,⁸ já estava por si mesma tornando ainda mais perigosa a posição das igrejas. Pois todo grupo que não fosse mais apenas de composição étnica (“Israel”, judeus) podia em pouco tempo ficar privado da proteção concedida especificamente à sinagoga. Quanto mais nitidamente definida a identidade *teológica* da igreja como não-étnica por natureza, tanto mais vulnerável era seu status político.

Os detalhes da instrução de Paulo completam o quadro. Em 12,14-21 Paulo considera sabido que perseguições e atos de maldade

⁶Para uma exegese pormenorizada ver meu *Romans* 736-94.

⁷Detalhes, p.ex., em meu *Romans* xlvi, xlviii–li. Os dados arqueológicos e de inscrições sugerem que os judeus de Roma eram predominantemente pobres e de baixo status social (Walters, *Ethnic Issues* 53-54). Contrastar com a igreja de Corinto com seu significativo número de membros bem integrados na sociedade civil (ver abaixo §§24.4-7).

⁸Ver acima §20.1.

seriam dirigidos contra as pequenas igrejas domésticas de Roma. Isso por si mesmo já fala eloqüentemente da atmosfera de ameaça e intimidação dentro da qual esses crentes tinham que viver seu discipulado. Ao mesmo tempo Paulo considera igualmente óbvio que haveria considerável contato real no dia-a-dia entre os membros das igrejas domésticas romanas e sua comunidade maior, ou seja, situação que pedia exatamente a recomendação que ele dá a respeito de manter boas relações. Paulo evidentemente não concebia que os cristãos romanos compartimentalizassem sua vida ou vivessem vida separada da comunidade maior.

De forma semelhante, o fato de que a discussão de 13,1-7 culmina no pagamento de impostos presumivelmente não é acaso. De fato, sabemos por fontes quase contemporâneas que os abusos de taxaço indireta causavam crescente inquietação na capital naquele tempo.⁹ Paulo devia estar razoavelmente bem informado da situação em Roma e ciente de que mercadores e comerciantes cristãos associados com a “superstiço” judaica se encontravam em situação particularmente indefesa. O não pagamento de imposto mesmo inflacionado por parte de certo número de cristãos poderia bem chamar a atenção das autoridades para as pequenas congregações e pô-las em grave risco. As autoridades romanas tinham um bem desenvolvido sistema de espões e informantes. Assim, com certeza podemos considerar a possibilidade de que pelo menos algumas coisas das exortaçoões de Paulo tinham em mente que “as paredes têm ouvidos”.

b) *Os princípios*. Nessas circunstâncias quais eram os princípios em que Paulo se baseou na sua parênese? Dois aspectos se destacam.

Primeiro e mais importante é o fato de que pôs toda a seqüência de exortaçoões sob a rubrica do amor: “Que o amor seja sem hipocrisia” (12,9).¹⁰ Vindo em seguida à descrição do funcionamento do corpo de Cristo (12,3-8), o eco do seu tratamento anterior do mesmo

⁹Tácito, *Anais* 13 (pormenores em meu *Romans* liii-liv). A sugestão de que as autoridades em questão eram as autoridades da *sinagoga* em Roma (Nanos, *Mystery* cap. 6) é altamente implausível: será que Paulo teria pedido aos crentes gentios que se submetessem (13,1) a uma liderança judaica não crente e pagassem o tributo do Templo (13,7)? Dificilmente poderia atribuir o direito de pena capital (13,4; ver meu *Romans* 764) às autoridades da sinagoga.

¹⁰*Anypokritos*, “sem hipocrisia, autêntico, sincero”, é usado com referência ao amor novamente em 2Cor 6,6 e 1Pd 1,22, e com referência à fé em 1Tm 1,5 e 2Tm 1,5; em outras passagens em grego bíblico somente em Sb 5,18; 18,16; Tg 3,17. O *hypocrites* era o “ator de teatro” que projetava uma imagem e escondia sua verdadeira identidade atrás de uma máscara.

tema em 1Cor 12,14 só pode ser deliberado. Paulo reconhecia que a visão da comunidade carismática era irrealizável sem amor.¹¹ Mas reconhecia igualmente que o amor podia tornar-se formalizado na sua expressão, uma forma externa de espírito de julgamento ou rejeição, disfarce para ocultar uma agenda de interesse pessoal, uma afirmação tão manipulatória como qualquer pretensão coercitiva de autoridade carismática. O princípio do amor exigia a prática mais elevada, mais de acordo com 1Cor 12,4-7.

Da mesma forma também não terá sido acidente que a seção central (Rm 12,14-13,7) esteja enquadrada por duplo apelo ao amor (12,9; 13,8-10). O último, conforme vimos,¹² não só reafirma e utiliza a riqueza da lei como guia para a conduta ética, mas também indica como a lei deve ser interpretada pelo amor ao próximo (como foi ensinado e vivido pelo próprio Jesus). A rubrica do amor, como o princípio primário de toda conduta, tem, portanto, a finalidade de cobrir toda a parênese que segue.

Em segundo lugar, devemos notar também como Paulo correlaciona estreitamente ser “fervorosos no Espírito” e “servir ao Senhor” (12,11). A primeira imagem sugere entusiasmo borbulhante, ardente, emoção totalmente engajada.¹³ A última mais firmeza de intenção e persistência de aplicação. Juntas as duas indicam a importância dos dois lados para determinar e sustentar a conduta cristã, a motivação interna orientada de acordo com a norma externa.¹⁴

Terceiro, a passagem também é rica em ilustração de como Paulo procurava basear-se na sabedoria tradicional e apelar para normas mais amplamente reconhecidas. O conselho 12,14-21 está enraizado principalmente na sabedoria judaica tradicional acerca das relações humanas.¹⁵ A concentração incomum de alusões escriturísticas indica forte preocupação da parte de Paulo de fundamentar esta mais exigente entre as obrigações éticas na sabedoria experimentada e comprovada da Escritura e experiência judaica.¹⁶ De ma-

¹¹Ver acima §21.6b

¹²Sobre 13,8-10 ver acima §23.5.

¹³Ver também meu *Romans* 742.

¹⁴Ver acima §23.8.

¹⁵12,15; Eclo 7,34; 12,16 – Pr 3,7 e Is 5,21; 12,17 – Pr 3,4; 12,18 – Sl 34,14; 12,19 – Lv 19,18 e Dt 32,35; 12,20 – Pr 25,21-22; 12,21 – T. Ben. 4,3.

¹⁶Cf. Piper, “Love Your Enemies” 113-14; ver também Wilson, *Love without Pretense*.

neira semelhante, em 13,1-7 a razão básica, a de que a autoridade política vem de Deus, era há muito familiar na sabedoria judaica.¹⁷ Mais atinente às circunstâncias, era o princípio ao qual profetas e apocalípticos se apegavam, também quando confrontados pelo esmagador poder de um Nabucodonosor ou quando enfrentavam a opressão síria. Como repetidamente declarou Daniel: “O Altíssimo domina sobre o reino dos homens e ele o dá a quem lhe apraz”.¹⁸ Igualmente a implicação de que “temor” é a resposta apropriada à autoridade estabelecida por Deus (13,7) presumivelmente reflete, consciente ou inconscientemente, a mesma sabedoria de gerações.¹⁹ Tais afirmações podem ter sido particularmente ricas de sentido para judeus que viviam na diáspora, como forasteiros vivendo sob o poder estrangeiro e muitas vezes como escravos e espoliados.

Também são dignos de nota nessa seção os ecos da tradição de Jesus. (1) Isso é particularmente forte em 12,14,²⁰ mas como este versículo abre o tema do que segue, o eco pervade o todo, por implicação 12,17 e 21 e mais explicitamente 12,18. (2) Da mesma forma dificilmente pode-se excluir um eco do ensinamento de Jesus em 13,7 (Mc 12,17p).²¹ O tema é o mesmo: a necessidade de pagar tributos. A seqüência de 13,7.8-10 tem paralelo na seqüência de Mc 12,13-17.18-34.²² E Lc 20,22.25 traz a tradição nos mesmos termos que Paulo usa aqui.²³ Portanto, esta poderia bem ter sido a forma na qual este importante conselho prático de Jesus era lembrado na diáspora. (3) Já discutimos a probabilidade de que 13,8-10 foi enquadrado num eco consciente do ensinamento de Jesus sobre o mandamento do amor.²⁴ O fato de que o eco é logo seguido e a seqüência da parênese concluída pelo apelo final “vesti-vos do Senhor Jesus Cristo” (13,14)²⁵ sim-

¹⁷2Sm 12,8; Pr 8,15-16; Eclo 10,4; 17,17; Sb 6,3; *Ep. Arist.* 224; Josefo, *Guerra* 2.140.

¹⁸Dn 4,17.25.32. Ver também Is 41,2-4; 45,1-7; Jr 21,7.10; 27,5-6; Dn 2,21.37-38; 5,21; 1 *Enoc* 46.5; 2 *Baruc* 82.9.

¹⁹Pr 24,21; *Ep. Arist.* 194. Evidentemente, a teologia era capaz de abraçar a realidade de um governo hostil e opressivo da mesma forma como o foi para lidar com o reconhecimento da hostilidade e o mal cósmico (ver acima §2.3).

²⁰Ver acima §23.5.

²¹Mc 12,17 – “Dai a César o que é de César”; Rm 13,7 – “Dai a cada um o que lhe é devido, o imposto a quem é devido”. Para aqueles que reconhecem uma alusão à tradição de Jesus aqui, ver meu *Romans* 768.

²²Alisson, “Pattern” (§23 n. 116) 16-17.

²³*Phoron (apo)didomi* (“pagar tributo”) – Lc 22,22.25/Rm 13,7.

²⁴Ver novamente acima §23.5.

²⁵Ver também acima §8.3(5) e n. 58 e §18.2.

plesmente confirma que o caráter da vida e do ministério de Jesus formava uma norma e inspiração constante da concepção que Paulo tinha da vida cristã.

Em quarto lugar, ao mesmo tempo, também devemos notar que Paulo não hesitou em apelar para normas muito mais amplamente reconhecidas e enaltecidas. As categorias de “mal” e “bem” (12,9.21) são novamente gerais.²⁶ As virtudes de “amor fraterno” e “afeição familiar” (12,10) eram muito recomendadas.²⁷ A obrigação de oferecer hospitalidade ao estrangeiro (12,13) era também profundamente arraigada e altamente valorizada na sociedade antiga.²⁸ A exortação “seja vossa preocupação fazer o que é nobre (*kalos*)”²⁹ diante de todos os homens” (12,17) era na verdade convite para comportamento que não deixasse os cristãos romanos expostos às críticas de estóicos ou cínicos. Aqui novamente Paulo se mostra disposto a apelar para o senso muito geral do que é moralmente certo e conveniente.³⁰ De maneira semelhante o argumento de 13,2-5 apela para princípios que gozavam de ampla aceitação: regularidade na natureza e ordem na sociedade como algo dado pela natureza e recomendado pela razão divina; uma sociedade que necessita de refreamentos para assegurar “o bem”; o papel do soberano de administrar tais restrições, aprovando o “bem” e punindo o “mal”. E os excessos indicados em 13,13 (“orgias e bebedeiras”, “licensiosidade e devassidão”; “rixas e inveja”) eram tais que poucos, ou ninguém, teria tentado defendê-los.³¹

c) *A prática.* A orientação resultante é interessante mistura de princípio e realismo. Ela contém vários aspectos dignos de nota.

Primeiro, em 12,9-13,10 Paulo não faz nenhuma tentativa de distinguir comportamento ético dentro da igreja como diferente de comportamento ético fora da igreja. O mesmo princípio rege as rela-

²⁶Ver também Rm 1,26.28; 2,7.10; 5,7; 13,3-4; 15,2; 16,19. O uso paulino de *poneros* (“mau”) é mais restrito (diversamente 1Cor 5,13 = Dt 17,7; Gl 1,4; Cl 1,21; 1Ts 5,22; 2Ts 3,2-3).

²⁷No grego não-bíblico *philadelphia* sempre se refere ao “amor do irmão (ou familiar)” em sentido literal (E. Plümacher, *EDNT* 3.424), ainda que o uso freqüente de *philadelphos* como título de reis (LSJ) possa sugerir um âmbito mais amplo. De qualquer maneira o uso indica o elevado apreço em que era tido o “amor fraterno”.

²⁸Detalhes em meu *Romans* 743-44.

²⁹*Kalos*, “belo, fino, bom, esplêndido”.

³⁰Cf. particularmente Fl 4,8 e 1Ts 4,12.

³¹Ver acima §23 n. 169.

ções entre os crentes e as relações dos crentes com aqueles com os quais viviam.

A análise de 12,9-21 foi perturbada pela discussão das questões se Paulo usou material preformado e se tinha em vista uma transição clara de uma exortação dirigida às relações internas da igreja (12,9-13) para outra dirigida a relações externas (12,14-21?).³² O problema é que enquanto 12,14.17-21 parece ter em vista uma situação de perseguição e de hostilidade, 12,15-16 parece mais uma vez ser dirigido aos problemas internos das igrejas romanas: 12,15 lembra as obrigações mútuas dos membros do corpo de Cristo (como em 1Cor 12,26);³³ e 12,16 com certeza lembra a exortação anterior de 11,20.³⁴ Mas deduzir que Paulo simplesmente não conseguiu ordenar a sequência das suas exortações com coerência e consistência, provavelmente, não vem ao caso. A questão é, antes, que as obrigações para com os “de dentro” e os “de fora” não podem ser nitidamente classificadas e separadas. 12,15-16 deve ser visto, na verdade, como a indicação de quanto Paulo considerava a vida das igrejas cristãs integradas na vida mais ampla da cidade. O apelo para uma simpatia atenciosa para com os envolvidos nos altos e baixos do dia-a-dia (12,15), para a modéstia apropriada de auto-estima e a solidariedade autêntica para com os mais humildes ou em desvantagem dentro da comunidade (12,16) está intimamente ligado com a vontade positiva de abençoar o perseguidor (12,14) e de fazer o bem aos maus e malevolentes (12,17). Paulo, evidentemente, não via a vida do crente claramente dividida em dois conjuntos de atitudes e obrigações distintas: um para com os crentes, outro para com os não-crentes. Dado o estado permanente de ameaça em que viviam as pequenas igrejas de Roma, esse conselho é notável no seu caráter positivo.

Aqui é novamente importante notar que a rubrica do amor (12,9) cobre toda a extensão da parênese, por mais que a parênese em si possa ser dividida em obrigações para com os de dentro e os de fora. A mesma preocupação compassiva e amor positivo devia

³²Ver, p. ex., a discussão em Piper, “*Love Your Enemies*” 4-18, 119-22; Fitzmyer, *Romans* 651-53.

³³12,15 – “alegrai-vos com os que se alegram, chorai com os que choram”; 1Cor 12,26 – “se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham sua alegria”.

³⁴12,16 – “Vivei em harmonia entre vós; não tendes pretensões a grandezas, mas sede solidários com os mais humildes”; 11,20 – “não te ensoberbeças, mas teme”.

ser a regra que regia todos os casos. Ao mesmo tempo não devemos ignorar a nota de realismo de 12,18: “se possível, no que depender de vós”. Em face da oposição inflexível, o amor só podia esperar alcançar isso. Igualmente o contexto do enquadramento do apelo ao amor (13,8-10) implica claramente que o próximo não deve ser entendido como a irmã e o irmão cristão, mas inclui também os que fazem parte do contexto social maior.³⁵ E também aqui devemos observar o realismo da exortação. O próximo não era apenas o companheiro crente, mas podia ser qualquer. Mas o próximo não eram todos ou todo e qualquer. O próximo era, de fato, o próximo, a pessoa encontrada no decorrer da vida cotidiana, cuja necessidade tinha direito aos recursos do crente.³⁶ E a medida do amor em ação aqui exigida incluía a qualificação “como a ti mesmo”. O apelo não era para amor que ultrapassasse as possibilidades do indivíduo, mas amor que em auto-estima realista reconhecia os limites bem como o grau da dádiva e capacitação da parte de Deus.

Em segundo lugar, a política que Paulo defendia era a de realismo político ou, em outros termos, de um quietismo político. Isso pode ser interpretado um tanto negativamente ou até como algo rejeitável — como política da segurança em primeiro lugar, para evitar problemas, recusa de revidar a provocação (12,14-21), reconhecimento de que as autoridades civis exercem um poder dado por Deus — não se dizendo nada do abuso de tal poder (13,1-7). É o realismo das pessoas humildes, dos fracos. Mas as coisas devem ser postas mais positivamente, como indica Paulo. O apelo a responder positivamente ao mal é, na verdade, o tema de ligação em 12,14-21, sendo repetido com variações nada menos de quatro vezes (14.17.19.21) e recebendo lugar de ênfase no começo e no fim (14,21). E a recomendação de 13,1-7 é na verdade apelo para a boa cidadania, na suposição, sem dúvida, pelo menos em parte, de que a desordem e a luta civil não beneficiam a ninguém (menos que a todos aos humildes).³⁷

³⁵No contexto original, Lv 19,18 refere-se ao israelita compatriota. Mas há algumas indicações de uma abertura maior em outros escritos judaicos: Lv 19,34; Pr 6,1; Eclo 13,15; 1 Enoc 99,15; Filon, *Spec. Leg.* 2.63; *Virt.* 116; Josefo, *Guerra* 7.260; *T. Iss.* 7,6. Ver também meu *Romans* 779-80; e acima §2 n. 86.

³⁶Se o destaque do mandamento do amor em Paulo indica uma consciência da tradição de Jesus (ver acima §23.5), Paulo presumivelmente teria recebido com agrado uma exposição do mandamento na linha do bom samaritano (Lc 10,29-37).

³⁷Ao mesmo tempo devemos notar que as repetidas referências a Deus em 13,1-7 (6 ocorrências) não só reforçam a autoridade daqueles que são responsáveis pela ordem

Além de tudo, Paulo deve ter estado perfeitamente ciente de que a boa cidadania também era estratégia missionária que recomendava o evangelho às pessoas de boa vontade.³⁸

Aqui mais uma vez temos que reconhecer as realidades políticas nas quais tinham que viver as primeiras igrejas cristãs. Não havia para elas possibilidades de exercer poder político como as democracias do século XX consideram óbvio. As responsabilidades de governo do mundo antigo eram exercidas por alguns poucos por direito de herança, relacionamento, riqueza ou tomada violenta do poder. Para o resto, a grande maioria, não havia poder político e tampouco a esperança realista de controlá-lo. Portanto, para Paulo era dificilmente concebível que seus leitores romanos pudessem ou devessem tentar mudar as estruturas sociais e políticas. Também não há nenhuma indicação de que a agitação na Palestina exercesse alguma influência sobre Paulo ou as igrejas romanas ou que uma opção do tipo zelota lhe passasse pela cabeça.³⁹ Ao mesmo tempo, Paulo também não defendia uma política de afastamento ou retirada da corrupção da metrópole, como se o deserto ou a alternativa de Qumrã pudesse oferecer o modelo para os cristãos em geral ou os cristão romanos em particular. Realismo político para Paulo significava viver *dentro* do sistema político, ainda que isso em grande medida significasse viver segundo os termos estabelecidos por esse sistema.⁴⁰ Também isso fazia parte da tensão escatológica.

na sociedade, mas também lhes lembra que eles devem prestar contas dessa responsabilidade.

³⁸L. Schottroff, "Non-Violence and the Love of Enemies", *Essays on the Love Commandment* (Philadelphia: Fortress, 1978) 9-39 (aqui 23-24); R. Heiligenthal, "Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Beispiel von Röm. 13.1-7", *NTS* 29 (1983) 55-61. Também podemos observar que tal estratégia a longo prazo é subversiva de um sistema político mantido pela violência institucionalizada, embora não haja nenhum indício de que Paulo tenha dado o seu conselho pensando nesse objetivo. Mas ver a tese mais completa, embora um tanto tendenciosa de D. Gregori, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991).

³⁹Discordando de M. Borg, "A New Context for Romans 13", *NTS* 19 (1972-73) 205-18. Os judeus de Roma não tomaram parte de nenhuma das revoltas judaicas contra Roma.

⁴⁰Paralelos com outros documentos cristãos do século I (particularmente 1Pd 2,13-17) indicam que essa política de prudência pública era bem difundida entre os primeiros cristãos (Wilckens, "Römer 13.1-7" 212-13). A repetição dos conceitos-chave – "autoridade" (vv. 1-3), "submeter-se" (1.2.5), "bem/mal" (3-4), "medo" (3.4.7), e "cólera" (4.5) – "mostra ao leitor que o cristão deseja fazer parte da sociedade maior, e que ele/ela não pretende subverter a ordem social" (Perkins, *Love* 98).

§24.3 Conviver com divergências fundamentais — Rm 14,1-15,6

Na segunda metade da sua parênese em Romanos Paulo passa das relações com o mundo para as relações dentro da comunidade. O fato de que ele faz desta seção o clímax da sua exortação e dá tanto espaço a ela indica dois pontos importantes. Primeiro, a situação considerada era a situação real, que concernia à maioria, se não a todas, as comunidades romanas. Como hoje em geral todos concordam,⁴¹ aqui mais que em qualquer outro tópico podemos estar certos de que Paulo não dava apenas um conselho generalizado, mas tinha em vista a situação real entre as igrejas romanas.⁴² Segundo, também podemos, com razão, concluir que a questão era de considerável importância para todas as partes, e sua solução fazia parte da concepção que Paulo tinha do evangelho e da sua consequência corporativa.

a) *A questão teológica.* O problema que evidentemente causava inquietações profundamente sentidas e discórdias entre os cristãos romanos é apresentado brevemente em 14,2: “a um a fé lhe permite comer de tudo, ao passo que o fraco come [só] legumes”. Como o desenvolvimento seguinte deixa claro, este foi o principal pomo de discórdia. Mas 14,5 indica a causa secundária de mal-estar: “Para um há diferenças entre os dias; outro julga que todos os dias são iguais”. Para leitores do século XX tal linguagem logo evoca ideais de discórdias modernas acerca de alimentação sadia e sabatismo. Mas tais paralelos modernos são muito enganosos. O que estava em jogo era muito mais profundo e fundamental.

Como hoje a maioria concorda, tratava-se da visão judaica acerca da importância das leis alimentares tradicionais e do sábado. É verdade que a linguagem não é tão específica e alguns afirmaram que estavam em questão outras práticas religiosas ou práticas mais gerais.⁴³ Mas toda a carta está orientada para a questão dos judeus e gentios. Seria estranho se esta seção final, tão desenvolvida, tivesse outra orientação. Pelo contrário, é notável quão natural e direta é a transição desta seção (14,1-15,6) para o parágrafo final de conclusão novamente sobre judeus e gentios (15,7-13).⁴⁴ E a questão é posta,

⁴¹Ver, p. ex., os citados em meu *Romans* lviii; e a discussão em Wedderburn, *Reasons*.

⁴²Sem dúvida por informações recebidas através de seus diversos contatos em Roma (Rm 16,3-15).

⁴³Ver, p. ex., Rauer, *Schwachen*; Kümmel, *Introduction* 310-11; Ziesler, *Romans* 322-27.

⁴⁴Notar em particular que 15,7 retoma o apelo de 14,1: “Acolhei o fraco na fé” (14,1); “Portanto, acolhei-vos uns aos outros” (15,7).

fora de qualquer dúvida razoável, pelo discurso acerca de “puro” e “impuro” em 14,20 e 14,14, visto que o primeiro (*katharos*) é termo caracteristicamente judaico e o último (*koinos*) distintivamente judaico.⁴⁵ Portanto, quase com toda a certeza, Paulo tinha em vista a tradicional sensibilidade judaica com relação a puro e impuro como leis cruciais que regulamentavam a prática na mesa das refeições.⁴⁶ Esses tradicionais escrúpulos judaicos eram bem conhecidos no mundo antigo,⁴⁷ como o eram também as tradicionais festas judaicas e a observância caracteristicamente judaica de um dia em sete como dia de repouso.⁴⁸

Tudo isso não quer dizer que os partidos de Roma possam ser simplesmente categorizados como de judeus e gentios. Pois um aspecto das referências contemporâneas a tais tradições característica e distintivamente judaicas é a atratividade dessas tradições para muitos gentios.⁴⁹ E Paulo não era de forma alguma o único judeu cristão que não dava muita importância a essas características do judaísmo tradicional. Mas o que estava em questão e em jogo na disputa sobre alimentos e dias especiais entre as comunidades romanas era evidentemente a continuação da importância dessas ob-

⁴⁵Sobre *koinos* ver acima §8 n. 45. *Katharos* é claramente o oposto de *koinos* e novamente tem em vista a questão de alimentos puros e impuros — um uso regular para *katharos* na Escritura, particularmente na Torá (Gn 7,2-3.8; 8,20; Lv 4,12; 6,11; 7,19; etc.). A conservação da pureza era uma preocupação particular no judaísmo desse período (p. ex., Jt 12,7; Jub. 3.8-14; *Salmos de Salomão* 8.12,22; 1QS 3.5; CD 12.19-20). Independentemente de outras coisas que caracterizavam os fariseus, eles eram uma seita de pureza (ver acima §8 n. 44). Sobre os essênios, ver particularmente Newton, *Concept of Purity* (§20 n. 1) cap. 2. Apesar de viverem fora da “terra santa”, preocupações semelhantes com respeito à pureza são atestadas entre os judeus da diáspora (Filon, *Spec. Leg.* 3.205-6; *Or. Sib.* 3.591-92), inclusive com relação às leis alimentares (*Ep. Arist.* 142; Gl 2,11-14; Cl 2,21).

⁴⁶Naturalmente, as leis alimentares da Torá tinham em vista o consumo de carne; mas para evitar a possibilidade de violar a lei, especialmente de comer carne contaminada pela idolatria, muitos judeus eram vegetarianos (p. ex., Dn 1,16; 2Mc 5,27; *José e Aseneth* 8.5; *Josefo, Vita* 14); prática vegetariana era atribuída aos Therapeutae (Filon, *Vit. Cont.* 37), a Tiago, o irmão de Jesus (Eusébio, *HE* 2,23.5), e posteriormente aos ebionitas (Orígenes, *In Matt.* 11.12). De maneira semelhante, em vista de 14,21, devemos observar que embora o consumo de vinho não fosse proibido na Torá, muitos o evitavam por razões semelhantes — caso tivesse sido oferecido em libação aos deuses antes de ser vendido no mercado (cf. particularmente Dn 1,3-16; Ad. Ester 14,17; *José e Aseneth* 8.5; *T. Reub.* 1.10; *T. Jud.* 15.4; *m. Abodah Zarah* 2.3; 5.2).

⁴⁷Ver, p. ex., Filon, *Legat.* 361 e os textos citados em *GLAJJ* §§63, 196, 258, 281 e 301.

⁴⁸A atratividade do sábado judaico para os gentios é atestada na apologética judaica, embora de forma exagerada (Filon, *Mos.* 2.21; *Josefo, Ap.* 2.282), e em Gl 4,10 e Cl 2,16; cf. particularmente Juvenal, *Sátiras* 14.96, 105-6.

⁴⁹Ver novamente as duas notas anteriores.

serviências, dada a sua importância tradicional como parte integrante da herança judaica.

Para entender a gravidade da crise que confrontava as igrejas domésticas romanas — e crise não é uma palavra exagerada — é necessário lembrar quão fundamentais eram essas tradições para a identidade judaica. As leis acerca do que era puro e impuro constituíam uma parte importante da Torá (Lv 12-13), eram centrais para a santidade e a peculiaridade de Israel (Lv 20,22-26), marca da identidade da aliança, consagradas pelo sangue dos mártires (1Mc 1,62-63). O sábado era apenas um pouco menos importante no seu papel de expressar tanto o comprometimento do povo da aliança como a pertença a Yahweh.⁵⁰ Portanto, o que estava em jogo era a complexa questão da continuidade entre Israel e a igreja de Deus, da identidade da igreja definida por essa continuidade, da lealdade dos judeus cristãos à herança sagrada que fazia parte deles mesmos. A questão já estivera no centro de acesos debates dentro do novo movimento cristão,⁵¹ mas evidentemente ainda não fora resolvida de maneira aceitável para todos.⁵² Em resumo, a disputa era em torno de questões fundamentais de identidade pessoal e formação da comunidade. A maneira de Paulo tratá-la era crucial para o futuro do cristianismo romano.

b) *O contexto social*. Podemos completar o contexto social da disputa com um pouco de trabalho de detetive. Sabemos que na época havia numerosa população judaica em Roma.⁵³ Há uma concordância geral de que as primeiras igrejas devem ter começado na penumbra das várias sinagogas e que inicialmente eram de caráter predominantemente judaico.⁵⁴ Também sabemos que muitos judeus, inclusive judeus cristãos, tinham sido expulsos de Roma por decreto

⁵⁰Ver mais em §14.4 acima.

⁵¹At 10,1-11.18; Gl 2,11-14; 4,10. Também Cl 2,16.21.

⁵²A opinião da maioria é que Paulo não conseguiu que Pedro retomasse sua prática mais liberal da companhia à mesa em Antioquia (Gl 2,15-21, para não dizer que toda a carta aos Gálatas foi na verdade uma repetição do argumento que não obtivera êxito naquela ocasião) e que o “decreto apostólico” de At 15,20.29 só apareceu algum tempo depois do concílio de Jerusalém e levou algum tempo para se tornar uma prática estabelecida nas igrejas da diáspora.

⁵³Geralmente calculado em 40.000 a 50.000 (ver meu *Romans* xlv).

⁵⁴Na lista de pessoas saudadas de Rm 16,3-16, três são especificamente denominadas judias (Andrônico, Júnio e Herodião – 16,7.11), e é muito provável que Priscila e Áquila, Maria e Rufo e sua mãe (16,3.6.13) também eram judeus. Já assinalamos a possibilidade de que Andrônico e Júnio estavam entre os fundadores de igrejas em Roma (acima §21.4).

do imperador Cláudio em 49 d.C.⁵⁵ A conclusão a tirar, em especial da presença de pessoas como Priscila e Áquila novamente em Roma (16,3-5), é muito provavelmente que, após a morte de Cláudio (54 d.C.), o decreto perdera a vigência e os judeus começaram a voltar a Roma para retomar as atividades que haviam abandonado.

É neste ponto que podemos inserir o nosso texto. Pois a frase inicial da exortação de Paulo não é acerca de diferenças na prática alimentar. É apelo para “acolher o fraco na fé, sem querer discutir suas opiniões” (14,1). A implicação é que o caráter das igrejas romanas havia mudado significativamente durante a ausência das suas lideranças judaicas originais.⁵⁶ Agora eram predominantemente gentias quanto à sua composição e gentio-cristãs quanto ao *ethos*.⁵⁷ Conseqüentemente, os judeus cristãos que haviam retornado acharam difícil adaptar-se à nova situação e encontrar o que eles (e Paulo) consideravam aceitação autêntica.⁵⁸ Assim, Paulo estava diante de grande problema social e teológico. A questão era precisamente como interagem a fé e a prática, como e onde a fé devia ser firme, e como e onde o contexto eclesial devia temperar não só a expressão da fé, mas a própria fé.

c) *Os princípios*. O primeiro princípio no qual Paulo se baseia aparece imediatamente: o princípio da fé. Isso se manifesta na descrição inicial que Paulo faz dos diferentes partidos. Estes são freqüentemente denotados sumariamente como “os fracos” (14,1-2) e “os fortes” (15,1). Mas ao introduzi-los, Paulo toma o cuidado de descrever os primeiros mais completamente como “os fracos na fé” (14,1) e os últimos mais detalhadamente como os que “têm fé para comer de tudo” (14,2).⁵⁹ E a exposição sumária do princípio básico que fun-

⁵⁵Para saber pormenores, ver novamente meu *Romans* xlviii-xlix. Diversamente Nanos, *Mystery* 372-87.

⁵⁶Romanos, provavelmente, foi escrita em 56 d.C., ou um ano antes ou depois, isto é, cerca de sete anos tinham passado desde a expulsão de pessoas tais como Áquila e Priscila.

⁵⁷Nanos ao contrário, supõe que os crentes gentios ainda se encontravam totalmente na órbita das sinagogas romanas (*Mystery* 30-31,72-75); mas ver n. 9 acima e n. 59.

⁵⁸*Proslambanomai* (14,1; 15,7) tem a força de “receber ou aceitar na sociedade, casa, círculo de conhecidos de alguém” (BAGD; 2Mc 10,15; At 28,2; Fm 17). O que estava em vista era o reconhecimento e a prática cotidiana de companheirismo, não em ato oficial de recepção (ver também meu *Romans* 798).

⁵⁹A afirmação segundo a qual “os fracos na fé” eram judeus não-cristãos (Nanos, *Mystery* cap. 3) é dificilmente aceitável. Para Paulo o problema não era que a maior parte dos seus compatriotas judeus eram “fracos na fé”, mas que *não* tinham acreditado (Rm 9,32-33; 10,16-21; 11,20.23).

damenta a conduta cristã no final da sua discussão contém a mesma coisa: a conduta cristã nasce da fé e como expressão da fé (14,22-23).⁶⁰ Portanto, “os fatores” não eram, como poderíamos esperar, os que se apegavam tenazmente à sua herança tradicional e às suas marcas de identidade ou, como sem dúvida teriam dito, aos elementos fundamentais da sua fé e prática tradicional. Pelo contrário, Paulo considerava tais pessoas, um tanto pejorativamente, como “fracas”, isto é, “fracas na fé”. Na perspectiva de Paulo elas confiavam em algo mais que não só em Deus. Confiavam em Deus *mais* a continuação da observância do que é puro e impuro e dos dias especiais. Pelas suas prioridades implicavam que não podia haver confiança real em Deus fora de tais observâncias.⁶¹ Ao contrário, “os fortes” eram “fortes na fé”, como outrora Abraão (4,18-21), confiando só em Deus e no seu Cristo.

O segundo princípio crucial é a primazia da relação do indivíduo com seu Senhor. Cada qual encontra-se perante seu Senhor na aceitação, no louvor e no julgamento (14,4-12). Na discussão comparável em 1Cor 8-10, Paulo evoca o princípio da consciência.⁶² Mas aqui a idéia é mais da imediatez da participação em Cristo e no Espírito (14,17). O eco do triplo aspecto do começo da salvação (fé, Senhor, Espírito) lembra mais uma vez como evangelho e prática estavam interligados para Paulo.

Em terceiro lugar, também são importantes as alusões ao ensinamento e à prática do próprio Jesus. O axioma básico que fundamenta a conduta do próprio Paulo é claramente expresso: “Eu sei e estou convencido no Senhor Jesus que nada é impuro em si” (14,14), embora também acrescente, antecipando 14,23, “alguma coisa só é impura para quem a considere impura” (14,14). Já observamos o eco de Mc 7,15.⁶³ Assim também a provável alusão ao ensinamento de Jesus sobre o reino de Deus em 14,17.⁶⁴ A ligação de pensamento entre 14,14 e 17 muito provavelmente indica a lembrança da desconsideração por Jesus das leis acerca do que é puro e impuro na sua companhia à mesa, como prenúncio do reino vindouro, conforme

⁶⁰Ver mais em §23.3 acima.

⁶¹Deve ser evidente que a lógica implícita aqui ecoa a polêmica explícita de Gl 2,14-16. Ver mais acima, particularmente em §14.7.

⁶²*Syneidesis* – 1Cor 8,7.10.12; 10,25.27-29.

⁶³Ver acima §23.5.

⁶⁴Ver acima §8.3(2) e (3).

refletida também na sua própria experiência do Espírito.⁶⁵ Também devemos notar o fato de que foi justamente esse apelo implícito à tradição de Jesus e ao precedente fornecido por Jesus que deu a Paulo a justificação para desconsiderar a Escritura e a tradição anteriormente com força de autoridade (as leis acerca do puro e impuro). De não menor importância é o clímax da exortação no apelo explícito ao exemplo de Cristo (15,1-3) e no convite para “viver em harmonia entre vós segundo Jesus Cristo” (15,15)⁶⁶ e “acolhei-vos uns aos outros como também Cristo vos acolheu” (15,7).

No mesmo contexto dificilmente se pode evitar de notar o apelo explícito ao princípio do amor: “Se teu irmão fica contristado por causa de um alimento, já não procedes com amor” (14,15). Paulo continua: “Não faças perecer por causa do teu alimento alguém pelo qual Cristo morreu” (14,15). Assim podemos considerar evidente que Paulo via a morte sacrificial de Jesus como exemplo de amor “pelos fracos” (5,6).⁶⁷ Em outras palavras Paulo não veria os vários princípios aqui analisadas como distintos. Neste caso as duas referências à morte e ressurreição de Cristo (14,9.15) oferecem nota de advertência contra a usurpação da função de Cristo no julgamento (14,10-12) bem como de motivação para renunciar a si mesmo (14,15-21).

Também é digno de nota o duplo apelo, mais uma vez, ao reconhecimento mais amplo do “bem”. Em 14,16 Paulo insiste: “Que o vosso bem não se torne alvo de desprezo”. A implicação é que uma conduta indelicada entre os membros das comunidades romanas poderia causar má impressão em vizinhos e conhecidos. A vulnerabilidade às suspeitas romanas de cultos e sociedades estranhas é novamente sugerida aqui: mas a idéia principal é a do efeito prejudicial de tais impressões para o testemunho cristão. Finalmente, em 15,2 Paulo novamente urge: “Cada um de nós procure agradar ao próximo, em vista do bem, para edificar”. Aqui a exposição é que “o bem” deve ser identificado com o mesmo que edifica a igreja. Ao final de tudo o critério para a conduta e as relações sociais é o mesmo que para reconhecer os carismas.⁶⁸

⁶⁵A conexão pode ser vista numa sequência de textos como Mt 11,19/Lc 7,34; Mt 12,28/Lc 11,19-20; Mt 22,2-10/Lc 14,16-24.

⁶⁶Ver acima §23.5.

⁶⁷A referência à “fraqueza” em Romanos está confinada aos temas de “fraqueza” e “fê” (4,19; 14,1-2) e à fraqueza relacionada com a cruz (5,6; 8,3).

⁶⁸Ver acima §21.6c.

d) A *prática*. O problema que ameaçava a comunidade cristã de Roma era o conflito entre dois princípios fundamentais, cada qual defendido por um grupo em oposição ao outro — o princípio fundamental da tradição e prática constitutiva e o princípio fundamental da liberdade da fé em Cristo. Os sintomas desse conflito eram claros. O primeiro sintoma era não querer aceitar, acolher o outro. Inicialmente isso é apresentado como responsabilidade primária dos “fortes na fé” (14,1). Mas o conselho final e sumário de Paulo é “acolhei-vos uns aos outros, como também Cristo vos acolheu” (15,7). Assim a responsabilidade era recíproca.

O segundo sintoma eram as atitudes de uns para com os outros: “Quem come não despreze aquele que não come; e aquele que não come não condene aquele que come” (14,3).⁶⁹ A linguagem é muito contundente e revela uma percepção penetrante da psicologia de conflito entre grupos da parte de Paulo. Como a repetida experiência da história cristã nos lembra, aqueles que defendem o princípio da liberdade cristã são tentados a “desprezar”, a menosprezar os que são mais tradicionais⁷⁰ — a desprezá-los por aquilo que “os fortes” consideram como estreiteza de escrúpulos daqueles.⁷¹ Ao mesmo tempo os que insistem no princípio da tradição constitutiva tendem a “julgar” ou condenar os mais liberais — ou julgá-los porque consideram que os “fortes” abandonaram ou comprometeram fatalmente o *bene esse*, se não o próprio *esse*, da tradição e identidade cristã.⁷²

Em resposta a esse perigo claro Paulo dirige-se primariamente aos “fracos na fé” (14,3-12) e depois primariamente aos “fortes na fé” (14,13-15,6).

A resposta imediata de Paulo aos judeus cristãos mais tradicionalistas foi desafiar tanto a sua condenação dos outros como a sua base teológica. Quer dizer, desafiou-os a reconhecer que a fé que es-

⁶⁹Paulo usa *blasphemeo* (“caluniar, difamar, tornar objeto de desprezo”) como equivalente de “julgar, condenar” em 14,16. É digno de nota que ele só emprega o verbo desta maneira três vezes nas suas cartas incontroversas (Rm 3,8 e 1Cor 10,30, o paralelo de Rm 14,16).

⁷⁰O verbo usado, *exoutheneo*, implica um tom de desprezo (cf. 2Rs 19,21; 2Cr 36,16; Ez 22,8; Sb 4,18; Lc 23,11).

⁷¹O próprio Paulo não está tão longe da mesma atitude ao designar suas próprias opiniões como “fortes na fé” e as dos outros como “fracos na fé”; mas pelo menos reconhece a comunhão de fé.

⁷²Este é o equivalente da difamação facciosa judaica dos outros como “pecadores”, isto é, aqueles que estão sob a condenação de Deus (ver meu “Jesus and Factionalism” [§14 n. 56]).

posavam era maior ou mais fundamental que a definição que lhe davam. Desafiou-os a reconhecer que o determinante da aceitabilidade a Deus não era sua definição da fé, mas a Deus em que acreditavam. Desafiou-os a reconhecer que *Deus aceitava pessoas cujas idéias e práticas eles consideravam inaceitáveis*. Paulo retomou a questão com redobrada ênfase (14,3-4):

³Deus o acolheu. ⁴Quem és tu que julgas o servo alheio? Que ele fique em pé ou caia, isso é com o seu patrão; mas ele ficará em pé, porque o Senhor tem o poder de o sustentar.

Este era o passo crucial na estratégia pastoral de Paulo: fazer os tradicionalistas aceitarem efetivamente que alguém que diferisse deles em alguma coisa que consideravam fundamental podia contudo acreditar autenticamente no Cristo de Deus e ser aceito por Deus. O perigo que ele via claramente era que eles deixavam suas próprias convicções moldarem a sua idéia de Deus em vez do contrário, que adoravam um Deus feito à sua imagem, que usurpavam um julgamento que era próprio unicamente de Cristo. O fundamento da fé sozinha não exigia outros acréscimos e tinha mais probabilidade de ser prejudicado que fortalecido por tais qualificações ou “esclarecimentos”.

O segundo conselho de Paulo foi que “cada qual esteja plenamente convencido em seu julgamento” (14,5).⁷³ Mais uma vez está claramente implícito o direito de cada qual perante Deus decidir qual a conduta apropriada para si, mesmo em relação a tradições apreciadas mas controvertidas, que regem o comportamento social. Paulo também aceitava manifestamente o corolário inevitável: que o resultado seriam práticas diferentes. A sua tese é precisamente que dois crentes podem ter convicções diferentes, ou até opostas, quanto à conduta apropriada e ambos podiam ser aceitáveis a Deus. Não era necessário que um estivesse errado e o outro certo. A convicção de um era o que devia determinar a sua própria conduta (14,22-23), e não uma regra para o outro, não uma vara para atacar ou obrigar o outro.

A terceira recomendação de Paulo reconhece as suspeitas naturais dos mais tradicionais de que aqueles que não dão muita impor-

⁷³Notar novamente a referência cruzada a Abraão como o modelo da fé: *plerophoreo*, “estar plenamente convencido”, ocorre somente aqui (14,5) e em 4,21 nas cartas in-controversas de Paulo. Que também haja uma referência cruzada entre 4,20 e 14,23 não deve ser acidental.

tância às tradições abandonaram a fé. Ele oferece regra geral importante para identificar a conduta determinada pela fé (14,6):

³Aquele que distingue os dias é para o Senhor que o faz. E aquele que come é para o Senhor que o faz, porque dá graças a Deus; e aquele que não come, é para o Senhor que o faz, e também dá graças a Deus.

A regra prática é a possibilidade de dar graças a Deus pelo comportamento adotado. Só o que pode ser recebido de Deus e oferecido a Deus com humilde gratidão conta como aceitável para a conduta cristã.⁷⁴ Era um fator de limitação, mas também um fator de libertação. A suposição no texto que segue é que esse viver de Deus e “para o Senhor” era a medida usada no julgamento do próprio Deus (14,7-12). Portanto exclui, torna desnecessário e até proíbe todo julgamento segundo outras normas e tradições (14,10.12).

Se o desafio para “os fracos na fé” se baseava primariamente no princípio da fé sozinha, o desafio para “os fortes na fé” estava baseado mais diretamente no princípio do amor ensinado e exemplificado por Cristo. A atitude assim inculcada era o oposto polar da atitude dos mais liberais em desprezar e diminuir os mais tradicionais.

Em primeiro lugar, significava não querer intimidar “os fracos na fé”: “acolhei-os, mas sem querer discutir suas opiniões” (14,1).⁷⁵ Parte do que significava respeitar os que (na opinião dos “fortes”) não tinham refletido suficientemente nas implicações da sua fé era reconhecer que as convicções deles podiam ser mais instintivas e menos claramente articuláveis. A instrução aos fortes de guardar sua fé para si mesmos perante Deus no final do capítulo (14,22) concorda com a instrução inicial, pois constitui outra advertência a todos, no sentido de não impor suas próprias convicções aos outros.

Em segundo lugar, Paulo lembra aos “fortes na fé” que sua conduta mais liberal poderia atingir seriamente os mais escrupulosos. Estes poderiam ficar “profundamente perturbados”, até “destruídos”

⁷⁴Convém notar o eco de 1,21: é justamente o não “dar graças” (o mesmo verbo) que caracteriza a perda humana de Deus.

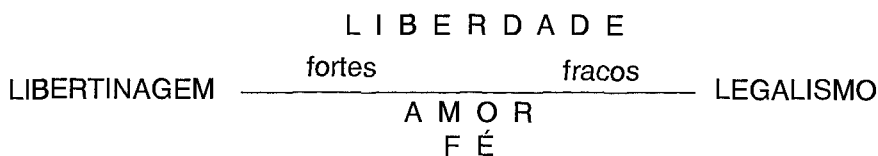
⁷⁵*Diakrisis dialogismos*, literalmente, “distinguir opiniões (diferentes)”. O que se tem em vista é semelhante ao processo de “discernir os espíritos” (1Cor 12,10; 14,29; ver acima §21.6), isto é, tentar chegar a um consenso sobre o pensamento de Cristo (através de profecia ou de outra forma) através de discussão. Aqui o plural (*diakriseis*) implica que os recém-vindos eram submetidos a uma série de tais discussões sobre suas opiniões.

(14,15-20). Paulo evidentemente tinha em mente algo mais que ferir os sentimentos ou provocar o sentimento de mágoa nos “fracos” ao ver “os fortes” agindo segundo maneiras que “os fracos” desaprovavam. Pensava na possibilidade de a conduta dos “fortes” fazer “os fracos” tropeçarem (14,21). Isto é, que imitando a conduta dos “fortes”, “os fracos” poderiam ser levados a “comer com ofensa” (14,20),⁷⁶ isto é, fazer o que ainda desaprovavam, agir quando a convicção ainda não era clara e assim agir “não pela fé” (14,23).

Mas a ênfase mais forte é na necessidade de “os fortes” restringirem sua liberdade pelo amor aos outros (14,13-15,3):

¹³Portanto... decidamos não ser ocasião de escândalo ou queda no caminho do irmão... ¹⁵Pois se por causa de um alimento teu irmão contrista-se profundamente, já não procedes com amor... ²¹É bom se abster de carne, de vinho e de tudo o que seja causa de tropeço para teu irmão... ¹Nós, os fortes, devemos carregar as fraquezas dos fracos e não procurar o que nos agrada. ²Cada um de nós procure agradar ao próximo, em vista do bem, para edificar. ³Pois também Cristo não buscou a própria satisfação...

A exposição é clara: os mais liberais devem levar em consideração não só as próprias convicções, ao determinarem sua conduta, mas também a maneira como sua conduta concerne aos irmãos cristãos mais tradicionalistas. O modelo é Cristo. A liberdade cristã se expressa tanto na renúncia a si mesmo como na independência de restrições ultrapassadas. Podemos assim completar a ilustração anterior da liberdade cristã:



Resumindo. Paulo, sem dúvida, terá reconhecido que propusera um considerável desafio às congregações romanas. Por um lado, o desafio de reconhecer que tradições radicadas na Escritura e consagra-

⁷⁶A frase é um tanto obscura, mas provavelmente se refere “aos fracos” comendo com consciência ofendida, má consciência; ver também meu *Romans* 826. A preocupação é mais explicitamente expressa em 1Cor 8,10.

das pela história não precisavam ser determinantes para que Deus as aceitasse. Por outro, o desafio de ir até onde possível na acomodação das opiniões diferentes dos outros, sem comprometer o fundamento mais básico de todos — a fé em Deus e no seu Cristo. Em ambos os casos o apelo era para um respeito autêntico ao longo do espectro da fé e da liberdade, com um respeito que não só aceitava os que divergiam em pontos importantes, mas também estava disposto a defender as diferentes práticas por amor ao todo (como Paulo fazia neste seu caso).⁷⁷

§24.4 Vivendo entre dois mundos: conduta sexual (1Cor 5-6)

Há muitos pontos de contato entre as parêneses das duas cartas, Romanos e 1 Coríntios. Existe, contudo, diferença notável. Romanos parece ter em vista igrejas que, por mais que estivessem em contato com a sociedade e a cultura circundante, eram totalmente distintas delas. As preocupações principais de Rm 12,9-13,14 dizem respeito a uma igreja confrontada por um mundo extremamente hostil. As preocupações de Rm 14,1-15,6 têm por objeto essencialmente a dinâmica das relações internas dentro da igreja. Em contraste com isso, 1 Coríntios tratou com uma igreja na qual as fronteiras não eram tão claras, na qual as questões éticas surgiam precisamente porque os crentes compartilhavam muitos dos valores morais da sociedade circundante ou estavam sinceramente envolvidos nos valores conflitantes da igreja e da sociedade.⁷⁸ A ética de viver entre dois mundos confere tendência diferente à parênese de Paulo em 1 Coríntios. Basta ilustrar a afirmação com alguns exemplos, a começar da questão do comportamento sexual em 1Cor 5-6.

Já observamos a inflexível hostilidade de Paulo à *porneia*, “relação sexual ilegal” (§5.5). Isso não quer dizer que fosse hostil às relações sexuais como tais, conforme veremos (§24.5). Opunha-se ao abuso do sexo, e esse abuso abrangia toda a faixa de prática sexual ilícita, incluindo a prática homossexual e imoralidade sexual em geral.⁷⁹ Isso é importante porque era um dos pontos que distinguia as igrejas cris-

⁷⁷Resumido nas palavras de 14,14: “Eu sei e estou convencido no Senhor Jesus que *nada é impuro em si; alguma coisa só é impura para quem a considera impura*”.

⁷⁸A diferença é mais manifesta quando comparamos 1Cor 8-10 com Rm 14,1-15,6; com toda a semelhança da questão (alimento e companhia à mesa) as situações descritas nas duas cartas são notavelmente diferentes neste ponto; ver mais em §24.7 abaixo.

⁷⁹Ver, particularmente, Jensen, “*Porneia*”, respondendo a B. Malina, “Does *Porneia* Mean Fornication?” *NovT* 14 (1972) 10-17; e também §5.5 acima.

tãs de outros cultos religiosos e do *ethos* mais geral da época. Os costumes sexuais eram de maneira geral muito mais livres no mundo helenístico.⁸⁰ Mas Paulo, em deliberado contraste, mantinha-se firmemente na tradição judaica, conforme indica Rm 1,24-27.⁸¹

Naturalmente surge a pergunta por que ele se ateve tão firmemente à tradição judaica neste ponto, quando a qualificou e abandonou em tantos outros pontos que igualmente concerniam às relações humanas. Nesta carta em que abordou tão vivamente o relacionamento com o mundo (5,10), por que não se adaptou também ao comportamento sexual mais tolerante? A resposta presumivelmente é que Paulo guardou da sua educação judaica forte senso do perigo da *epithymia* descontrolada, do legítimo “desejo” que muito rapidamente pode corromper-se em “concupiscência”.⁸² Talvez possamos dizer que se tratava de uma avaliação realista do instinto sexual, uma força para criar vida e cimentar relações (7,3-5), mas também uma força capaz de corromper e destruir (cf. Rm 7,7-11).⁸³

Dada essa sua atitude inflexível, não surpreende que a primeira questão ética à qual Paulo se dedicou em 1 Coríntios tenha sido a *porneia* (5,1-5), na verdade uma forma de *porneia* “que não se encontra sequer entre os gentios” — um homem que vive com a mulher do seu pai (5,1). A atitude de Paulo foi clara: tal pessoa devia ser eliminada do meio deles (5,2). As circunstâncias pormenorizadas do caso são bastante obscuras. Paulo não identifica a pessoa. A sua repreensão era dirigida mais à igreja que ao próprio indivíduo. E ao exercer a disciplina aplicável, a preocupação de Paulo foi a de encorajar a própria igreja a assumir a responsabilidade. Isso propõe a intrigante possibilidade de que o indivíduo envolvido fosse pessoa importante,

⁸⁰Na visão grega da vida a relação sexual era tão natural, necessária e justificável para o homem como comer e beber. Somente o excesso e o abuso eram censurados. Geralmente se admitia que os maridos podiam ter relações sexuais ocasionais extra-conjugais, embora fosse proibida qualquer relação extra-marital para as esposas. As escravas eram particularmente vulneráveis às exigências sexuais dos seus senhores. O protesto estoíco, conforme expresso particularmente por Musônio, está próximo da visão de Paulo. Ver F. Hauck e S. Schulz, *TDNT* 6.582-84 e ainda S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (New York: Schocken, 1975) 149-89.

⁸¹Ver novamente §5.5 acima. Ver também particularmente Rosner, *Paul, Scripture and Ethics* caps. 3-5.

⁸²Ver novamente §5.5 acima.

⁸³Ver também o estudo de antropologia social de M. Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (Londres: Routledge and Kegan Paul/New York: Praeger, 1966).

talvez um dos benfeitores iniciais da congregação.⁸⁴ Neste caso a recusa de Paulo a admitir qualquer idéia de compromisso é tanto mais notável. A sentença defendida também é obscura, embora tenha o sentido de visar ao melhor para o indivíduo (5,5).⁸⁵ Mas as preocupações éticas são claras: deixar tal conduta sem condenação estimularia a corrupção geral das normas. Dada a interdependência recíproca do corpo de Cristo (§20.4), um membro doente poderia espalhar a doença por todo o corpo; estava em jogo a saúde espiritual da comunidade como um todo (5,6-8).⁸⁶ E a ordem final é implacável: “Afastai o mau do meio de vós” (5,13).⁸⁷

Em termos do espectro da liberdade cristã, aqui havia uma conduta que, obviamente, avançou longe demais no domínio da licenciosidade inaceitável. Ainda afirma-se a preocupação de amor pelo indivíduo envolvido, e a política pode ter tido êxito (2 Cor 2,5-11).⁸⁸ Mas o caso ultrapassou claramente a liberdade de prática que devia estar isenta de julgamento condenatório. A violação da lei como orientação contínua para a conduta cristã fora muito clara e ostensiva.

Outros entre os coríntios, evidentemente, estavam abertos à possibilidade de manter seus costumes sexuais anteriores (6,11) e dispostos a justificar a continuação do recurso a escravas ou cortesãs/prostitutas para alívio e prazer sexual (6,12).⁸⁹ Paulo sustentava com

⁸⁴Assim particularmente Chow, *Patronage* 139-40, e Clarke, *Secular and Christian Leadership* cap. 7 (ambos citados acima em §21 n. 25). Se o recurso aos tribunais de justiça, caro num sistema legal que sabidamente favorecia as pessoas de status social elevado (Clarke 62-68), também envolvia pessoas ricas da igreja (Chow 123-30; Clarke cap. 5), isso explicaria por que 6,1-8 foi inserido numa discussão que trata principalmente de ética sexual. Ver também a discussão de B.W. Winter, “Civil Litigation in Secular Corinth and the Church: The Forensic Background to 1 Corinthians 6.1-8”, in Rosner, org., *Understanding* (§23 n. 1) 85-103.

⁸⁵5,5 – “...entregar tal homem a Satanás para a perda da sua carne, a fim de que o espírito seja salvo no dia do Senhor”. Paulo pensava presumivelmente numa espécie de cirurgia espiritual radical, que pudesse realizar o que em outras passagens descreve como a crucificação da natureza antiga para destruir o corpo do pecado (Rm 6,6), ou fazer morrer as obras do corpo (8,13). Ver, p. ex., a discussão em Fee, *1 Corinthians* 210-13; G. Harris, “The Beginnings of Church Discipline: 1 Corinthians 5”, in Rosner, org., *Understanding* (§23 n. 1) 129-51 (aqui 144-50).

⁸⁶Ver particularmente Martin, *Corinthian Body* 168-70; mas a sua afirmação de que “o pneuma que precisa ser salvo (5,5) é tanto o pneuma do homem como o pneuma da igreja” é mais forçada (170-74).

⁸⁷Paulo com muita propriedade traduz a afirmação de Dt 17,7 (“Erradicarás o mal do meio de ti”) como mandamento.

⁸⁸Mas ver a discussão em Furnish, *2 Corinthians* 164-68.

⁸⁹Muito citadas são as palavras de Apolodoro (meados do século IV a.C.): “Temos prostitutas para o prazer, concubinas para o tratamento cotidiano do corpo e esposas para

igual rigidez que tal conduta era totalmente inaceitável para os cristãos. Neste caso a razão é dupla. Tal complacência rapidamente se torna uma forma de escravidão (6,12) — escravidão à carne e mais uma vez à concupiscência. Indica a perspectiva radicada neste mundo efêmero e restrita a ele (6,13-14). Mais relevante ao nosso assunto, a relação principal do crente era agora a relação com Cristo, através da habitação do Espírito. Qualquer coisa que enfraquecesse ou comprometesse isso não devia ser sequer considerada pelos crentes (6,15-20).

Em resumo, numa situação em que lealdades e relações se sobrepunham mais que na maioria das outras igrejas de Paulo (até onde sabemos), Paulo insistiu que a igreja coríntia traçasse uma linha divisória firme e distinta em termos do que era prática sexual aceitável e inaceitável. Os critérios eram o ensinamento claro da Escritura e da tradição e o caráter de comprometimento com Cristo e dependência do Espírito, que excluía qualquer complacência que comprometesse as duas atitudes.

§24.5 *Vivendo entre dois mundos: casamento e divórcio (1Cor 7)*

Peter Brown observa que 1Cor 7 é “o capítulo que haveria de determinar todo o pensamento cristão sobre casamento e celibato durante mais de um milênio”.⁹⁰ Por isso é lamentável que grande parte da discussão, passada e presente, dessa passagem tenha sido dominada pelo pressuposto de que a ética sexual de Paulo era de caráter basicamente ascético⁹¹ e que promoveu a idéia de que casamento e relações sexuais vinham em segundo lugar.⁹²

Essa opinião dominante obviamente se baseia em dois aspectos inegáveis da passagem. Um é a preferência claramente declarada de

parir filhos legítimos e manter a guarda fiel dos negócios da casa”. Pseudo-Demóstenes, *Orações* 59.122).

⁹⁰Brown, *Body* (§3 n. 1) 54.

⁹¹Ver, particularmente, Niederwimmer, *Askese* 80-124: a motivação por trás de 1Cor 7 é “ascetismo de tabu”; cf. Wimbush, *Wordly Ascetic*, que tenta estender 7,29-35 em termos de “em sensibilidade espiritual” = *apatheia* estoica (“libertação de emoções”).

⁹²Ver particularmente a crítica de Deming a estudos anteriores (*Paul* cap. 1): “segundo essa opinião, o Apóstolo tinha uma estima muito baixa do casamento e conseqüentemente encorajava seus leitores na direção do ascetismo sexual, que é a rejeição da própria natureza erótica para tornar-se mais santo e mais próximo de Deus” (*Paul* 1). A suposição de Brown segundo o qual Paulo “aceitou as idéias dos seus correspondentes [referindo-se a 7,1b] com gosto” (*Body* §3 n. 1) 56) é um exagero. Também o tratamento de Martin é unilateral (*Corinthian Body* 209-12; para começar, Paulo não propõe a discussão em termos de “os fracos” e “os fortes”).

Paulo pelo estado de não casado: “Quisera que todos fossem como eu” (7,6);⁹³ “as pessoas que se casarem terão tribulações na carne,⁹⁴ e eu vo-las desejaria poupar” (7,28); “procede bem quem casa a sua virgem, e aquele que não a casa, procede melhor ainda” (7,38); “a meu ver ela [a viúva] será mais feliz se ficar como está [e não casar de novo]” (7,40). O outro aspecto é o senso de Paulo segundo o qual a era presente não se estenderá muito: “o tempo se faz curto” (7,29);⁹⁵ “a figura deste mundo passa” (7,31).⁹⁶ Entrementes, “aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem” (7,29). Também é claro pela linha de pensamento de 7,25-35 que as duas preocupações estão ligadas. Grande parte da razão da preferência de Paulo pelo estado solteiro é a sua convicção de que o tempo é muito curto. Toda a sua seção está sob a declaração inicial: “Penso que por causa da angústia presente (*ananke*)⁹⁷ é bom para o homem permanecer assim” (7,26).

Mas, ao mesmo tempo, deu-se muito pouco peso a outros dois fatores. Um é que Paulo, evidentemente, respondia a uma série de questões propostas pelos próprios coríntios — conforme indica o primeiro uso na carta da expressão *peri de* (“agora, quanto a...”) em 7,1 e sua repetição em 7,25. Isso provavelmente indica que a carta dos

⁹³O contexto e a discussão subsequente mostram que Paulo tinha em mente o estado celibatário, livre dos problemas que preocupam a pessoa casada (7,32-35).

⁹⁴A expressão *thlipsin te sarki* usualmente denota algo como “aflição, sofrimento desta vida” (NRSV). Ou, se deveria concluir, antes, que a própria função corporal do sexo envolve dores físicas e até perigo (particularmente a mulher gestante), ou, alternativamente, está sempre correndo o risco de ser subvertida pela carne?

⁹⁵*Kairos* (“tempo”), provavelmente, se refere ao tempo escatológico que começou com a vinda de Cristo (Rm 3,26; 8,18; 11,5; 13,11; 2Cor 6,2). Foi “comprimido, condensado, isto é, abreviado” (*synestalmenos*). Ver também J. Baumgarten, *EDNT*, 2.233; H. Balz, *EDNT* 3.313.

⁹⁶Baumert, *Ehelosigkeit* 228-36, força o sentido mais natural, afirmando que *schema* deve ser traduzido por “conduta” em vez de “forma”, e que *paragein* aqui significa “levar (espiritualmente) cativo” em vez de “ir embora”. Paulo aqui não pensa em algum tipo de aflições *imediatas*, que acompanham um fim do mundo esperado para logo, mas antes na *relação cheia de tensão com o mundo* que o cristão deve suportar *dia após dia*” (Baumert, *Woman* 95-96).

⁹⁷“Na literatura clássica *ananke* significa a necessidade ou fatalidade sob a qual existem os seres humanos e que torna impossível uma decisão livre” (ver ainda A. Strobel, *EDNT* 1.78-79); E. Baasland, “Ananke bei Paulus im Lichte eines stoischen Paradoxes”, in H. Cancik et al., orgs., *Geschichte Band III Frühes Christentum* 357-85 [aqui 367-71]). Mas é difícil evitar a impressão de que a aflição era, pelo menos em parte, consequência de os crentes viverem num mundo não-crente, da pressão do “já” ainda prisioneiro do “ainda não” (§18). Pode o seu uso em contextos de sofrimento apostólico (1Ts 3,7; 2Cor 6,4; 12,10) ser claramente distinto do motivo dos sofrimentos da “tensão escatológica” (§18.5)? Mas notar também o outro uso de Paulo, em particular no mesmo capítulo (1Cor 7,37; 9,16; 2Cor 9,7; Fm 14).

coríntios fizera uma série de perguntas a Paulo, primeiro com relação aos casados (7,1-24) e em segundo lugar, com relação às virgens⁹⁸ e aos solteiros (7,25-38). A importância desse ponto é que nos obriga a reconhecer que o âmbito da discussão de Paulo foi determinado pelas questões que lhe foram propostas.⁹⁹ Em outras palavras, ele não pretendeu apresentar uma teologia do casamento. Certamente esse era outro elemento do ensinamento escriturístico que ele simplesmente supôs conhecido (cf. 1Cor 6,16). Presumivelmente é por isso que não faz nenhuma referência ao que em geral é considerado o fim primário do casamento — procriar — ainda que a sua alusão aos filhos no v. 14 presumivelmente indique que ele considerava também isso como subentendido.

O reconhecimento conforme ao qual a agenda do tratamento de Paulo lhe foi dada também traz consigo a implicação que a discussão partiu daquilo que a carta disse. Em particular, hoje há amplo consenso quanto à probabilidade que a sentença inicial (“É bom ao homem não tocar em mulher” — 7,1) é citação da carta dos coríntios.¹⁰⁰ O fato de que o conselho de Paulo, provavelmente, foi adaptado para responder às opiniões dos coríntios, precisa ser levado em conta quando se quer determinar quais foram as idéias do próprio Paulo. No mínimo pode significar que a nota de ascetismo reflete mais as opiniões dos coríntios que as de Paulo.

O outro fator a ser considerado é aquele a que se alude no começo do §24.4. A comunidade de Corinto estava apenas em processo de desenvolver o seu caráter distintivamente cristão. As redes de relações das quais seus membros faziam parte cruzavam as ainda mal

⁹⁸Paulo usa *parthenos* (“virgem”) repetidamente neste capítulo – vv. 25.28.34 e 36-38. Também usa *agamos* (“não casado”) nos vv. 8.11.32 e 34, que pode referir-se, ou, pelo menos incluir, a mulher não casada (v. 34). Como estão em consideração duas condições distintas, provavelmente devemos supor que *parthenos* não se refere simplesmente à mulher não casada, mas à mulher que foi prometida em casamento; essa parece ser a clara implicação de 7,36 e 38. A concordância de Paulo que os dois casem (7,36) parece excluir a idéia de um casal já casado, mas que concorda em levar vida celibatária (a REB abandonou a tradução insatisfatória da NEB “parceiro no celibato”). Ver discussão mais detalhada particularmente em W.G. Kümmel, “Verlobung und Heirat bei Paulus (1 Kor. 7.36-38)”, *Heilsgeschehen* 310-27; ver também BAGD, *gamizo*; Fee, *1 Corinthians* 325-27; Deming, *Paul* 40-47.

⁹⁹Corretamente, Schrage, *Ethics* (§23 n. 1) 226-27.

¹⁰⁰Ver, p. ex., os já citados por Schrage, *1 Korinther* 53 n. 11, que observa que a probabilidade já foi observada por Tertuliano e Orígenes. No contexto não pode haver dúvida que a referência é a relações sexuais (ver os textos citados por Fee, *1 Corinthians* 275; também Gn 20,6 e Pr 6,29).

formadas fronteiras entre igreja e sociedade. As solicitações e pressões (tensão escatológica) entre a nova lealdade a Cristo e as lealdades anteriores que ainda continuavam ao esposo ou patrão (não crentes), evidentemente, eram muito duras e penosas. Em tais circunstâncias Paulo não podia simplesmente ditar uma teologia do casamento desvinculada das situações reais. Pelo contrário, era essencial que dirigisse seus conselhos às dificuldades reais e prementes apresentadas pelos coríntios.

Contra esse pano-de-fundo podemos começar a ver mais claramente como é prudente e cuidadoso o conselho que Paulo dá. Enfatiza novamente que a relação no Senhor e com o Senhor é fundamental.¹⁰¹ Refere-se à tradição autoritativa de Jesus que conhece (7,10-11). Busca a orientação do Espírito (7,40). Supõe como óbvia a importância de “observar os mandamentos de Deus” (7,19). Utiliza o melhor da tradição estoica à medida que concorda com a tradicional sabedoria judaica.¹⁰² Leva em conta as realidades da situação dos coríntios, “enredados” que estavam “entre as eras” e entre dois mundos. Em consequência, ao tentar responder às perguntas dos coríntios, não hesita em expressar suas opiniões pessoais, de que sendo solteiro isso lhe permitiu dedicar-se tanto às coisas do Senhor. Mas deixa claro que estas são “opiniões”¹⁰³ e não têm a força de “mandamentos”.¹⁰⁴ Procura ouvir a posição oposta, para indicar que outras opções são igualmente aceitáveis ao Senhor. E quando consideramos o conselho que efetivamente dá, torna-se claro que sua preocupação primária são as prioridades e o realismo com que devem ser perseguidas e não a promoção de uma atitude particular com respeito ao casamento ou às relações matrimoniais, ou a promoção de uma política de ascetismo.

Assim, no primeiro parágrafo (7,1-7) Paulo reconhece as consequências da sua própria visão dos perigos da *porneia* (6,12-20): que o casamento é o único contexto apropriado para a atividade sexual; ou, como poderíamos dizer, que o casamento é o meio pelo qual a *epithymia* conserva seu papel positivo como “desejo” e é impedida de

¹⁰¹7,17.22.32.34-35.39.

¹⁰²Sobre a influência estoica ver particularmente Deming, *Paul* cap. 3 (sumário em 212-13). Sobre a influência judaica, ver Dautzenberg, “*Pheugete*”; Rosner, *Paul, Scripture and Ethics* cap. 6.

¹⁰³*Gnome* (7,25.40); *syngnome*, “concessão” (7,6).

¹⁰⁴*Epitage* (7,6.25).

degenerar em “luxúria” (7,2).¹⁰⁵ Mas esta visão do casamento é visão de autêntica parceria,¹⁰⁶ na qual se supõe que as relações sexuais ativas são a norma (7,3-4). Se por algum tempo a oração assumir a prioridade, isso deve ocorrer só por consentimento mútuo e o tempo deve ser limitado (7,5).¹⁰⁷ Reconhece explicitamente que os carismas são diferentes para pessoas diferentes (7,7). No caso presente isso equivale a dizer que uma dedicação particular à oração (um retiro espiritual?) e o controle concomitante de si mesmo são dons do Espírito, que não são dados a todos por qualquer meio.¹⁰⁸ Aqueles que não têm esse carisma não têm culpa do mesmo modo como não a têm os que não têm o carisma da profecia.¹⁰⁹

No segundo parágrafo (7,8-16) primariamente aplica a mesma lógica aos solteiros e às viúvas que pensavam em casamento (ou novo casamento); na era presente que continua o casamento permanece o contexto apropriado e essencial para as relações sexuais (7,8-9).¹¹⁰ Dirigindo-se aos que estavam envolvidos em casamentos infelizes ou fracassados,¹¹¹ cita a norma do ensinamento de Jesus: que o divórcio não deve ser admitido ou, falhando esse ideal, um parceiro separado não deve casar-se com outra pessoa (7,10-11). Mas logo reconhece que a

¹⁰⁵A visão bastante limitada do casamento aqui, devemos observar novamente, é determinada em parte pela linha de pensamento anterior nos caps. 5-6 e em parte pelas questões dos coríntios (isto é, sem dúvida, pela maneira com que fizeram as perguntas a Paulo). Um tanto surpreendentemente Martin conclui de 7,9b (“é melhor casar-se que ficar abrasado”) que Paulo queria evitar o desejo por completo (*Corinthian Body* 212-17); “Os cristãos devem evitar completamente o desejo... a função do casamento para Paulo é apagar o desejo” (216; embora o capítulo não mencione explicitamente *epithymia*). Mas a implicação de 7,5.9a e 36 é, antes, que o desejo sexual no casamento é inteiramente natural e apropriado. Em 1Ts 4,5 é a reduplicação dos termos (“na paixão do desejo”) que indica a natureza não controlada do desejo em questão.

¹⁰⁶Ver também Furnish, *Moral Teaching* 35-37; Baumert, *Woman* 36-43. Acerca de paralelos estoicos aqui ver Deming, *Paul* 119-22.

¹⁰⁷Aqui é o notável paralelo com *T. Naph.* 8.7-10 que chama a atenção. Ver também acima §5 na n. 96.

¹⁰⁸*T. Naph.* 8.7-10 vê a “abstinência para a oração” em termos dos “mandamentos do Senhor”, Paulo como um carisma; ver também acima §20.5 e n. 120.

¹⁰⁹Apesar das suposições em contrário, Paulo *não* chama nem o estado do casamento nem o estado do celibato de carisma (ver acima sobre carisma – §205; também meu *Jesus and the Spirit* 206-7; Deming, *Paul* 127-28).

¹¹⁰Se Paulo está tratando de uma questão específica (se vários membros não casados da igreja de Corinto podiam ou deviam permanecer não casados), então qualquer nuança negativo tem ainda menos importância (Baumert, *Woman* 28-29, 48-49, “Para Paulo é tão natural que normalmente pessoas jovens se casem que em todo o capítulo ele nem sequer menciona esse ‘caso normal’ ” [49]).

¹¹¹Acerca das pressões sobre esposas casadas com não-crentes, ver MacDonald, “Early Christian Women”.

situação de alguns crentes coríntios introduziu um fator novo, obviamente não considerado pelo mandamento de Jesus. Quer dizer, o fato de que um dos parceiros não se tenha tornado cristão fazia diferença. Nessas circunstâncias a continuação da relação dependia do consentimento do parceiro não-crente. Nesse caso a prioridade era evitar amarguras contendas entre os parceiros e para além das fronteiras da igreja (7,15). A condição dos filhos de tais parcerias dentro do domínio do santo (entre “os santos”) não era a prioridade concorrente, pois não era atingida pela descrença do esposo não-crente (7,14).¹¹²

Paulo lembra que a condição presente (circunciso ou incircunciso, escravo ou livre) não é fator determinante para permanecer diante de Deus (7,17-24). A prioridade é “observar os mandamentos de Deus” (7,19). A relação primária é a relação com Cristo (7,22-23) e com Deus (7,24). Todos os outros fatores de identidade e relacionamentos são relativos a esses fatos primários. Conseqüentemente não há necessidade de mudar de um status para outro; em qualquer condição a prioridade permanece a mesma.¹¹³

Respondendo ao segundo conjunto de perguntas (7,25-38), Paulo segue a mesma linha de pensamento. A crise presente e a brevidade do tempo (7,26.29) não mudam as prioridades, mas as acentuam.¹¹⁴ O grau de relativização das relações presentes aumenta. Mas isso vale para ambos os lados: o casamento pode ser igualmente afirmado ou a perspectiva de casamento recusada, sem que se cometa pecado (7,27-28). Aqueles que se casam podem ter “tribulações na carne” (7,28), mas não há nenhuma tentativa de promover idéias ou práticas ascéticas como tais. Tampouco o princípio ético que emerge pode ser definido apenas como “ética provisória”.¹¹⁵ É a primazia das coi-

¹¹²Sobre 7,14 ver acima §17.4. Há aqui um sentido do “santo” como influência quase intangível, como talvez também em 1Cor 11,30? Ver acima §22.4 e cf. Hays, *Moral Vision* (§23 n. 1) 359-60. Em contraste, é suficiente tomar a santidade como estando nos olhos do crente, no paralelo de Rm 14,14 (como sugere Baumert, *Woman* 58-59)?

¹¹³Ver mais em §24.6 abaixo.

¹¹⁴Sobre o *hos me* (“como se não”) de 7,29-31, um *locus classicus* da exegese patrística e da Reforma na exposição do modo apropriado da existência cristã no mundo, notamos particularmente o paralelo com o tardio 6 *Esdras* (2 *Esdras*) 16.40-44; ver também W. Schrage, “Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik. Ein Beitrag zu 1 Kor. 7.29-31”, *ZTK* 61 (1964) 125-54.

¹¹⁵Ver D.J. Doughty, “The Presence and Future of Salvation in Corinth”, *ZNW* 66 (1975) 61-90 (aqui 68-69). O “como se não” lembra muito de perto o ideal estoico da *ataraxia* (“calma, indiferença”); ver a discussão em Deming, *Paul* 190-97; e cf. Penna, *Paul* 1.181-90. Sobre *anankē* ver acima n. 97.

sas do Senhor, e não apenas a iminência da sua vinda, o que relativiza (não abole nem diminui) todas as outras preocupações.

Que a preocupação de Paulo é com a prioridade de manter a relação com Cristo fica ainda mais claro em 7,32-35. Seu receio é que as responsabilidades ligadas à relação marital podem de alguma forma prejudicar ou concorrer com a relação com Cristo. Mas a sua preocupação, diz explicitamente, é não pôr nenhuma restrição (*brochon*) a elas,¹¹⁶ e não defender qualquer estilo particular de vida, mas apenas assegurar que permaneçam claras as suas prioridades como crentes.¹¹⁷ De maneira semelhante em relação ao homem e sua noiva (7,36-38). Naturalmente, devem casar, se assim o desejarem.¹¹⁸ Não é pecado fazê-lo; fazem bem. A preferência pessoal de Paulo seria outra, mas mesmo assim encoraja-os a procederem de acordo com suas convicções.

Por tudo isso deve ficar claro que Paulo fala com a voz do pastor profundamente preocupado. Quando tem uma palavra do Senhor, cita-a e espera ser seguido. Recorre a idéias éticas tradicionais, tanto judaicas como estoicas. Indica a importância de opiniões formadas de acordo com o Espírito (7,40), mas também reconhece que os crentes recebam graças diferentes (do mesmo Espírito 7,7). Deixa claras suas preferências como alguém considerado digno de confiança pelo Senhor (7,25). Ele sente a urgência dos tempos. Frisa a necessidade de manter claras e respeitadas as prioridades. Mas, por outro lado, reconhece a complexidade da situação dos coríntios e acomoda os desejos oportunos daqueles que procura aconselhar. Procura não rejeitar o casamento ou restringir as relações sexuais dentro do casamento ou promover qualquer medida real de ascetismo. Diversamente dos seus conselhos em outras passagens da mesma carta,¹¹⁹ sua recomendação é notavelmente não-prescriptiva. Esse atento cuidado em combinar tradição autorizada, opinião pessoal e conselho pragmático que respeita as situações da vida real e tudo o mais sob a prioridade da fé, deveria receber recomendação mais positiva.

¹¹⁶*Brochos* denota um laço lançado ou colocado sobre (*epiballo*) alguém para prendê-lo ou segurá-lo – uma metáfora tirada da guerra ou caça (BAGD).

¹¹⁷Ver também Cartlidge, “1 Corinthians 7”, particularmente 226-27. Não há razões reais para a idéia de que Paulo considerava o crente casado um “meio cristão” (como Niederwimmer, *Askese* 114).

¹¹⁸Acerca de *hyperakmos* (“que passou a idade da juventude”, ou “com fortes paixões”) ver BAGD e Martin, *Corinthian Body* 219-16.

¹¹⁹Contrastar particularmente 11,16 e 14,37-38.

§24.6 Vivendo entre dois mundos: escravidão (1Cor 7,20-23)

Embora Paulo não diga muito sobre o assunto em 1 Coríntios, o fato da escravidão propôs importantes questões para a ética do cristianismo primitivo, como indicam outras cartas (particularmente Filêmon). O tratamento que Paulo dá ao tema também foi vulnerável a críticas porque parece aceitar com muita facilidade e sem questioná-la a escravidão como instituição. Assim, para fins de esclarecimento abordaremos três pontos.

Primeiro, a escravidão ainda não era considerada imoral ou necessariamente degradante.¹²⁰ Era simplesmente o meio de providenciar mão-de-obra na extremidade inferior do espectro econômico.¹²¹ Segundo, a escravidão era fato estabelecido da vida no mundo antigo. Nada menos de um terço dos habitantes dos grandes centros urbanos eram escravos. As economias do mundo antigo não poderiam ter funcionado sem a escravidão. Conseqüentemente a contestação responsável da prática da escravidão teria exigido mudança completa do sistema econômico e reformulação completa das estruturas sociais, o que não era concebível na época, exceto em termos idealistas ou anárquicos. Terceiro, em princípio a escravidão era contrária à idealização grega da liberdade,¹²² e vender-se a si mesmo como escravo era o último recurso para alguém endividado. Ao mesmo tempo, os escravos podiam ser bem educados e, se os senhores fossem pessoas de elevado padrão social e poder, seus escravos podiam ser incumbidos de consideráveis responsabilidades.¹²³ Além disso, a condição econômica do escravo emancipado podia ser tão ruim ou até pior que a do escravo; segundo as leis gregas, a liberdade podia ser apenas parcial e limitada com relação a emprego e movimento;¹²⁴ e o emancipado empobrecido em relação de cliente subserviente com o

¹²⁰Foi preciso o tráfico de escravos para a “civilização” ocidental entender isso.

¹²¹Inicialmente os escravos eram tirados das fileiras dos inimigos vencidos, mas no tempo de Paulo eram principalmente os nascidos de escravos. Ver também os autores citados em meu *Colossians* 302 n. 6.

¹²²Ver, p. ex., K.H. Rengstorf, *TDNT* 2.261-64; Meeks, *First Urban Christians* 20-21. O escravo era classicamente definido como “alguém que não pertence a si mesmo mas a algum outro” (Aristóteles, *Política* 1.1254a. 14) e como alguém que “não tem o poder de recusar” (Sêneca, *De beneficiis* 3.19).

¹²³Ver particularmente Martin, *Slavery* cap. 1. Também convém notar o uso de escravidão por Paulo como metáfora expressiva nas exortações Rm 6,16-17; 1Cor 7,22; 2Cor 4,5; Fl 2,7).

¹²⁴Ver S.S. Bartchy, *ADD* 6.71; com mais detalhes em meu *Colossians* 335 n. 30.

seu patrão anterior poderia perfeitamente lembrar com saudade sua segurança anterior como escravo.

Por isso não deveria surpreender-nos o fato de os conselhos de Paulo serem tão ambivalentes quanto parecem ser. Em 1Cor 7,20-24 Paulo estimula os leitores (incluindo escravos) a “permanecerem na condição na qual foram chamados” (7,20-24).¹²⁵ Os escravos não devem “preocupar-se” (*meleto*)¹²⁶ com respeito ao seu estado de escravos, mas se pudessem tornar-se livres deviam “tirar proveito disso” (7,21).¹²⁷ O que importa é a relação primária com o Senhor. Isso relativiza todas as outras relações. Em relação ao Senhor o escravo é pessoa livre e o homem livre é escravo de Cristo (7,22). Nem escravos nem livres deveriam permitir que qualquer dependência de outros e obrigações para com outros se tornasse mais importante que sua dependência de Cristo e obrigação para com Cristo (7,23).

Ambivalência semelhante encontramos no conselho de Paulo a Filêmon. Esperava ou não que Filêmon libertasse o seu escravo Onésimo?¹²⁸ Evidentemente, a preocupação principal de Paulo era a reconciliação positiva entre os dois. Está claro que esperava que Filêmon não punisse Onésimo, como Filêmon poderia alegar ter o direito de fazer.¹²⁹ E deixou a porta aberta para Filêmon responder com dignidade e generosidade, de uma forma que mantivesse e mos-

¹²⁵Afinal não é claro se Paulo entendia incluir a condição de vida deles como seu “chamado” (“que permaneça nela” – 7,25) ou, mais provavelmente, se limitou a idéia de “chamado” ao apelo para crer em Cristo; assim 7,21-22, “chamado *como* (sendo) escravo/livre”, não “chamado *para ser* escravo/livre”.

¹²⁶*Melei*, “é um cuidado ou preocupação (por alguém)” (BAGD). “A ordem não é ‘Permaneça como estás’, mas sim ‘Não te preocupes com isto’... a pessoa podia vender-se para ser escravo, mas os escravos não podiam escolher a liberdade” (Fee, *1 Corinthians* 316).

¹²⁷Ver particularmente Bartchy, *MALLON CHRESAI*; Baumert, *Ehelosigkeit* 114-51; Fee, *1 Corinthians* 316-18; Horrell, *Social Ethos* 162-66. A alforria era o objetivo de todo escravo: “a oração do escravo é que seja libertado imediatamente” (Epicteto 4.1.33). E isso acontecia regularmente: uma proporção substancial de escravos era libertada pelos seus senhores antes do seu trigésimo aniversário (Bartchy, *ABD* 6.71).

¹²⁸Ver acima §21 n. 57.

¹²⁹Se Filêmon considerava Onésimo como escravo fugitivo, poderia com toda razão puni-lo com açoitamentos, cadeias, marca a fogo ou coisa pior. Ver especialmente Bellen, *Studien* 17-31; também Bartchy, *ABD* 5.307-8 (com bibliografia). Mas Onésimo pode não ter sido um fugitivo e apenas ter procurado Paulo para pedir-lhe a sua intercessão em seu favor junto ao seu senhor, o qual tinha ofendido de uma maneira que não está especificada; ver particularmente P. Lampe, “Keine ‘Skklavenflucht’ des Onesimus”, *ZNW* 76 (1985) 135-37; B.M. Rapske, “The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus”, *NTS* 37 (1991) 187-203 aqui 195-203; e Bartchy, *ABD* 5.307-8.

trasse a sua honra.¹³⁰ Mas fica igualmente claro que a consideração mais importante era a de que a relação de ambos, Filêmon e Onésimo, com o mesmo Senhor relativizava totalmente a relação mútua entre ambos, também se continuasse a ser relação de senhor e escravo — “não mais como escravo, mas, bem melhor do que como escravo, como irmão amado, especialmente para mim e tanto mais para ti, segundo a carne e segundo o Senhor” (Fm 16).

O conselho final na lista das normas domésticas em Cl 3,18-4,1 não altera o quadro da visão de Paulo quanto à escravidão nos seus aspectos essenciais. O horizonte de uma crise iminente pode ter-se estendido. As *Haustafeln* podem indicar preocupação maior em demonstrar a boa ordem das famílias cristãs e conseqüente dedicação à manutenção da estrutura ordenada da sociedade (§23.7c). E o apelo para o tratamento humanitário dos escravos era muito comum na discussão filosófica.¹³¹ Mais uma vez, porém, é claro o ensinamento de que a relação primária com Cristo relativiza tudo o mais. O princípio já fora indicado em 3,11 (“não há mais escravo, não há mais homem livre, mas Cristo é tudo em todos”). Dirigindo-se diretamente aos escravos como membros da igreja e igualmente como indivíduos cristãos responsáveis (3,22-25), o conselho ultrapassa os paralelos contemporâneos, que se limitam a aconselhar os senhores ou a discutir as instruções que devem ser dadas aos escravos.¹³² O apelo aos senhores para tratarem seus escravos “com justiça e eqüidade” (4,1) supõe um grau de igualdade mais elevado do que era normal.¹³³ E, acima de tudo, a referência repetida à relação primária com o Senhor (tanto para escravos como para homens livres)¹³⁴ destaca um

¹³⁰Ver mais §21.2b acima. Cf. particularmente Barclay, “Paul” 170-75, embora sua análise seja enfraquecida pela sua contínua suposição da hipótese tradicional de que Onésimo era um escravo fugitivo (ver também n. 129 acima).

¹³¹Cf. p. ex., o conhecido discurso de Sêneca sobre o tratar os escravos como seres humanos (*Epístola* 47) e o encorajamento de Fílon aos senhores para usarem de “moderação e bondade” (*Decal.* 167).

¹³²O fato de que quatro versículos são dirigidos aos escravos da congregação (e só um aos senhores) sugere que os escravos representavam uma elevada proporção da comunidade de Colossas. O conselho (fazei bem tudo o que tiverdes de fazer) reflete a realidade da típica impotência do escravo.

¹³³Ver a discussão do termo *isotes*, “igualdade, eqüidade, justiça” em meu *Colossians* 259-60.

^{134a}“Temendo o Senhor” (3,22); “como ao Senhor” (3,23); “recebereis do Senhor” (3,24); vosso Senhor é Cristo (3,24); os senhores também têm um Senhor no céu (4,1). Sobre as frases ver também meu *Colossians* 252-60.

critério fundamental das relações humanas que a longo prazo haveria de derrubar a instituição da escravidão.

§24.7 Vivendo entre dois mundos: relações sociais (1Cor 8-10)

Já tratamos de três aspectos desses capítulos.¹³⁵ Mas o agrupamento da discussão (8,1-13 e 10,23-11,1) requer mais comentários.

Inserida no seu contexto a questão imediata é evidentemente se é aceitável ou não os crentes comerem *eidolothyta*, “carne oferecida a um ídolo”. Alguns julgavam que era aceitável: “o ídolo nada é no mundo” (8,4). Para outros seria contradição muito grande com seu comprometimento (8,7-13). A referência aos últimos como “os fracos”¹³⁶ sugere que a situação considerada era semelhante à discutida em Rm 14. E a referência específica e repetida à idolatria¹³⁷ evoca fortemente a característica aversão judaica aos ídolos, tão profundamente enraizada na fé e na identidade judaica.¹³⁸ Isto é, “os fracos” provavelmente eram os que compartilhavam os escrúpulos tipicamente judaicos com relação a comer qualquer coisa contaminada pela idolatria.¹³⁹

Mas também devemos reconhecer que provavelmente eram envolvidas tensões sociais. Muitos dos “fracos” podem ter pertencido aos estratos inferiores da sociedade, que não podiam incluir carne na sua alimentação regular. As oportunidades de comer carne de qualidade possivelmente estavam limitadas às distribuições públicas de carne em cerimônias públicas, nas quais a carne devia ter sido oferecida ao deus ou aos deuses que as presidiam. Para “os fracos” a escolha entre a alimentação de um pobre e agir contra a consciência deve ter sido bastante difícil.¹⁴⁰ O outro lado do problema era que os cristãos de elevado status social e mais plenamente integrados na vida pública da cidade teriam achado difícil evitar a participação em

¹³⁵8,4-6 (§§2-3c, 10.5a, 11,2a).9 (§21.2c), 10,1-22 (§22).

¹³⁶*Astheneo* – Rm 14,1-2; 1Cor 8,11-12; *asthenes* – 1Cor 8,7.9.10; 9.22.

¹³⁷*Eidolothytos* – 1Cor 8,1.4.7.10; 10,19; *eidololatria* – 1Cor 10,14; *eidololatrares* – 1Cor 10,7; *eidolon* – 1Cor 8,4.7; 10,19.

¹³⁸Ver acima §2.2.

¹³⁹De maneira semelhante Heil, *Ablehnung* 234, Söding, “Starke und Schwache”, não dá consideração suficiente a esse fundo histórico.

¹⁴⁰Mas a descrição de Theissen nesse ponto (“Strong and Weak”), precisa ser qualificada pela observação de Meggitt de que carne de qualidade inferior podia ser mais facilmente adquirida em mercados de alimentos, casas de vinho e outros lugares (“Meat Consumption”).

tais funções e festas públicas.¹⁴¹ Sem dúvida o quadro era mais complexo. Os que estavam mais integrados provavelmente estavam menos dispostos a declarar que “os ídolos não são nada”, pensando na ofensa que isso poderia causar. E os gentios tementes a Deus anteriormente atraídos pela hostilidade judaica aos ídolos (entre outras coisas) já poderiam sentir-se hesitantes entre os dois lados. Em outras palavras, temos que contar com uma realidade histórica mais complexa (incluindo tensões de dissonância social e incompatibilidade de status), se quisermos entender a instrução de Paulo em relação à situação real em Corinto.¹⁴²

Como respondeu Paulo nesse caso? A integração usual do conselho de Paulo sobre o assunto é que ele desconsiderou as tradicionais susceptibilidades judaicas: o Paulo que aconselhou os coríntios a não levantar questões (*meden anackrinontes*) quanto à fonte da carne servida (10,25-27) não se orientava mais pela antipatia caracteristicamente judaica à idolatria, tão fundamental para a identidade judaica.¹⁴³ A questão da liberdade cristã¹⁴⁴ e da desejabilidade de os cristãos manterem envolvimento e responsabilidades sociais (10,23-30) ganhara prioridade. O paralelo com Rm 14 parece resolver a questão.

Todavia as diferenças entre as duas passagens não receberam a consideração suficiente. Por um lado, enquanto Rm 14,1-15,6 se referia primariamente a alimentos *impuros*, o problema de Corinto estava relacionado com alimentos oferecidos aos ídolos (*eidolothyta*). Por outro, conforme já observamos, as tensões nas comunidades romanas eram puramente internas, dentro das suas próprias fronteiras, confrontando uma sociedade ameaçadora; enquanto as tensões da igreja de Corinto surgiram precisamente porque vários membros julgaram importante manter relações para fora das fronteiras, continuar o envolvimento com a sociedade mais ampla.¹⁴⁵ E por outro

¹⁴¹Theissen, “Strong and Weak” 130, referindo-se a Erasto, o “tesoureiro da cidade” (Rm 16,23).

¹⁴²Meeks, *First Urban Christians* 70; comparar J.M.G. Barclay, “Thessalonica and Corinth: Social Contrasts in Pauline Christianity,” *JSNT* 47 (1992) 48-74.

¹⁴³É muitas vezes citado o resumo de Barrett: “Em nenhum outro lugar Paulo é mais a-judaico que neste *meden anakrinontes*” – “uma atitude de extraordinária liberalidade” (“Things Sacrificed” 49,50).

¹⁴⁴*Eleutheros* – 1Cor 9,1.19; *eleutheria* – 10,29.

¹⁴⁵Meeks fala de “portas” nas fronteiras e opõe os grupos joaninos mais introvertidos (*First Urban Christians* 105-7). Também observa que “todavia a ênfase nas parêneses paulinas não é sobre a manutenção das fronteiras, mas sobre a coesão interna” (100).

lado ainda, o fato de Paulo usar critérios diferentes nas duas discussões pode ser mais significativo do que supõe a opinião consensual: a “fé”, tão central em Rm 14,¹⁴⁶ não aparece em ICor 8-10; e “consciência”, fator tão decisivo em ICor 8-10¹⁴⁷ não aparece em Rm 14. Não é bem claro por que é assim. Talvez “consciência” fosse a palavra usada na carta dos coríntios. E nada na discussão precedente preparara os destinatários para entender adequadamente “fé” da maneira como Rm 4 preparara Rm 14. É verdade que o papel desempenhado pela “consciência” é mais ou menos equivalente, pelo menos à medida que evocava um conhecimento semelhante da relação viva com Cristo prejudicada pela ação mal ponderada.¹⁴⁸ Apesar disso, é significativo que, enquanto “fé” era o critério apropriado para o problema interno, “consciência” era evidentemente vista como o tribunal de apelação mais apropriado numa questão que ultrapassava as fronteiras (cf. Rm 2,15).

Entretanto, maior peso tem para nós a questão se a opinião consensual acerca da atitude de Paulo em relação ao alimento dedicado aos ídolos de fato constitui abandono da hostilidade tradicional de Israel à idolatria. Agora é esta opinião que precisa ser abandonada. (1) Ela supõe que a única carne disponível para os crentes viera dos templos locais e por isso teria sido inevitavelmente “contaminada” pela idolatria. Nessas circunstâncias a disposição de Paulo em admitir que os cristãos podiam comer essa carne (10,25.27) seria na verdade insulto à tradicional antipatia judaica à idolatria. Mas o próprio conselho de Paulo de não fazer perguntas sobre a origem da carne oferecida (10,25.27) deveria ser indicação suficiente de que a carne podia ser obtida de outras fontes e o estudo resumido de Meggitt confirma isso.¹⁴⁹

(2) Essa opinião ignora a hostilidade de Paulo à idolatria, claramente atestada em outras passagens das suas cartas.¹⁵⁰ Isto é, em outras passagens Paulo segue firmemente a tradição judaica sobre

¹⁴⁶Rm 14,1.22-23 (4 ocorrências).

¹⁴⁷ICor 8,7.10.12; 10,25.27-29 (8 ocorrências ao todo). Sobre “consciência” ver mais em §3 n. 16 acima.

¹⁴⁸Notar o paralelo entre Rm 14,23 (“Tudo o que não procede da fé é pecado”) e ICor 8,12 (“Pecando contra vossos irmãos e ferindo a sua consciência, que é fraca, é contra Cristo que pecais”).

¹⁴⁹“Meat Consumption”. Ver o anterior H.J. Cadbury, “The Macellum of Corinth,” *JBL* 53 (1934) 134-41; Barrett, “Things Sacrificed” 47-49.

¹⁵⁰Ver acima §2.2 e n. 20.

esse ponto. E sua atitude em relação aos ídolos no corpo principal de 1Cor 8-10 está efetivamente dentro da mesma tradição: em particular, já observamos o eco de Dt 32,17-21 em 1Cor 10,20-21.¹⁵¹ Seria estranho se seu conselho poucos versículos adiante contrariasse tão fortemente sua atitude sempre coerente sobre o assunto. Certamente não temos nenhuma indicação de qualquer outra passagem de que Paulo alguma vez tivesse comido alimento dedicado aos ídolos.

(3) De certo modo o fato mais impressionante é que os subsequentes escritores eclesiásticos antigos não mostram nenhum conhecimento de Paulo ter perdoado o consumo de alimentos de ídolos nem sentiam necessidade de defendê-lo contra os que não viam problema em comer alimento de ídolos.¹⁵² Em outras palavras, não havia então conhecimento da interpretação consensual corrente de que Paulo era condescendente com o consumo de alimento dedicado a ídolos. Se os que estavam mais próximos do mundo do pensamento de Paulo e mais próximos da questão do consumo de alimentos dedicados a ídolos não apresentam nenhum indício da interpretação presente, provavelmente essa interpretação é falsa.

Como devemos então caracterizar o conselho e a instrução de Paulo? A exegese mais simples e direta é que Paulo aconselhou evitar refeições nas quais se sabia de antemão que seriam servidos alimentos dedicados aos ídolos.¹⁵³ Isso de fato excluía refeições públicas ou privadas nos recintos dos templos: participar de refeição no templo inevitavelmente seria considerado como consentimento ao culto idolátrico do templo.¹⁵⁴ Também estavam excluídas refeições em casas privadas, quando era antecipadamente claro que provavel-

¹⁵¹Ver acima §2.3c. Acerca do nada dos ídolos ver também SI 115,4-8; 135,15-18; Is 40,19-20; 44,9-20.

¹⁵²Cheung, *Idol Food* cap. 4. De forma semelhante Tomson, *Paul* 177-85. Contrastar J. Brunt, "Rejected, Ignored, or Misunderstood? The Fate of Paul's Approach to the Problem of Food Offered to Idols in Early Christianity", *NTS* 31 (1985) 113-24. Conforme observa Cheung, a mesma evidência destrói decisivamente a tentativa de B. Witherington ("Not So Idle Thoughts about *Eidolothuton*", *TynB* 44 [1993] 237-54) de distinguir *eidolothyton* de *hierothyton* (o primeiro consumido no templo, o último proveniente do templo, mas não consumido ali).

¹⁵³Cheung, *Idol Food*.

¹⁵⁴Willis propõe a questão se em geral era considerado "culto pagão participar dos vários eventos sociais realizados nos recintos dos templos" (*Idol Meat* 63). Mas Gooch mostra claramente que a resposta deve ser sim: teria sido impossível tratar as refeições em templos como puramente seculares ou dissociá-las dos ritos religiosos para os quais os templos existiam primariamente (*Dangerous Food*).

mente seriam servidos alimentos dedicados aos ídolos.¹⁵⁵ Ao mesmo tempo devemos notar que seu conselho (10,25-28) considerava a possibilidade de os fiéis de fato comerem (sem conhecimento) alimentos dedicados aos ídolos. Portanto, não era o alimento dedicado aos ídolos em si o que constituía “alimento perigoso”,¹⁵⁶ mas comê-lo *sabendo* que era alimento dedicado a ídolos. A tradicional antipatia judaica de Paulo aos ídolos era qualificada, pelo menos à medida que não impunha aos crentes a obrigação de evitar alimentos dedicados a ídolos a todo custo ou de examinarem sua consciência, fazendo escrupuloso exame prévio.¹⁵⁷ Nesta medida a citação do Sl 24,1 (10,26)¹⁵⁸ por Paulo reflete a opinião mais liberal de Rm 14,14.20, de acordo com a prática mais liberal dos judeus da diáspora, que mantinham um relacionamento social ativo com não-judeus.¹⁵⁹ Ao dar esses conselhos, Paulo, na verdade, também encorajava os fiéis coríntios a manterem seus contatos sociais na comunidade maior.

Outros fatores que pesaram para Paulo nessa intrincada questão também são evidentes. Como também a firmeza e a sensibilidade da sua preocupação pastoral. (1) Pressupõe-se a prioridade da relação com Deus¹⁶⁰ e com Cristo.¹⁶¹ Ainda que os fracos nunca sejam visados diretamente (ao contrário de Rm 14-15), Paulo faz da ação de graças na refeição o teste de conduta que devia ser aceitável a todos (como em Rm 14,6).¹⁶² Da mesma forma frisa que a base primária de todo comportamento humano é dar glória a Deus (10,31).¹⁶³ (2) Tal como em Romanos, apela tanto para a morte de Cristo como

¹⁵⁵Lembramos que os convites para jantar com Sarapis podiam ter casas particulares como local do evento (acima §22 n. 27). Fee, *“Eidolothya”*, é uma versão recente de uma tentativa regular de resolver a questão argumentando que os problemas confrontados em 8,1-13 (ceia pública em templos) e 10,27 (ceias particulares) eram significativamente diferentes e que Paulo só proibiu as primeiras.

¹⁵⁶Discordando de Martin, *Corinthian Body* 191.

¹⁵⁷Não é claro por quem foi proposta a questão de consciência em 10,28 (ver discussão em Fee, *1 Corinthians* 483-84). Até hoje em círculos judaicos, a mesa da refeição oferece uma oportunidade para verificar o nível de dedicação de um indivíduo às regras de pureza e impureza.

¹⁵⁸Com uma provável alusão também a Sl 50,12.

¹⁵⁹Cf. particularmente Tomson, *Paul* 208: a recomendação de Paulo é haláquica, definindo o que é alimento de ídolos em casos duvidosos (208-20).

¹⁶⁰8,3.4-6.8; 10,26.31.

¹⁶¹8,6.11-12.

¹⁶²10,30 – “Se tomo alimento dando graças (*charis*) por que seria eu desprezado (*blasphemoumai*) por causa de alguma coisa pela qual dou graças?” Notar novamente o paralelo com Rm 14,16; ver acima n. 69.

¹⁶³Cf. Rm 15,6 com sua lembrança de 1,21.

para o exemplo de Cristo (11,1).¹⁶⁴ A motivação e norma do “amor” recebem prioridade (8,1.3). No ponto equivalente na retomada do tema, a preocupação pelos “outros” (10,24) reflete o mandamento do amor (como em Rm 13,8). (3) A liberdade cristã deve ser afirmada, mas também limitada pelas suas conseqüências para os outros.¹⁶⁵ Reprova a atitude que valoriza excessivamente o próprio conhecimento, não procura edificar a comunidade e faz muito pouco caso das objeções de consciência profundamente sentidas dos “fracos” (8,1-3.7-13). (4) É evocado em ambas as seções o critério “do que edifica a comunidade”, novamente como consideração primária.¹⁶⁶ (5) E ainda mais explicitamente que em Romanos (Rm 14,16), o efeito da crítica de cristãos contra cristãos, tanto o efeito sobre a sociedade circundante como suas deletérias conseqüências para o trabalho missionário cristão, são enfatizadas e recebem a consideração final, conclusiva (10,31-33).

Theissen descreve a estratégia de Paulo aqui como “patriarcalismo do amor”, que “admite a continuação de desigualdades sociais, mas impregna-as com o espírito de preocupação ou respeito e de solicitude pessoal”.¹⁶⁷ Mas isso não leva em suficiente consideração quanto Paulo esperava que os socialmente fortes modificassem seu comportamento em deferência para com as necessidades dos socialmente fracos.¹⁶⁸ Tampouco conta suficientemente com a dinâmica da própria formação de comunidade da igreja, onde se podia apelar com confiança para dedicação autêntica ao mesmo Senhor, o vínculo resultante entre os que tinham feito o mesmo comprometimento,¹⁶⁹ e uma preocupação compartilhada pela edificação da igreja. Em especial devemos lembrar aqui que a referência ao efeito de união da participação compartilhada na Ceia do Senhor está no cerne do cap. 10 (10,16-17), e que é ao senso resultante de responsabilidade mútua como membros do mesmo corpo que Paulo apela (10,23-24) como o fator crucial na determinação das relações sociais, tanto dentro da igreja, como além das suas fronteiras.

¹⁶⁴1Cor 8,11 = Rm 14,15; 1Cor 11,1 = Rm 15,3.

¹⁶⁵Notamos novamente que as conseqüências em questão não são apenas a desaprovção dos “fracos”, mas o fato de encorajá-los a agir contra a sua consciência (8,10-12).

¹⁶⁶8,1.10; 10,23; cf. acima §21.6c.

¹⁶⁷Theissen, “Strong and Weak” 139.

¹⁶⁸1Cor 8,13; 10,28-29.32; também 6,1-8 e 11,33-34. Ver também a crítica de Horrell ao “patriarcalismo do amor” de Theissen (*Social Ethics*, particularmente cap. 4).

¹⁶⁹Paulo fala repetidamente do “irmão” em 8,11-13, e começa o cap. 10 com o mesmo apelo (“irmãos”).

§24.8 A coleta

É apropriado concluir este exame de algumas questões éticas de que Paulo tratou, fazendo referência à coleta. Esse foi empreendimento pelo qual ele se empenhou já algum tempo antes na sua missão na região do mar Egeu, se não até antes disso.¹⁷⁰ O objetivo era que as principais igrejas gentílicas fundadas por Paulo fizessem uma coleta (financeira) para ajudar os cristãos pobres de Jerusalém. É conveniente tratar desse tema aqui por diversas razões.

Primeiro, foi o empreendimento que se tornara cada vez mais prioritário para Paulo à medida que sua missão no Egeu se aproximava do fim. Refere-se a ela com mais frequência que a qualquer outra obra que defendeu.¹⁷¹ Foi a entrega da coleta que o levou de volta a Jerusalém pela última vez, embora estivesse apreensivo quanto ao resultado (Rm 15,31). E finalmente foi a reação a essa visita (e à coleta?) que desencadeou a sequência que terminou com a viagem a Roma e conseqüente (eventual) execução.¹⁷²

Segundo, não é por acaso que seja este o assunto com que concluiu o corpo da sua carta aos Romanos (15,25-32). Isso confirma sua significação peculiar para Paulo. E como todo o presente estudo procurou desenvolver a estrutura da teologia de Paulo indicada por Romanos, é de toda conveniência concluir o estudo refletindo a preocupação culminante e final do próprio Paulo.

Terceiro, e mais importante que tudo, a coleta resume em grau único a maneira como a teologia, o trabalho missionário e a preocupação pastoral de Paulo estavam coesas como um todo. Este ponto merece algumas minúcias. Em todo caso devemos notar a coerência da linguagem e do pensamento de Paulo ao longo das três cartas

¹⁷⁰É improvável que Gl 2,10 se refira à coleta como tal; as referências à coleta em outras passagens têm uma semelhança de linguagem que não é compartilhada por Gl 2,10. É mais provável que a coleta foi concebida por Paulo como uma tentativa de superar o distanciamento que evidentemente se criara entre a sua missão e as igrejas de Jerusalém ou da Judéia após o seu fracasso em Antioquia (Gl 2,11-14). Mas que o acordo mencionado em Gl 2,10 fazia parte do estímulo para a coleta é mais que provável: que ele devia “lembrar-se dos pobres” foi o pedido original dos apóstolos de Jerusalém; que a coleta era especificamente para “os santos de Jerusalém que estão na pobreza” era a intenção do próprio Paulo (Rm 15,26).

¹⁷¹Rm 15,25-32; 1Cor 16,1-4; 2Cor 8-9. Faz pouca diferença se 2Cor 8-9 consiste em cartas originalmente independentes ou em dois capítulos de uma carta maior; sobre a questão ver, p. ex., Kümmel, *Introduction* 287-93; e Betz, *2 Corinthians 8 and 9*.

¹⁷²Ver a seção final de Atos (caps. 21-28), cujo silêncio sobre a coleta (à parte a alusão em 24,17) é um mau indício; ver, p. ex., Meeks, *First Urban Christians* 110; meu *Partings* 85.

principais (Romanos, 1 e 2 Coríntios). Como era de esperar, o tratamento mais completo (2Cor 8-9) é também o mais esclarecedor.

a) O que mais chama a atenção é a teologia da “graça” de Paulo. O termo *charis* aparece nada menos de dez vezes em 2Cor 8-9 e novamente em 1Cor 16,3. O âmbito de uso é realmente notável e altamente instrutivo.¹⁷³ Naturalmente, Paulo usa o termo para a “graça de nosso Senhor Jesus Cristo” no seu generoso ato de auto-sacrifício (2Cor 8-9).¹⁷⁴ Mas emprega-o também para a experiência que dessa graça fizeram os coríntios, como algo de que eles mesmos podiam lembrar-se (8,1; 9,14) e em que podiam confiar para o futuro (9,8). Usa o mesmo termo em 8,6-7 e 19 para indicar a própria coleta como “graça”, “obra graciosa” ou “doação” (1Cor 16,3), onde *charis* (“graça”) se tornou mais ou menos equivalente a *charisma* (“carisma”).¹⁷⁵ Assim, evidentemente, para Paulo era da natureza da graça expressar-se em ações generosas. A graça, poderíamos dizer, só fora realmente experimentada quando produzia pessoas “graciosas”. Em 8,4 temos o que poderia ser chamado de uso transitório — “nos rogaram com insistência a *charis* e a participação (*koinonia*) no serviço (*diakonia*) em favor dos santos”. *Charis* aqui parece significar o (senso de) “engraçamento” que impeliu os macedônios a contribuírem para a coleta além dos seus meios (8,2-3),¹⁷⁶ o senso de terem recebido eles mesmos a graça e de participarem da coleta como privilégio de ser insistentemente solicitado. O uso complementar de *charis* no seu sentido relacionado de “agradecimento”, isto é, aqui, de agradecimento por esse impulso divino (8,16) e pelo “dom inefável” de Deus (9,15), completa o círculo da graça: de Deus como graça, aos humanos e através dos humanos como ação graciosa e de volta a Deus como agradecimento.¹⁷⁷

A dupla ênfase na “justiça” em 9,9-10¹⁷⁸ confirma que Paulo compartilhava a ênfase escriturística na interconexão do vertical e do

¹⁷³Ver também acima §13.2.

¹⁷⁴Ver acima §11.5c.

¹⁷⁵Sobre a teologia do carisma ver acima §20.5.

¹⁷⁶Notar também o uso de *haplotes* (“generosidade, liberalidade”) em 8,2 e 9,11.13 e do menos usual *authairetos* (“voluntariamente, espontaneamente”) somente em 8,3 e 17 no grego bíblico.

¹⁷⁷Harrison observa que Paulo joga com muita eficiência e transforma a ideologia normal do benefício da época: a graça recebida pede não só uma resposta recíproca ao doador (“agradecimento”), mas também que o recebedor dê “graças” a outros — a concepção tridimensional da graça de Paulo (*Paul's Language of Grace* §7.2).

¹⁷⁸9,9-10 — “Conforme está escrito: ‘Distribui, deus aos pobres; sua justiça permanece

horizontal: que a justiça de Deus como Criador produz uma colheita de justiça em atos bondosos de serviço em favor dos outros (cf. Fl 1,11), ou, conforme insistiriam os profetas, que atos justos são a consequência inevitável e o resultado da experiência da justiça de Deus.¹⁷⁹ Digno de nota é também o fato de que Paulo não hesita em falar da participação dos coríntios na coleta como “a obediência que professais ao evangelho de Cristo” (2Cor 9,13), em que “obediência da vossa confissão (*he hypotage tes homologias hymon*)” é obviamente outra maneira de falar da “obediência da fé (*hypakoe pisteos*)” (Rm 1,5).

b) Igualmente expressiva é a ilustração da teologia paulina de Israel. O aspecto mais constante nas três passagens é a referência aos destinatários da coleta como “santos”.¹⁸⁰ A referência é à igreja de Jerusalém, devendo a coleta ser usada para os seus membros pobres (Rm 15,26). O fato de Paulo poder referir-se tão constantemente à igreja de Jerusalém apenas como “os santos”¹⁸¹ implica claramente que a igreja de Jerusalém ocupava um lugar central entre todas as igrejas, particularmente na continuidade que oferecia entre os “santos” de Israel no passado e os “santos” das igrejas da diáspora.¹⁸²

Isso é particularmente notável quando pensamos nas tensões entre Paulo e Jerusalém, tão marcantes após o incidente de Antioquia.¹⁸³ Mas evidentemente foi essa a razão por que a coleta era tão importante para Paulo. Não apenas para sanar qualquer ruptura; esse objetivo não é explicitamente indicado, mas possivelmente está implícito no receio de que a coleta poderia não ser “aceita pelos santos” (Rm 15,31). Mas principalmente como a expressão da dívida espiritual das igrejas gentílicas para com Jerusalém: “porque se os gentios participaram dos seus bens espirituais, eles devem, por sua vez, servi-los nas coisas temporais” (15,27).¹⁸⁴ Enquanto em outras circunstân-

para sempre’ [Sl 112,9]. Aquele que fornece ‘semente ao semeador e pão para o alimento’ [Is 55,10] fornecerá também a semente e a multiplicará e fará crescer os frutos da vossa justiça”.

¹⁷⁹Cf. Rm 6,13.16.19; e ver acima §23.3 e n. 59.

¹⁸⁰Rm 15,25.26.31; 1Cor 16,1; 2Cor 8,4; 9,1.12.

¹⁸¹Assim nas duas cartas aos Coríntios; em Romanos a sua identidade como “os santos que estão em Jerusalém”.

¹⁸²Acerca da significação de uso de *hagioi* (“santos”) por Paulo, ver acima §2 n. 90, §13 n. 74, e §20.3.

¹⁸³Ver, p. ex., meu *Partings* 130-35.

¹⁸⁴É possível que a coleta fizesse parte da estratégia de Paulo para deixar Israel ciumento (11,14), demonstrando o sucesso da missão entre os gentios (particularmente Munck, *Paul* 302-3; ver também acima §19.8). Mas nada disso é evidente em nenhuma das passagens que tratam explicitamente da coleta (ver também meu *Partings* 84-85).

cias Paulo fora rápido ao enfatizar que o evangelho havia chegado aos gentios diretamente de Cristo (Gl 1,16), aqui salienta que Jerusalém fora intermediário indispensável. Isso ocorre porque as *pneumatika* (“bênçãos espirituais”) que vieram às igrejas gentílicas eram as bênçãos espirituais da igreja de Jerusalém, “as coisas espirituais” que eram parte integrante da sua herança precisamente como “os santos de Jerusalém”.¹⁸⁵ Aqui também podemos notar, mais uma vez, a complementaridade que Paulo via entre receber “coisas espirituais” e a ministração responsiva em “coisas materiais”.

A teologia aplicada que é a eclesiologia de Paulo também aparece claramente nestes capítulos. Como o fez em relação à *charis*, frisa o caráter prático de *koinonia*. A “participação” compartilhada da graça/Espírito (está implícito) deve expressar-se no “compartilhamento” da prosperidade relativa no ministério “compartilhado”.¹⁸⁶ Paulo considera óbvio que os cristãos quererão servir uns aos outros.¹⁸⁷ Como em outras passagens, a linguagem do ministério sacerdotal refere-se a tais atos de serviço prático em favor dos outros (9,12).¹⁸⁸ Aqui é particularmente digno de nota que o compartilhamento e serviço não são limitados à igreja local, nem mesmo às igrejas da região, mas atravessam os mares para chegarem a outra igreja, uma igreja em relação à qual os sentimentos eram um tanto mistos. A interdependência do corpo de Cristo não está limitada às relações dentro das congregações individuais.¹⁸⁹

De não menor interesse são as várias vezes que Paulo alude ao processo de “provar” como parte de todo o processo.¹⁹⁰ Fala da “grande prova de tribulações” (8,2), de “provar a autenticidade/sinceridade (*gnesios*)”¹⁹¹ do vosso [dos coríntios] amor” (2Cor 8,8), do seu agente como “comprovado” (8,22) e da própria coleta como “prova” (9,13). Até o *charis(ma)* do serviço de beneficência social depende em certa medida de uma prova. No mesmo contexto notamos o aparecimento de critérios usados em Rm 14,6 para determinar a aceitabilidade de

¹⁸⁵Cf. Rm 9,4-5; 11,29.

¹⁸⁶Rm 15,26; 2Cor 8,4; 9,13.

¹⁸⁷*Diakonia* – Rm 15,31; 2Cor 8,4; 9,1.12-13; *diakoneo* – Rm 15,25; 2Cor 8,19-20.

¹⁸⁸Ver acima §20.3.

¹⁸⁹De maneira incomum aqui Paulo expressa o fato em termos de “igualdade” (*isotes*) – excetuando 8,13-14, somente em Cl 4,1 (ver acima n. 133) no NT; ver p. ex., Furnish, 2 *Corinthians* 407.

¹⁹⁰Ver acima §21.6.

¹⁹¹Ver Furnish, 2 *Corinthians* 404.

práticas divergentes: a coleta “multiplicará com abundância as ações de graças” e a “glorificação de Deus” (9,12-13).¹⁹²

Igualmente de especial interesse é a maneira como Paulo faz os vários princípios que regem a conduta cristã se relacionarem com esta questão final. Conforme já foi indicado, ele via a coleta claramente como uma espécie de preocupação e conduta que inevitavelmente brota da experiência da graça recebida. Aqui também podemos notar a lembrança da alegria dos macedônios no Senhor (8,2),¹⁹³ a lembrança da primazia da entrega ao Senhor (8,5), e os repetidos apelos à generosidade (*haplotes* — 8,2; 9,11.13). Como já vimos, a idéia de *charis* de fato domina tudo em 2Cor 8-9. Só se alude à “fé” em 8,7; mas para Paulo a “fé” é correlata da “graça”, e já notamos que a “obediência da vossa confissão” (9,13) é equivalente à “obediência da fé”. Não é mencionado o “Espírito”, a menos que a ele se aluda em 9,15,¹⁹⁴ mas, nesse caso, “Espírito” e “graça” são quase sinônimos em Paulo. Em outras palavras, a atitude inculcada na fala sobre “graça” é a que é inculcada em outras passagens pela referência aos resultados da fé e o encorajamento a andar de acordo com o Espírito.

O apelo ao exemplo de Cristo e sua inspiração é explícito em 8,9¹⁹⁵ e relacionado com o apelo ao amor (8,8; também 8,24). Mais claro é o apelo à Escritura, explicitamente em 8,14 e 9,9-10, mas com alusões também em 8,20 e 9,6-7.¹⁹⁶ Pelo que já vimos, não precisamos alimentar dúvidas de que Paulo via esses diferentes apelos como algo intimamente ligado. Também não se deve ignorar o elevado grau de uso que Paulo faz de técnicas literárias e retóricas do seu tempo¹⁹⁷ e sua preocupação para que os planos propostos aparecessem como dignos de louvor (*kalos*) perante público maior (8,21).

¹⁹²Sobre Rm 14,6 ver acima §24.3d.

¹⁹³“Alegria” é um aspecto bastante acentuado em 2 Coríntios — 1,24; 2,3; 6,10; 7,4.7.9.13.16.

¹⁹⁴“O dom de Deus” é quase um termo técnico para o Espírito Santo no NT (Jo 4,10; At 2,38; 8,20; 10,45; 11,17; cf. Ef 3,7 e 4,7; ver também §16 n. 17 acima). Todavia, os outros usos paulinos incontroversos (Rm 5,15.17) podem ser menos específicos: “o dom na graça” (5,15), “o dom da justiça” (5,17); mas Paulo deliberadamente varia seu vocabulário neste parágrafo para evitar a sobrecarga de certos termos, particularmente *charis/charisma* (7 ocorrências em 5,12-21).

¹⁹⁵Ver novamente §11.5c acima.

¹⁹⁶8,14 — “Quem recolhera muito não teve excesso, quem recolhera pouco não sofreu penúria” (Ex 16,18); 9,9-10 — “Conforme está escrito: ‘Distribuiu, deu aos pobres; sua justiça permanece para sempre’ [Sl 112,9]. Aquele que fornece ‘semente ao semeador e pão para o alimento’ [Is 55,10]...”; 8,20 (Pr 3,4); 9,6 (Pr 11,24); 9,7 (Dt 15,10; Pr 22,8 LXX).

¹⁹⁷Betz, 2 *Corinthians* 8-9.

Considerando nossas constatações com relação a 1Cor 7-10, é de especial interesse aqui a sensibilidade pastoral que Paulo demonstra ao estimular a total e pronta participação dos coríntios na coleta. No cap. 8 começa recomendando-lhes o exemplo das igrejas da Macedônia (8,1-5), bem como o entusiasmo de outros, particularmente de Tito (8,6.16-17)¹⁹⁸ e do irmão anônimo (8,22). A mesma finalidade têm as calorosas expressões da confiança de Paulo nos próprios coríntios tão destacada no cap. 9 (9,1-3.13-14). Urge-os fortemente (8,7.24), encoraja-lhes a atitude correta (9,7) e reforça sua exortação com promessas escriturísticas (9,6-11). Ao mesmo tempo toma o cuidado de deixar igualmente claro que não lhes impõe uma “ordem” (8,8), mas simplesmente dando conselho/opinião (*gnome* — 8,10), a mesma distinção de 1Cor 7,25. Quer que contribuam como um ato de generosidade (*eulogia*), não como ato forçado (*pleonexia*) (9,5).¹⁹⁹

O tempo todo Paulo demonstra sensibilidade em relação aos recursos financeiros dos próprios coríntios (8,12-15) e em relação às suspeitas, sempre possíveis quando se trata de semelhantes transações financeiras (8,19-21; 9,5). Continua a expressar alguns receios de que sua confiança possa ter sido mal proposta (9,3-5), da mesma forma como em outras passagens expressa incerteza quanto aos entendimentos exatos (1Cor 16,4)²⁰⁰ e receio de que todo o empreendimento venha a fracassar (Rm 15,30-31). O quadro resultante não é o de um Paulo que avança confiantemente, sem consideração pelos sentimentos e opiniões dos outros. É o quadro de alguém com a convicção básica acerca da importância da coleta, mas ciente da necessidade de levar pessoas com ele, incerto a respeito de vários aspectos da coleta e apreensivo quanto ao resultado final. Esta sua atitude final de abrir o seu coração (Rm 15,30-32) revela-nos não apenas Paulo o teólogo e pastor, mas Paulo o homem.

§24.9 Conclusão

Nesta seção final reunimos uma série de questões éticas com que Paulo se defrontou, para testar como ele aplicou na prática os princípios expostos no §23. Afinal, foi o cuidado com que Paulo apli-

¹⁹⁸Notar a repetida referência a *spoude* (“zelo”) – 8,7.8.16.

¹⁹⁹O sentido dos termos contrastantes é um tanto incomum para cada um deles – *eulogia* usualmente tem o sentido de “bênção” e *pleonexia* de “avidez, ambição”; ver, p. ex., BAGD; Furnish, *2 Corinthians* 428; Betz, *2 Corinthians* 8-9 96-97.

²⁰⁰“Se convier (*axion*)...” – *axios* (“digno de, conveniente”) no sentido extensivo de “conveniente, adequado, apropriado” (BAGD 1c).

cou esses princípios à luz das circunstâncias que se revelou o aspecto mais constante e mais impressionante. Certamente, sempre se baseou nos princípios no curso das suas parêneses. Não de maneira uniforme ou formal, mas sempre com clareza e cuidado. A tensão e o equilíbrio entre, de um lado, a percepção e motivação interna (fé, Espírito, liberdade, amor) e, de outro, a norma externa (Escritura, tradição de Jesus, aquilo que em geral é reconhecido como bom e nobre) é sempre mantida.

A tensão escatológica é particularmente evidente e, inevitavelmente, moldou a linha das parêneses. Isso significou plena consciência da impotência das pequenas congregações nas cidades do Império Romano, a necessidade de demonstrar boa cidadania, e a importância de ter em mente as impressões deixadas nas pessoas de fora pelas relações internas da igreja. Em outros casos significava reconhecimento de situações às vezes delicadas daqueles membros da igreja que viviam entre dois mundos. Aqui os conselhos tinham que ser no sentido de ajudá-los a seguir rumo cuidadoso, prudente, entre os compromissos inevitáveis no estágio já-ainda não do processo da salvação e os compromissos que envolviam a pertença ainda demasiada ao mundo antigo e ser moldado pelos valores e prioridades deste.

Paulo sempre procurou incutir respeito autêntico ao longo de todo o espectro da liberdade cristã. E no seu próprio aconselhamento demonstrou considerável sensibilidade pastoral para com a natureza ainda frágil de muitos dos primeiros discípulos e de muitas das primeiras igrejas. Em alguns casos era evidentemente importante traçar uma linha definida, sendo os exemplos mais claros a prática sexual ilícita e a idolatria. Mas em outros casos o que sobressai é um misto de opinião pessoal claramente afirmada, reconhecimento de opiniões profundamente arraigadas e tradições estabelecidas e encorajamento para discernir e seguir a prática apropriada por si mesmos. O fato de que Paulo algumas vezes falou com irritação e o conselho resultante às vezes é complicado apenas sublinha a complexidade das situações e a diversidade das personalidades com as quais teve de tratar. Se ao final a impressão que permanece não é exatamente a dos princípios que Paulo enunciou para determinar a conduta cristã, mas a do cuidado com que procurou vivê-los e as complicações resultantes, é provavelmente isso o que o próprio Paulo desejou.

§25 Pós-legômenos a uma teologia de Paulo

§25.1 *A teologia de Paulo como diálogo*

Dentre os modelos mencionados no §1 para a tarefa de escrever uma teologia de Paulo, o mais recomendável pareceu ser o de diálogo. Ao longo das páginas que precedem tentamos não só sintonizar o diálogo que foi a teologia de Paulo, mas em alguma medida também participar desse diálogo. A complexidade do diálogo assim concebido e a inadequação do modelo de “diálogo” em si para mostrar a riqueza da teologia de Paulo deve agora estar mais clara.

Nosso estudo pelo menos confirmou a utilidade de conceber a teologia de Paulo como diálogo em três níveis e entre três níveis. O nível mais profundo foi o das convicções herdadas de Paulo, com todos os pressupostos implícitos. O nível do meio, central, foi o da fé que lhe veio na estrada de Damasco, mas ao qual muitas vezes se refere em termos formulares e alusivos. O nível mais imediato foi o das próprias cartas, em que a imediatez do caráter dialógico da teologia de Paulo se torna mais manifesto.

Verificamos que se trata de diálogo muito pessoal. Pois era um diálogo dentro do próprio Paulo, envolvendo, poderíamos dizer, Saulo o fariseu, Paulo, o cristão, e Paulo, o apóstolo. Isto é, foi um diálogo entre ele mesmo tal como fora, e até certo ponto ainda era, ele mesmo na estrada de Damasco, e expressando o evangelho que pela primeira vez recebeu daqueles que o instruíram, e ainda ele mesmo à medida que crescia na fé e se desenvolvia como missionário, doutor e pastor. O próprio Paulo não deve ter estado plenamente consciente de todos os fatores desse diálogo interior. Porém, mediante a observação atenta e contextual, esperamos que nosso re-

trato tenha captado pelo menos alguma coisa do caráter existencial da teologização de Paulo.

Também se tornou mais claro o caráter multifacetado do diálogo. Pois em cada nível ainda havia outros diálogos em processo, cada qual contribuindo em diferente medida para o diálogo da teologia de Paulo. Seu judaísmo nativo estava em diálogo com a cultura mais ampla do mundo helenístico e romano: basta lembrar o fundo de passagens como Rm 1,18-32 ou Cl 1,15-20. Seu farisaísmo estava em diálogo com sua herança religiosa e nacional, donde o destaque da questão da lei na teologia de Paulo. Seu zelotismo estava numa espécie de diálogo com as interpretações alternativas dessa herança correntes no judaísmo tardio do Segundo Templo (Gl 1,14).

De outra parte, a fé cristã de Paulo estava em diálogo com a mesma herança: ele se tornara membro de uma seita judaica diferente,¹ mas o diálogo era de natureza semelhante. Assim também sua interpretação da sua nova fé (“meu evangelho”), ou como diria ele, seu senso de vocação para levar o evangelho às nações, estava muitas vezes em caloroso diálogo (altercação seria uma palavra melhor) com aqueles que se tornaram cristãos e apóstolos antes dele. E quando tentava comunicar o seu evangelho ao mundo helenístico mais amplo recorria a outras idéias e imagens, como consciência e corpo político, e apelava para sensibilidades e sentimentos morais, que pediam assentimento mais geral.

Mais óbvio que tudo, o nível mais alto e mais acessível da sua teologia foi o diálogo com os membros das igrejas às quais escreveu. Ou, para sermos mais precisos, os diversos diálogos com diferentes indivíduos e grupos de interesse dessas igrejas, judeus e gentios em particular, mas também com as facções que eles representavam ou as influências que, através deles, concerniam a essas igrejas.

A teologia que adquiriu expressão através desse diálogo com certeza era dinâmica, processo de teologização, não estado sedimentado. Não era, por um lado, diálogo entre posições fixas e inalteráveis, diálogo de surdos. E tampouco, por outro lado, diálogo entre posições em constante fluxo, sem firmeza e sem estabilidade. Na verdade, é precisamente o esforço de discernir o que eram pontos relativamente fixos, o que eram pontos de transformação e inovação, e o que eram pontos onde ocorria a mudança, e o caráter e a extensão

¹At 24,5.14; 28,22.

dessa mudança, o que torna tão fascinante a tarefa de quem sintoniza esse diálogo.

Aqui, em particular, fomos alertados para o perigo de simplesmente supor que o nível mais profundo era também o mais assentado e que o nível mais alto continha os elementos mais ocasionais da teologia de Paulo. Certamente os aspectos da sua fé herdada, que continuaram através da revolução apocalíptica da sua conversão, deviam estar entre os mais fixos e estáveis das suas convicções. Mas o diálogo entre os níveis médio e mais profundo foi um diálogo real, que começou com uma reavaliação radical dessa herança (Fl 3,7-8) e claramente envolveu, ou o abandono, ou um rebaixamento de muita coisa que o fariseu Saulo havia considerado fundamental. De maneira semelhante, no nível mais elevado sempre se põe a pergunta se, e até que ponto, Paulo deixou suas convicções mais profundas tocar uma questão particular ou se se contentou com um conselho meramente contemporizador (para falar dos extremos dessas alternativas).

Tudo isso equivale a dizer que o diálogo da teologia de Paulo era diálogo real — conversação que envolvia diferentes parceiros, que deram contribuições diferentes em tempos diferentes e em medidas diferentes. Em um sentido temos de falar da teologia de Paulo como em diálogo com outras teologias. Mas em outro sentido a teologia de Paulo era ela mesma o diálogo. Ou, assim poderíamos dizer, a teologia de Paulo estava tão envolvida no diálogo em diferentes níveis que ela própria foi decisivamente moldada por esse diálogo. A tentativa de fazer corretamente esse balanço foi uma das nossas grandes preocupações nos capítulos que precedem.

E tudo o que descrevemos até aqui é apenas uma parte do desafio de escrever uma teologia de Paulo. Lembramos que no §1 o modelo de diálogo foi primeiro apresentado como uma alternativa para a concepção da tarefa de escrever uma teologia de Paulo como simplesmente “descritiva”. Vale a pena repetir isso antes de finalmente unirmos os fios. Um diálogo, quase por definição, nunca pode ser simplesmente descritivo; tem que ser mais interativo. Por mais que o observador do século XX queira limitar seu papel a ouvir e transcrever o complexo diálogo do século I, isso não é possível. O ouvinte também é participante. As próprias perguntas feitas ao texto são perguntas nossas, não de Paulo, por mais que possamos achar que elas se aproximam das perguntas as quais Paulo procurava responder nas suas cartas. Tradição e treinamento, experiência pessoal e

interesses envolvidos inevitavelmente sintonizam os ouvidos do ouvinte para captar certos motivos e temas, para preencher as alusões e vazios de acordo com certo padrão, para filtrar as notas que chocam ou perturbam, ou que o ouvinte considera insignificantes. Apon-tei diversos exemplos disso nas páginas anteriores, particularmente nas questões e desafios propostos a interpretações mais antigas ou alternativas. E minha própria interpretação dificilmente conseguirá escapar de semelhante crítica, pelo menos em certa medida. Mas isso, mais uma vez, é da natureza do diálogo. A questão que outros devem julgar é se as páginas acima permitiram que a voz, as convicções e ênfases de Paulo aparecessem com clareza suficiente, ou se este parceiro particular do diálogo (eu!) impôs à teologia de Paulo um padrão que não era de Paulo, ou se até sufocou ou distorceu a teologia de Paulo numa forma diferente.

Também estou perfeitamente consciente de que em qualquer tentativa de escrever uma teologia contemporânea de Paulo apóstolo, o diálogo resultante não pode ser realizado só por um único indivíduo do século XX. Ao longo dos séculos a teologia de Paulo estimulou tantas grandes teologias e grandes teólogos, cujas contribuições, por sua vez, enriqueceram a compreensão subsequente da teologia de Paulo. Uma teologia de Paulo que seja adequada para o século XXI terá de incluir no seu diálogo todos os paulinistas (e antipaulinistas) da história cristã, desde os pós-paulinos dentro do próprio NT, passando pelos primeiros Padres da Igreja (não ignorando Marcião), Agostinho, até Lutero, Calvino e assim por diante.² Mas o cumprimento dessa agenda teria exigido pelo menos mais um volume, e teria levado o diálogo bem além da minha capacidade de avaliar as várias contribuições-chave para esse diálogo. Como está, estou perfeitamente consciente que até mesmo o diálogo limitado que pude sustentar com os comentadores do século XIX e XX (e até certo ponto com as tradições da interpretação paulina que eles representam) está muito longe de ser completo.

Apesar disso, tamanha é a estatura de Paulo apóstolo que deve haver algum valor mesmo na mais limitada tentativa de ouvir novamente Paulo nos seus próprios termos, à medida que isso é possível. Esta é a única contribuição que ofereci nas páginas que precedem: o fruto de um diálogo acadêmico mas também pessoal com Paulo e

²Morgan, *Romans* 128-52, oferece o trabalho mais recente mas muito breve.

suas cartas que remonta a quase quarenta anos; tentar pôr em palavras um senso de empatia com Paulo e com o que ele escreveu; por assim dizer, entrar na pele de Paulo, ou pelo menos dentro das situações e dos processos de pensamento que deram existência a essas cartas; entrar no diálogo que era (e é) a sua teologia, sensível aos diferentes níveis desse diálogo, tomar parte no diálogo em nome dos que possam vir a ler o presente volume, explicá-lo, elucidá-lo, em certa medida até mesmo vivê-lo. Com que sucesso o fiz, deixo ao juízo dos outros.

Como então resumir as nossas constatações? Como resumir o diálogo que tentamos ouvir e com o qual procuramos interagir ao longo de centenas de páginas? Como sumariar um diálogo que não é apenas um eco do passado, mas ainda exige a atenção dos que também teologizam na sala de aula, na igreja ou na vida do dia-a-dia? A resposta óbvia é analisar os três níveis do diálogo de Paulo e esclarecer até onde possível quanto contribuíram para a sua teologia e que aspectos da sua teologia e da sua teologização continuam tendo uma significação permanente, ainda pedem uma voz no diálogo teológico atual, ainda reivindicam um direito na definição do evangelho, ainda oferecem uma caracterização normativa para a identidade do cristianismo.

§25.2 O fundamento estável da teologia de Paulo

A fé de Paulo permaneceu em larga medida a fé e a religião dos seus pais — mais do que muitos comentadores de Paulo pensaram. Ele concebia a sua nova fé em Jesus Cristo não como um abandono dessa fé mais antiga, mas como o seu cumprimento. E ainda que a prática da sua religião não tivesse tardado a assumir formas diferentes das da sua prática anterior, Paulo não a concebia como religião diferente. Mesmo como apóstolo dos gentios, continuava sendo Paulo, o judeu, Paulo, o israelita. Se considerarmos que o judaísmo do Segundo Templo estava construído sobre quatro pilares maiores — monoteísmo, eleição, Torá, Templo³ — sua posição pode ser descrita muito rapidamente.

a) *Deus*. As conclusões tiradas no final do §2 permaneceram notavelmente inalteradas nos capítulos que seguiram. No decurso de

³Ver meu *Partings* cap. 2.

todo o diálogo de Paulo Deus continuou a ser a rocha e o fundamento da sua teologia. Nunca cessou de manter os primeiros dois mandamentos do Decálogo — não ter outros deuses além do único Deus e detestar a idolatria com toda a sua alma.

Se Paulo continuou a recitar o *Shemá* na profissão de fé diária, não sabemos. Mas suas cartas atestam claramente que ele continuava a crer nela, a sua teologia a confirmá-la. A questão levantada pela cristologia de Paulo — se e até que ponto modificou o seu monoteísmo — teve claramente resposta no §10. Quando Jesus foi exaltado como o único Senhor, Deus Pai ainda tinha que ser professado como único (1Cor 8,6). Quando todo joelho devia dobrar-se a Jesus Cristo como o Senhor, a glória pertencia a Deus Pai (Fl 2,10-11). Quando todos os inimigos lhe tivessem sido submetidos, o Filho haveria de ser submetido àquele que submeteu tudo a ele, para que Deus pudesse ser tudo em todos (1Cor 15,28). O monoteísmo é modificado, ou, talvez melhor, mais claramente definido, por referência a Jesus. Mesmo nas formulações que acabam de ser citadas a questão é evidente. Deus não devia ser simplesmente conhecido como o Criador e Juiz final, não simplesmente como o Deus de Israel, mas também como “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”.⁴ Mas como tal ele ainda era o Deus único e o ponto de referência final em toda a teologia e teologização de Paulo.

Um aspecto semelhante emergiu em relação ao Espírito de Deus. A experiência que Paulo tinha de Deus como Espírito, um misterioso poder vivificante e inspirante, estava intimamente ligada com a experiência do *ruah* atestada por Moisés (2Cor 3,16) e pelos profetas antes dele. Essa experiência podia ser mais claramente definida e reconhecida por referência a Cristo, como o Espírito *de Cristo*.⁵ Mas o que era assim designado não era outro Espírito e sim só o Espírito de Deus, o Espírito dado por Deus. Se o caráter de Cristo tinha agora definido o caráter do Espírito, era o Espírito de Deus que era assim definido.

Coisa semelhante acontece com um conceito tão central na teologia de Paulo como “a justiça de Deus” (§14.2). Para Paulo tratava-se sempre da justiça *de Deus*, nunca de justiça *de Cristo*. Cristo era parte integrante da ação e do processo significado por esse termo —

⁴Ver acima §10 n. 100.

⁵Ver acima §10.6 e n. 157.

ele fora feito a justiça de Deus (1Cor 1,30), ele participaria do juízo final (2Cor 5,10), os crentes se tornariam a justiça de Deus nele (2Cor 5,21) — mas do começo ao fim Deus era a fonte e a medida dessa justiça. Propondo a questão de outra maneira, não foi Cristo que transformou a justiça divina do julgamento numa justiça de justificação. Pelo contrário, a morte de Cristo como ato salvífico ganhou sua definição como tal pela justiça salvífica que o Deus único demonstrou para com ele desde o início (Rm 3,21-26). Não foi Paulo que descobriu o princípio básico da justificação pela fé (que a aceitação divina é questão de graça e não de recompensa) quando se tornou cristão; a escolha graciosa de um povo sem nada de si mesmo para recomendá-lo estava no coração da fé de Israel.

Em resumo, Paulo que escreveu a grande doxologia de Rm 11,33-36 evidentemente nunca alimentou a menor idéia ou intenção de abandonar a fé herdada em Deus como um só. O que vemos é uma fé mais nitidamente (e mais controvertidamente) definida. Se uma redefinição em termos de uma expressão como “monoteísmo cristológico”⁶ explica melhor essa fé, é questão que constitui um item para o diálogo permanente. Vemos tensões num monoteísmo assim definido. Mas essas eram tensões que não podiam ser tratadas como tinham sido tratadas as crenças em outros deuses. Pelo contrário, estimularam uma elaboração da tensão mais antiga entre o Deus Criador transcendente e o Espírito de Deus imanente, um processo que terminou na conceitualização cristã de Deus como triuno. Mas aqui a questão é que as tensões estavam *dentro* do monoteísmo e não eram destrutivas dele. Paulo, podemos confiar, nunca teria aceito como uma exposição da sua teologia qualquer coisa que se afastasse da afirmação fundamental de que Deus é único ou que a negasse.

b) *Israel*. Que Deus era anteriormente conhecido como o Deus de Israel ressalta outro aspecto um tanto surpreendente de estabilidade na teologia de Paulo. Surpreendente precisamente porque Paulo apóstolo se via a si mesmo como “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13). Mais do que isso, cabe-lhe o maior crédito por ter libertado o cristianismo do molde judaico e nacional que, caso contrário, o teria mantido preso. Mas, apesar de tudo, o segundo pilar do judaísmo, ou, melhor, o segundo pilar de Israel, permaneceu intacto para a teologia de Paulo — conforme vimos em §19.

⁶Ver acima §2 n. 6.

Em termos básicos isso significa que a linguagem do pensamento de Paulo, a moeda corrente da sua teologia, permaneceu totalmente hebraica. Refiro-me não só à sua concepção antropológica (§3), mas também aos instrumentos e categorias analíticas que usou — em especial o seu uso das narrativas adâmicas (§4), da imagem do sacrifício e redenção expiatória (§9), da Sabedoria divina (§11), da justiça de Deus (§14), da história em termos de revelação e clímax apocalíptico (§18), e da igreja de Deus (§20). Mas também a essa concepção do próprio Israel e do destino de Israel dentro dos desígnios de Deus. O doloroso embate de Rm 9-11, podemos dizer, não era apenas questão de orgulho nacional, ou de Paulo procurando preservar sua própria identidade de israelita. Era também prioridade teológica: manter a fé em Deus que havia escolhido Israel para ser seu povo especial entre todos os povos da terra; reconhecer a história de Israel como a história do desígnio de Deus na terra. Deus se definia em relação a Israel e Israel se definia em relação a Deus: esses são dois focos em torno dos quais Paulo continuou a circunscrever os arcos da sua teologia.

Naturalmente, o evangelho de Paulo desafiou a concepção de Israel então dominante entre seus compatriotas judeus. Paulo então recuou ao passado, para trás de Moisés até Abraão, para trás de Abraão até Adão, e para trás da eleição de Israel até o ato primordial da criação de Deus, de dar vida aos mortos e chamar à existência as coisas que não existem (Rm 4,17). O Deus de Israel não devia ser definido como apenas Deus dos judeus (Rm 3,29). Mas isso não significava abandonar a idéia da eleição de Israel. Era mais o caso de lembrar a Israel que seu status como Israel foi determinado do início ao fim pelo chamado gracioso de Deus (Rm 9,6-13; 11,6); o caso de fazer Israel compreender o que o seu chamado pelo único Deus Criador deve significar para a relação de Israel com as nações.

De maneira semelhante Paulo lembrou a Israel o elemento negligenciado da promessa fundacional a Abraão — a promessa de que em Abraão seriam abençoadas todas as nações (Gl 3,8). E sua própria vocação como apóstolo das nações foi conscientemente moldada nos termos da convocação idêntica do profeta e do chamado do Servo para ser a luz das nações.⁷ Assim, mais uma vez temos que insistir que Paulo via a sua missão não como um virar as suas costas (ou

⁷Notar novamente o claro eco de Jr 1,5 e Is 49,1-6 em Gl 1,15-16.

as de Deus) a Israel, mas como uma realização da tarefa do próprio Israel.

Isso era parte integrante do diálogo teológico de Paulo com sua herança. Foi diálogo que pareceu fracassar, logo interrompido pelas vozes dominantes na formação do judaísmo rabínico e do cristianismo patrístico nos séculos seguintes. Mas permanece no coração da teologização do próprio Paulo (§6.3). Continua no coração de todo cristianismo que se defina nos termos da teologia de Paulo. E faz parte do processo inacabado de qualquer teologia que inclua Paulo como um dos seus parceiros de diálogo.

c) *Torá*. Se há algum subtema especial na teologia de Paulo, este é o seu envolvimento com a lei. O nosso próprio repetido tratamento do assunto, particularmente §§6,14 e 23, refletiu não só sua importância (Paulo e a lei) nas tradições da teologia da Reforma, mas também a complexidade do tratamento que Paulo lhe dedicou.

Em nosso caso, julgamos necessário distinguir entre diferentes funções da lei como chave para uma avaliação apropriada do seu papel na teologia de Paulo. (1) A função da lei para definir o pecado e condenar a transgressão parece ter ficado constante na teologização de Paulo (§6.3). Ele até estendeu essa função de modo a abranger o gentio instruído pela consciência (Rm 2,12-16).

(2) Sem dúvida, essa função da lei foi redefinida à luz do evangelho e da experiência do evangelho (§23.5). Foi entendida como um estímulo para a fé (a lei da fé), como a medida da conduta segundo o Espírito (a lei do Espírito), por referência ao ensinamento e ao exemplo de Cristo (a lei de Cristo). Mas pode-se afirmar legitimamente que essa interpretação estava inteiramente de acordo com a esperança profética da lei escrita no coração e de novo coração e novo espírito. Neste caso o diálogo tinha resultado diferente daquele aprovado pelos habitantes de Qumrã, os fariseus e os rabinos. Mas era essencialmente o mesmo diálogo. Paulo via o seu ensinamento como afirmação plena e permanente dessa função da lei. Ele teria lamentado o fato de que o diálogo com os seus compatriotas fariseus foi logo rompido por ambos os lados. Qualquer retomada da teologia de Paulo neste ponto deverá esforçar-se por manter um papel positivo para a lei dentro dela e reabrir o diálogo com a herança de Paulo, tão fundamental para sua teologização.

(3) As complicações e tensões dentro da teologia paulina da lei emergiram com a terceira função — que podemos chamar de função

social da lei, a de proteger e disciplinar Israel em particular. A afirmação de que essa função era temporária, até a vinda de Cristo (§6.5), era inevitavelmente controversa. Pois, efetivamente, punha Cristo no lugar da lei como definição primária e sentido do seu objetivo e do povo de Deus. E foi isso o que deu a Paulo o critério para distinguir entre os mandamentos da lei, permitindo-lhe desvalorizar ou descartar alguns e confirmar outros. Pois no caso os mandamentos que foram desvalorizados e descartados na teologia de Paulo foram os que, por bem ou por mal, delimitavam Israel e mantinham a separação de Israel das outras nações (particularmente circuncisão, leis alimentares, dias festivos) (§14.4) e, menos explicitamente, aqueles que Cristo tornara desnecessários (sacrifícios no Templo). Ao mesmo tempo tal graduação ou hierarquia de mandamentos dentro da Torá não era incomum no judaísmo da época de Paulo — o conflito de princípios resolvido por uma decisão que reduzia a dureza de um mandamento à luz de outro.⁸ Nessa medida pelo menos, podemos dizer que a *halaká* de Paulo fazia parte do diálogo já corrente no judaísmo do seu tempo. A questão é se pelas suas posições nesta matéria Paulo atingiu de tal modo a carne viva da identidade do judaísmo/Israel que a continuação do diálogo se tornou impossível para os que continuavam a definir Israel em termos étnicos e por referência à cerca da Torá.

(4) A função mais controversa da lei na teologia de Paulo é o seu papel de instrumento do pecado, isto é, a lei que, pela força do pecado, ultrapassando o seu papel de conscientizar do pecado, na realidade provoca a transgressão (§6.7). Paulo sabia perfeitamente que atribuir tal papel à lei podia parecer identificar a lei com o pecado em si e assim condenar completamente a lei. Por isso esforçou-se para defender a lei precisamente contra essa acusação (Rm 7). Sua tese é efetivamente que a lei não é tal poder. Ela é guia para viver (§6.6). É a medida da ira divina (§6.3). Mas em si mesma não tem nem o poder da vida nem o poder da morte. É somente enquanto controlada por

⁸P. ex.: (1) o *prosbol* de Hillel, uma fórmula legal destinada a contornar o cancelamento de empréstimos no ano sabático feitos entre israelitas (Dt 15,1-2), transferindo a dívida para ser cobrada por um tribunal (entendendo-se que Dt 15,1-3 se refere a empréstimos privados, não públicos). (2) Comentadores de Mc 3,4p discutem até que ponto as regras sobre o sábado já tinham sido abandonadas para salvar uma vida (cf. *m. Yoma* 8,6); e no mesmo contexto, notar o desacordo entre fariseus e qumranitas sobre até que ponto a lei do sábado podia ser afrouxada, conforme refletido em Mt 12,11, comparado com CD 11.13-14.

um poder maior — o poder do pecado (a lei do pecado e da morte) ou o Espírito de Deus (a lei do Espírito de vida) — que ela pode ser um meio de morte ou de vida. Enquanto durar a fraqueza da carne e o poder do pecado, a lei continuará a ser força para a morte. Mas sob o poder do Espírito (como espiritual) permanece o bom e santo guia e norma de Deus. Em resumo, Rm 7,7-8,4 efetivamente procura reconduzir essa quarta função da lei ao seu lugar próprio na primeira (1) redefinida pela segunda (2).

d) Identificamos o quarto pilar do judaísmo do Segundo Templo como o próprio *Templo*. Se há algum pilar da sua religião tradicional do qual podemos dizer que Paulo o abandonou totalmente ou quase completamente, é este. Conforme vimos em §20, Paulo parece ter-se afastado mais ou menos completamente de qualquer sentido de que a sua fé redefinida tivesse que ser ligada a uma terra santa ou lugar santo particular. As categorias de templo e sacerdócio, de santidade e pureza permanecem elementos da sua teologização, mas aparecem apenas numa forma comum ou dessacralizada: todos os crentes como “santos”, como templo, como sacerdotes a serviço do evangelho. Como categoria definidora e contexto religioso, o povo da terra santa parece ter sido submetido pela imagem do corpo de Cristo.

Uma das questões mais penosas da teologia de Paulo é determinar em que medida isso fazia parte da sua teologia fundamental. Será que por meio dessa reelaboração de categorias de culto e de santidade expressou um senso de imediatez escatológica perante Deus que tornava tais instituições desnecessárias? Ou tudo isso fazia parte de uma reação contra o que agora lhe parecia uma identidade de Israel definida com demasiada estreiteza em termos de Templo e terra santa? Tais questões foram muitas vezes abordadas, mas raramente tratadas satisfatoriamente no diálogo permanente da teologia cristã.

Mas, no que tange ao diálogo com a sua herança judaica, devemos observar que Paulo continuou a pensar em Jerusalém como imagem de salvação e liberdade (Gl 4,26). Continuou a afirmar a importância fundamental da ligação das suas igrejas com Jerusalém (a coleta). Continuou a compartilhar a esperança do seu povo quanto à vinda de um libertador que viria de Sião (Rm 11,26). Ao mesmo tempo, devemos lembrar que também o judaísmo rabínico teve que enfrentar a perda de uma conexão viva com Jerusalém e seu templo. Sobre este ponto o diálogo é penoso de ambos os lados.

E até que ponto e de que maneira essas memórias e imagens de tempos antigos formam elementos efetivos de estabilidade na teologização de ambos, são coisas que novamente fazem parte do diálogo atual.

Mais relevante pode ser a mudança de enfoque do quarto pilar, passando do Templo para a *Escritura*. Pois foi certamente essa mudança que marcou a emergência do judaísmo rabínico, uma mudança do sacerdote para o rabino como representante definitivo da nova fase do seu próprio diálogo. E para Paulo pode-se afirmar algo da mesma natureza. Porque até mais que a Torá, são as Escrituras de Israel (menos centradas na Torá como tal) que fornecem outro elemento estável na teologia de Paulo. De momento não me refiro à maneira de Paulo tratar e interpretar essas Escrituras. Penso no fato mais básico: o fato de que Paulo claramente considerava essencial poder construir a sua teologia sobre e a partir das Escrituras. Embora tenhamos focalizado esse aspecto apenas brevemente (§7.2), ficou totalmente claro que a Escritura serviu como a pedreira da qual tirou suas idéias, termos e temas principais. Basta citar como exemplo sua teologia no sentido estrito (§2), sua análise da condição humana (§4), as categorias e imagens que utilizou para explicar a significação de Cristo (cap. 4), sua concepção e exposição da justiça somente pela fé (§14), seu entendimento do Espírito que dá a vida (§16), sua renarração da história de Israel (§19), sua exposição da Ceia do Senhor (§22), e a extensão da medida com que supôs e utilizou a Escritura nas suas parêneses (§24). Neste ponto o judaísmo rabínico da Torá, Tanac e Mishná não está muito longe da teologia paulina da lei, dos profetas e do evangelho.

Aqui novamente queremos apenas observar que qualquer tentativa de levar a sério a teologia de Paulo e entrar em diálogo com ela terá de reconhecer (discordando de Marcião) a importância fundamental das Escrituras de Israel para a teologia paulina e conseqüentemente também para a teologia cristã. Um aspecto maior de qualquer diálogo atual na teologia cristã deve ser o status permanente dessas Escrituras, o reconhecimento apropriado delas como Escrituras de Israel, e a atenção permanente ao diálogo entre elas como Escrituras de Israel e as Escrituras da nova aliança, incluindo em especial as cartas de Paulo. O diálogo do próprio Paulo com sua herança escriturística faz parte do diálogo perene que sua teologia provocou.

25.3 O ponto fulcral da teologia de Paulo

O nível médio da teologia de Paulo é, naturalmente, dominado por Cristo. Aqui prefiro a imagem de ponto fulcral ou pivô, o ponto em torno do qual gira toda uma massa maior num novo plano ou direção. O fato de que as imagens de diálogo, níveis diferentes e fulcro dificilmente se entrosam com precisão tem pouco importância. Pelo contrário, elas nos impedem de ficarmos presos a uma única imagem, inevitavelmente, inadequada. E o atrito entre elas ajuda-nos a manter o vigor e o dinamismo que cada imagem encerra. Nisso o próprio Paulo oferece-nos um precedente mais que adequado (§13.4).

A imagem serve mais eficazmente com referência à conversão do próprio Paulo. Pois ali obviamente sua teologia girou em torno, não fora, do plano de Israel, como acabamos de afirmar (§25.2), mas certamente para apontar numa direção diferente. E neste caso, fora de qualquer dúvida, Cristo foi o fator decisivo, como as várias recordações do evento pelo próprio Paulo claramente indicam.⁹ Aqui não precisamos continuar a discutir com que rapidez a teologia de Paulo foi reordenada e em que seqüência. Mais revelante é o fato de que Cristo continuou a exercer o papel central no desenvolvimento da sua teologia e na sua teologia madura. Isto é, o impulso fulcral não foi um evento de uma vez por todas na teologização de Paulo. Cristo continuou a ser o pivô no diálogo permanente que foi a teologia de Paulo. Expresso de outra forma, e levando nossa imagem a um alinhamento mais preciso, Cristo continuou a funcionar como o critério central com o qual Paulo fazia uma distinção crítica do que era relevante e do que era menos importante. Ou ainda, Cristo era o prumo com o qual Paulo media o alinhamento do que podia e devia ser construído sobre o fundamento estável herdado do seu passado.

a) *O realinhamento da herança de Paulo.* Já comentamos isso segundo a perspectiva da continuidade dessa herança. Aqui é conveniente lembrar a maneira como na teologia paulina Cristo deu a essa herança uma definição mais clara.

Para Paulo, Deus agora devia ser conhecido, definitivamente, por referência a Cristo. Se estou certo, o uso da linguagem de Sabe-doria para descrever Cristo, incluindo a linguagem da preexistência, era em primeiro lugar a tentativa de dizer que a auto-revelação de

⁹Gl 1,15-16; Fl 3,7-8; 2Cor 4,4-6.

Deus na criação e através da criação foi agora mais claramente manifestada em Cristo (§11). Deus não só agiu através de Cristo, mas revelou-se a si mesmo e seu caráter mais plenamente em termos de Cristo. A discussão se a linguagem da participação na criação exige que se pense na preexistência pessoal de Cristo pode na verdade obscurecer este ponto primário: que para Paulo a revelação de Cristo foi a revelação de Deus, que para Paulo Deus se revelou em Cristo de tal modo que Cristo se tornou a definição de Deus (mas “definição” é um termo demasiadamente escolástico). Deus como Criador, Deus como o Deus de Israel, é agora mais claramente definido, ou, melhor, caracterizado, como o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo.

De maneira correlata, Cristo como o último Adão funciona na teologia de Paulo como a realização arquetípica e a medida do desígnio de Deus ao criar a humanidade (§10.2). Também o motivo teológico primário pode ser desviado para detalhes menos centrais no diálogo da teologia de Paulo, o que diz o uso paulino do mito de Adão sobre Cristo como primeiro na criação ou como um ser corporativo. O motivo primário é, antes, refletir a medida em que Cristo em sua pessoa e obra, particularmente sua morte e ressurreição, ilumina o caráter da humanidade como estava previsto que fosse: amar o próximo e esperar a ressurreição dos mortos.

De não menor importância para uma apreciação da teologia de Paulo é notar também que a dupla imagem da Sabedoria e de Adão efetivamente interliga criação e salvação. Paulo não tinha nada que ver com aqueles que julgavam necessário separar Deus da criação de uma maneira dualística ou que entendiam a salvação como separação do corpo e do mundo corporal. Cristo como Sabedoria, Cristo como Adão é Cristo a imagem de Deus, é Cristo que na sua pessoa e obra revela não só o que Deus é, mas também como o seu bom desígnio abarca a humanidade na criação e com responsabilidade, abaixo de Deus, sobre todas as coisas criadas.

Pontos semelhantes podem ser observados com relação aos outros dois casos notados acima (§25.2a). Pois Cristo ressuscitado/último Adão como “Espírito que dá a vida” (ICor 15,45) torna-se, na teologia de Paulo, também a definição do Espírito de Deus (§10.6). O Espírito de Deus não estava encarnado em Cristo (Paulo nunca sugere tal formulação). O Espírito também não inspirava simplesmente a Cristo. Mas em algum ponto intermediário (e a linha entre inspiração e encarnação pode ser muito tênue), o Espírito torna-se

conhecido a Paulo como o Espírito de Cristo. Agora o Espírito pode ser reconhecido não só por referência a Cristo (o espírito do seu ministério), mas até mesmo em certo sentido como o meio da contínua presença de Cristo. Aqui é novamente importante que o diálogo teológico permanente mantenha esse papel central de Cristo na caracterização do Espírito de Deus e Deus como Pai e não perca isso de vista nos debates sobre substância e pessoa.

A mesma coisa vale em relação à justiça de Deus. Se a justiça de Deus também significa sua fidelidade como Criador e como Deus de Israel, então Cristo justiça de Deus mostra o que significa fidelidade na prática: arquetipicamente na cruz e na ressurreição. A morte de Cristo revela a justiça de Deus não pela primeira vez, não só para o tempo, e não só para o tempo final, mas definitivamente.

Quanto a Israel, basta lembrar o argumento de Paulo em Gl 3 de que Cristo é o descendente no qual a promessa a Abraão se cumpriu. Também aqui não devemos deixar-nos desviar pela exegese aparentemente artificial com a qual Paulo defende sua posição (Gl 3,16). Sua idéia é, antes, que Cristo de tal modo concretiza e realiza o propósito de Deus de abençoar todas as nações, que o cumprimento da promessa a Abraão pode ser visto como resumido nele. A fé em Cristo tornou-se a porta através da qual os gentios entram na herança de Abraão. Ser unido a Cristo na sua morte e na ressurreição que ainda virá é ser considerado descendente de Abraão, participante pleno na herança de Israel.

Não precisamos repetir aqui as tensões que esta tentativa de redefinir Israel à luz da sua vocação primária impuseram à coerência da teologia de Paulo — tensões que o próprio Paulo só pôde resolver apelando para o mistério do desígnio último de Deus (Rm 11,25-32). Usando nossa imagem anterior, ele redefiniu os dois focos de Deus e de Israel, em torno dos quais traçou os arcos da sua teologia, ambos por referência a Cristo — Deus revelado em Cristo, Israel realizado em Cristo. Acreditava que o fator comum manteria unidos os três elementos, que lhe permitiria, por assim dizer, preencher os arcos da sua teologia formando uma elipse completa. O fato de que isso ainda não aconteceu é simplesmente reconhecer o caráter escatológico da teologia de Paulo nesse ponto e a natureza permanente do diálogo que sua teologia iniciou.

Quanto aos outros elementos do fundamento estável da teologia paulina, basta observar que também aqui Cristo se tornou para

Paulo a medida determinante de alinhamento no caso da Torá e da Escritura. Cristo, poderíamos dizer, para variar mais uma vez a metáfora, tornou-se para Paulo o ponto de triangulação decisivo a partir do qual pôde avaliar as dimensões da Torá e da Escritura na sua influência sobre a sua fé e a sua vida e sobre a das suas igrejas. Conforme já notamos, a Torá ainda tem direito de guiar e de conduzir a vida cristã; “a observância dos mandamentos de Deus” ainda valia para Paulo (ICor 7,19). Mas não era a lei como tal que Paulo tinha em mente, e, sim, somente a lei, como “a lei de Cristo” (Gl 6,2), somente como “na lei” em Cristo (ICor 9,21). Cristo como a auto-revelação de Deus na criação, Cristo como o arquétipo da criatura humana, Cristo como a caracterização do Espírito de Deus, Cristo como a representação da justiça de Deus, Cristo como a implementação da promessa e missão de Israel, também era Cristo medida do que ainda deveria valer na Torá de Deus, o exemplo de como a lei podia e devia ser cumprida.

O mesmo vale em relação à Escritura. “A revelação de Jesus Cristo” na estrada de Damasco (Gl 1,12) também levantou o que ele depois descreve como o véu que tinha impedido e continuava a impedir a compreensão apropriada da antiga aliança e das suas Escrituras (2Cor 3,14). É quase impossível imaginar que Paulo, sem um conhecimento pessoal de Cristo, tivesse sido persuadido simplesmente pelas Escrituras a buscar alguém como o Cristo proclamado pelos primeiros cristãos. Mas confrontado com alguém que se identificou como esse Cristo, Paulo viu que uma torrente de luz tinha sido lançada sobre as Escrituras das quais se ocupara tanto tempo e tão profundamente. Aqui, tão claramente como em qualquer outro ponto, Cristo funcionou como o ponto fulcral em torno do qual girava toda a teologia de Paulo, a chave que decifrou tantos enigmas das Escrituras (embora criando outros), a luz que iluminou os seus lugares obscuros (embora criando um novo padrão de luz e sombras).

Isso não é acusar a hermenêutica de Paulo de arbitrária; ou pelo menos ela não é mais arbitrária que qualquer outra leitura das Escrituras. Com isso tampouco se pretende afirmar que a hermenêutica de Paulo impôs às muitas passagens das Escrituras sentidos que introduziu e por meio das quais reivindicou validação para a sua teologia. Pois Paulo teria revidado energicamente que a sua exegese estava apenas extraindo e destacando o sentido da própria passagem. E embora em vários casos hoje achemos suas técnicas exegéticas estranhas

e menos convincentes, pode-se dizer com justiça que estavam inteiramente de acordo com os cânones da prática aceita na sua época. Tampouco devemos admitir, sem rebatê-la, a impressão de que o diálogo Cristo-Escritura foi na verdade um monólogo de via única. Pois vimos repetidamente que as categorias que Paulo usou para elucidar o significado de Jesus (em especial Adão e Sabedoria, Cristo e sacrifício, ressurreição e Senhorio) foram tiradas diretamente das Escrituras e só eram válidas enquanto continuavam a expressar seu conteúdo escriturístico. Era Cristo que iluminava as Escrituras para Paulo. Mas foi no Cristo das Escrituras que ele acreditou e a quem pregou.

Em resumo, podemos falar de dois níveis na teologia de Paulo, de duas histórias, a história de Israel e a história de Cristo. A interação (diálogo) entre essas duas é um dos aspectos mais fascinantes da teologia de Paulo. Uma não domina a outra como tampouco a última não destrói a primeira. Nenhuma das duas pode dispensar a outra, porque cada qual informa e dá sentido à outra. Na teologia de Paulo elas têm uma relação simbiótica (um composto com *syn* que Paulo sem dúvida teria aprovado). Essa vivificação recíproca estava no coração da teologização de Paulo.

b) *Cristianismo é Cristo*. Não é só no esclarecimento e na definição mais nítida da sua herança que a centralidade de Cristo é evidente para a teologia de Paulo. Cristo é o fio condutor que perpassa tudo, a lente através da qual tudo é enfocado, o adesivo que une as partes num todo coerente. A própria forma das cartas que escreveu expressa isso, começando e terminando regularmente pela invocação da graça de Cristo sobre seus leitores. E há pouca dificuldade em lembrar como o corpo e a substância da teologia de Paulo palpitam e pulsam com o nome de Cristo e trazem em toda ela, sempre, o selo do impacto da sua vida, morte e ressurreição sobre Paulo.

Basta lembrar que a revelação de Cristo a Paulo significou um mundo totalmente novo para Paulo, a nova época da vida de ressurreição, a “nova criação” já em vigor (§10). Esta perspectiva apocalíptica, esta mudança escatológica dita grande parte do que é característico na teologia paulina. Não como uma ruptura com o passado, mas uma transformação da relação do passado com o presente e da relação do presente com o futuro. Não só a história pessoal (§7.4), mas também toda a história humana, como Paulo a via, estava suspensa entre o ponto intermediário da morte e ressurreição de Cristo e o ponto final da parusia de Cristo (§18).

De fato, como parte da sua perspectiva apocalíptica, Paulo poderia até considerar Cristo como incluindo todo o âmbito da história, do começo ao fim — Cristo como a Sabedoria da criação de Deus (§11.2) e Cristo como o juiz final de todas as obras humanas (§12). O parêntese, é claro, estava dentro do âmbito ainda maior, impossível de conceitualizar em termos humanos, do Deus que cria ao Deus que é o todo escatológico em tudo. Mas é o começo e o fim vistos em termos de Cristo que começou a torná-los compreensíveis para o pensamento humano, que permitem à teologia falar deles com um pouco mais de sentido.

Dentro dessa visão geral que abrange tudo, a cruz e a ressurreição de Cristo são centrais. Esta era uma ênfase que Paulo herdou já estabelecida na tradição cristã anterior a ele. Mas ele tornou-a sua e fundamental (ou, deveríamos dizer, o fulcro) de toda a sua teologia. Este era o momento cristológico por excelência para Paulo. À medida que podemos falar de uma idéia de encarnação na teologia de Paulo, a missão do Filho tinha primariamente em vista o ato salvífico da sua morte e ressurreição.¹⁰ E ainda que o processo da salvação esperasse a volta de Cristo como ponto culminante, o centro de gravidade para a teologia de Paulo ainda permanecia firmemente enraizado na missão anterior de Cristo... Foi por essa razão, observamos, que o fracasso da espera iminente de Paulo (“o Senhor está próximo” — Fl 4,5) não constituiu uma falha fatal na sua teologia (§12). A teologia de Paulo era escatológica não por causa do que Cristo ainda estava para fazer, mas pelo que já tinha feito. Como a afirmação de Cristo na criação mantinha unidas a criação e a salvação, assim a afirmação de Cristo na consumação dava ainda maior significado ao ato central da salvação e mantinha a excitante promessa da realização final das esperanças em relação a ela. Mas nenhuma das ênfases diminuía a centralidade do momento cristológico principal em si.

A centralidade de Cristo é igualmente evidente no evangelho e no processo de salvação mais pessoalmente entendidos. O evangelho não exigia simplesmente fé, mas fé em Cristo. Por que devia ser assim, por que a fé tinha que ser em Cristo e não podia ser mais simplesmente em Deus, nunca foi bem explicado por Paulo. Assim também era óbvia para ela a convicção de que Cristo era a concretização escatológica do desígnio salvífico de Deus, convicção sem dúvida re-

¹⁰Rm 8,3; Gl 4,4-5; Fl 2,6-9.

petidamente confirmada, quando tanto judeus como gentios julgavam que a resposta na fé ao evangelho de Cristo lhes trazia a realização da justificação junto a Deus e o dom do seu Espírito. Presumivelmente, ele poderia ter considerado uma fé salvífica que não estivesse focalizada em Cristo como tal, da mesma forma como considerou que os gentios não conheciam a lei, mas eram a lei para si mesmos. Mas para Paulo apóstolo, missionário e evangelizador, doutor e pastor, a história de Cristo tornou possível uma fé que todos podiam exercer e que permaneceu, constantemente, o seu enfoque.

Na mesma linha notamos que dos três principais aspectos do início do processo da salvação para Paulo, o predominante e mais constante nas suas cartas foi o da participação em Cristo (§15). Os motivos “em Cristo”, “com Cristo”, “por Cristo” mostraram estar entre os mais difíceis de tratar no diálogo permanente provocado pela teologia de Paulo. Mais de uma vez refletimos nas páginas precedentes¹¹ sobre os problemas conceituais causados pela imagem de Cristo como figura corporativa ou representativa para uma teologia verbal, cuja própria substância é a conceitualização. Mas particularmente aqui a dificuldade de teologizar não deveria ser motivo para obscurecer a centralidade de Cristo naquilo que Paulo afirmou através disso. Aqui devemos considerar a “removibilidade” da linguagem metafórica e não concluir que a “nebulosidade” inevitável de tal linguagem é de algum modo uma marca da sua inadequação ou um motivo para rejeitá-la. Acima de tudo, devemos reconhecer que a linguagem expressa uma experiência de graça e fé, que Paulo, evidentemente, julgou que só podia ser adequadamente descrita como experiência de Cristo — em Cristo, com Cristo, por Cristo. A luta para assim expressar uma qualidade e caráter de experiência em termos de Cristo lembra-nos que o diálogo da teologia tem uma dimensão experimental e que Cristo em ambas é central para Paulo.

Foi, sem dúvida, em parte a dificuldade de tratar essa linguagem que no diálogo atual deu mais destaque aos sacramentos do que parecem ter tido na teologia do próprio Paulo. Uma teologia sacramental mostrou-se mais controlável que uma teologia focalizada na linguagem e experiência “em Cristo”. Ao mesmo tempo o aspecto mais notável da teologia paulina do batismo (§17) e da Ceia do Senhor (§22) é precisamente que também elas focalizavam a centralidade de

¹¹Ver acima §11.6, §12.5(4), §§20.4,7.

Cristo na sua (de Paulo) concepção do evangelho e da igreja. O batismo era “em nome de Cristo”. Os indivíduos eram batizados em (para dentro de) Cristo, na sua morte, no seu corpo. O pão e o cálice eram uma participação no corpo e no sangue de Cristo. A Ceia era do Senhor. Era compartilhada “em memória” de Cristo. (Re)presentava a morte de Cristo, e ao participar dela os crentes proclamavam de novo a morte de Cristo “até que ele venha”. Como quer que Paulo teria visto o desenvolvimento subsequente da teologia e prática sacramental, dificilmente podemos duvidar que ele não teria desejado que esses aspectos centrais fossem obscurecidos.

Provavelmente, o mais profundo de todos foi o conceito paulino do processo de salvação como conformidade crescente com Cristo, especialmente com a sua morte (§18.5). Aqui novamente o pensamento de Paulo evoca uma espécie de mística, uma mística que, em parte, pode ser repensada como mística sacramental, mas apenas em parte. E embora Paulo usasse a imagem, particularmente, para dar sentido aos seus próprios sofrimentos e dificuldades apostólicas, dificilmente teria aceito sua reformulação como uma mística puramente individual. Pois ele os via como parte do processo de salvação, de que todos os crentes participavam; mais do que isso, do qual a criação como um todo participava (Rm 8,17-23). O morrer da carne e para a carne não podia ser experimentado unicamente nos momentos do culto, mas tinha que ser expresso também na disciplina da conduta diária de acordo com o Espírito. Nesse contexto a teologia do sofrimento, que está incluída, o sofrimento como participação no sofrimento de Cristo tinham um enorme potencial pastoral positivo. Fora desse contexto poderia parecer apenas idealista e carente de seriedade.

Finalmente, queremos apenas recordar que a imagem principal que Paulo elaborou ao falar da dimensão corporativa da fé cristã foi a da igreja como o corpo de Cristo, como um só corpo em Cristo (§20.4). O mais intrigante aqui é saber até onde Paulo relacionou seus diversos usos da imagem do corpo. Teria realmente pensado nas pequenas igrejas espalhadas no quadrante nordeste do Mediterrâneo como incorporação de Cristo nesses lugares? Certamente não pode ter considerado cada pequena igreja como corpo da glória da ressurreição de Cristo. Teria então pensado que a incorporação de Cristo nessas igrejas participava das mesmas fragilidades que o corpo humano, esperando ainda uma ressurreição corporativa do corpo, ainda aguardando a transformação no corpo glorioso de Cristo? Mais uma vez

assunto para o diálogo permanente com Paulo. Qualquer seja o teor desse diálogo, a ênfase principal de Paulo deve estar clara: a presença cristã na continuação do tempo presente era, inevitavelmente, corporativa, e a sua constituição corporativa era o caráter do próprio Cristo.

Em resumo, para Paulo cristianismo é Cristo. Qualquer exposição da sua teologia, qualquer teologização que queira manter um diálogo com Paulo simplesmente tem que reconhecer isso. A centralidade de Cristo, mostrando como é Deus, definindo o Espírito de Deus, como canal da bênção de Israel para as nações, como demonstração do que significa obediência à Torá, como a luz que ilumina as Escrituras de Israel, como corporificação do paradigma da criação e da consumação, sua morte e ressurreição como ponto central do tempo, como o ímã para a fé, como o foco de toda a significação sacramental, como determinando a identidade pessoal e corporativa dos cristãos, como a imagem à qual se conforma o processo da salvação, é simplesmente inevitável na teologia de Paulo apóstolo. A dificuldade que fases posteriores do diálogo permanente da teologia cristã encontraram em algumas dessas conceitualizações não pode diminuir essa centralidade, que, além disso, tem o benefício de fazer o diálogo voltar às suas origens nas formulações do próprio Paulo.

25.4 Centro e desenvolvimento

Dizer que Cristo é o ponto focal e central da teologia de Paulo na verdade também oferece resposta a uma das questões que ficou suspensa no §1: se podemos falar de um centro da teologia de Paulo. Se a imagem de “centro” ainda é útil para um assunto como teologia, então Cristo deve ser considerado como o centro da teologia de Paulo — mas um centro vivo da sua teologização e não apenas um centro conceitual de um sistema estático. Ou, se se preferir uma categoria como “coerência” (Beker), então Cristo (a experiência de Cristo e a cristologia que se encontra em relação simbiótica com essa experiência) deve ser visto como aquilo que deu coerência a todo o empreendimento de Paulo como teólogo, missionário e pastor.

Nada disso deve prejudicar as questões já tratadas (§§25.2-3): é precisamente a interação e integração da cristologia de Paulo com e dentro das suas convicções herdadas que deu à teologia de Paulo seu caráter dinâmico, quando lhe deu expressão no decorrer da sua mis-

são e atividade epistolar. E, em consequência, poderíamos elaborar o conceito mais restrito de centro ou coerência numa formulação mais plena, por exemplo, em termos de Deus atuando em Cristo. Mas quanto mais extensiva a elaboração, tanto maior a diversidade de formulação e mais refinada a nuance necessária.¹² Provavelmente, é mais simples e mais sábio focalizar os fatores básicos que estavam no centro da teologia de Paulo na esperança de que a dinâmica da sua interação possa ser ilustrada numa variedade de formulações. É por essa razão que deliberadamente usei imagens que não se encaixam exatamente — diálogo, fundamento, ponto fulcral.

O que dizer da outra questão proposta em §1.4 — se podemos falar de *desenvolvimento* na teologia de Paulo? Lembremos que o presente livro tentou expor a teologia de Paulo na época em que ele escreveu Romanos, usando Romanos como um gabarito, e considerando a possibilidade de desenvolvimento na teologia de Paulo antes ou depois que escreveu Romanos. Nosso estudo indicou momentos de desenvolvimento significativo na teologização de Paulo ao longo das suas cartas?

No que diz respeito a este estudo, esta questão deve focalizar o período coberto pelas próprias cartas — entre a redação de 1 Tessalonicenses e a redação de Filêmon ou Colossenses¹³ — isto é, um período de apenas cerca de dez anos. A brevidade do período não pode ser considerada como um fator determinante para a resposta à pergunta. Os teólogos de hoje talvez raramente mudem de maneira radical num período de dez anos no final dos seus 40 e 50 anos de idade. Mas acontece que poucos teólogos estão hoje empenhados num trabalho missionário tão pioneiro ou participam de experiências tão traumáticas como as que atestam as cartas de Paulo.

Apesar disso, quando refletimos sobre o que constatamos e levamos em conta a diversidade de circunstâncias e a variedade de expressão, parece haver uma continuidade notável e homogeneidade que une todas as cartas de Paulo num todo coerente. Há ênfases diferentes, é certo, mas é duvidoso se podemos falar de um desenvolvimento significativo. Há esclarecimento de idéias anteriores, desdobramento de sentido e implicação mais plena; mas “evolução” se-

¹²Ver também meu *Unity* 369-74.

¹³Mas, naturalmente, há discussão sobre a datação das epístolas do cativo (Filipenses, Filêmon, Colossenses). Sobre Colossenses ver acima §11 n. 7.

ria um termo menos apropriado. Quando muito, provavelmente podemos considerar um certo número de eventos e experiências (podemos distinguir quatro) que mudaram as ênfases e levaram às elaborações, mas não alteraram os elementos principais ou o caráter geral da sua teologia de maneira significativa.

A primeira é a possibilidade de que os eventos em Tessalônica fizeram Paulo modificar sua pregação da *parusia*. Se isso aconteceu, friso mais uma vez, é uma questão de mudança de ênfase, não de conteúdo. Notemos também os vários aspectos incomuns em 1 e 2 Tessalonicenses (expressões como “no Senhor Jesus Cristo” e “em Deus”),¹⁴ os quais sugerem que ele ainda experimentava a formulação de alguns motivos que depois se revelaram como característicos seus.

A segunda é a possibilidade de que a notícia de ameaça às suas igrejas na Galácia levou Paulo a enfatizar sua condição de “apóstolo”¹⁵ e “a verdade do evangelho” focalizada na “justificação pela fé e não pelas obras da lei”. Novamente, isso não quer dizer que esses elementos não existiam antes da redação de Gálatas; as referências em Gl 2,1-16 e 3,1 são um testemunho suficiente a respeito desse ponto. Mas parece que aconteceu alguma coisa que provocou a carta aos Gálatas e fixou esses aspectos como parte mais destacada e regular da sua teologia.¹⁶

A terceira é a possibilidade de uma crise maior em Éfeso, entre a redação de 1 Coríntios e 2 Coríntios — mencionada mais explicitamente em 2Cor 1,8. O sofrimento pessoal envolvido pode bem ter contribuído para a teologia do sofrimento de Paulo (sofrimento particularmente apostólico, mas não só,¹⁷ que é um aspecto tão eminente de 2 Coríntios. Mais uma vez, não podemos falar de um aspecto novo, nem de uma nova ênfase — como confirmam passagens tais como Gl 2,19 e 6,17 e 1Cor 4,9-13. Mas é verdade que as expressões mais profundas dessa teologia se encontram nas cartas posteriores (2 Coríntios, Romanos e Filipenses).

Talvez possamos falar de um quarto ponto de transição no ministério e na teologização de Paulo. Seria a compreensão que esteve

¹⁴Ver acima §15 n. 31.

¹⁵Ver acima §21 n. 29.

¹⁶Continuo convencido que Gálatas deve ter sido escrita logo depois das correspondências com os tessalonicenses; ver meu *Galatians* 5-19.

¹⁷Ver acima §21.2a.

por trás da decisão de escrever Romanos — a compreensão de que ele chegara a um momento significativo da sua obra. Havia co-
do sua missão no quadrante nordeste do Mediterrâneo (Rm 15,23); era tempo de levar a coleta a Jerusalém e de começar a
nova fase da sua missão (15,24-29). Este senso de transição não
cou um desenvolvimento da sua teologia. O que evidentemente
duziu em Paulo foi o desejo de expor sua visão do evangelho de
maneira mais completa e em certo sentido definitiva ou final. O
sultado foi Romanos e desde então as gerações posteriores lhe
gratas por isso.

Conforme sugerido no §1, os desenvolvimentos mais signifi-
cos da teologia de Paulo/paulina ocorreram antes e depois das cartas
que ditou ou escreveu nos seus próprios termos. A breve descrição
sua história pessoal que o próprio Paulo oferece em Gl 1-2 indica
eventos de grande importância para o desenvolvimento teológico
anterior de Paulo. O primeiro foi, naturalmente, sua conversão
sobre a qual já foi dito o suficiente acima.¹⁸ O segundo foi a cons-
ferência ou confronto em Jerusalém com os apóstolos-coluna-
2,1-10). Paulo, naturalmente, tinha certeza de que a conferência
fez nenhuma diferença para o seu evangelho (2,6). Mas sua li-
gem também deixa claro que a concordância das lideranças de Je-
salém foi crucial para o sucesso da sua missão (2,2) e para a esp-
ça de apresentar seu evangelho em continuidade com a her-
espiritual representada por Jerusalém (p. ex., Rm 15,27). O ter-
foi, sem dúvida, o incidente de Antioquia, com a exacerbação da
tão das “obras da lei” e a ruptura com o trabalho missionário pa-
nado por Jerusalém, que parece ter desencadeado.¹⁹

Mas também aqui não devemos exagerar as mudanças en-
das na teologia de Paulo. Em particular, o fato de que Paulo
citar formulações cristãs já tradicionais e aludir à tradição de Je-
é indicação suficiente de que entendia que a sua teologia estava
continuidade direta, tanto com o evangelho daqueles que tinha
do e sido chamados antes dele (cf., p. ex., 1Cor 15,11), quanto co-
ensinamento e o ministério do próprio Jesus. Paulo nunca teria
crédito à afirmação de que houve um abismo intransponível
Jesus e Paulo, que ele havia distorcido a mensagem e a miss-

¹⁸§7.4 e §14.3.

¹⁹Ver acima §14.5a.

Jesus ou que lhe devia ser atribuído o crédito de ser um segundo fundador do cristianismo, em certo sentido comparável a Jesus.

Na outra extremidade do ministério de Paulo também temos que falar do outro desenvolvimento mais significativo na teologia paulina — isto é, entre a teologia formulada pelo próprio Paulo e aquela formulada em seu nome pela sua “escola”. Embora eu considere que Colossenses se encontra no limite das cartas paulinas autênticas,²⁰ há variações suficientes em relação ao que o próprio Paulo escreveu antes para falarmos de um desenvolvimento significativo. Podemos citar como exemplos a cristologia cósmica plenamente desenvolvida de Cl 1,15-20 e 2,15, o desenvolvimento equivalente na eclesiologia expresso nos conceitos de “igreja” e de “corpo” (particularmente 1,18), e a emergência da forma das *Haustafeln* (“normas domésticas”) como característica regular da parênese (3,18-4,1). Em todos esses pontos, Efésios, baseando-se em Colossenses, leva a teologia paulina a novas dimensões. A continuidade é clara nos dois casos.²¹ Mas é cada vez mais duvidoso se podemos falar dessas cartas e das pastorais como expressões da teologia de Paulo apóstolo.

Portanto, podemos falar de desenvolvimento dentro da teologia de Paulo e da teologia paulina — desenvolvimentos de medidas diferentes. Mas o caráter e os temas principais da teologia de Paulo como tal permaneceram notavelmente constantes e coerentes. A importância principal dos desenvolvimentos descritos acima é lembrar-nos que a teologia de Paulo era viva na qualidade e dinâmica no caráter — tanto a teologização quanto a teologia.

25.5 Aspectos inovadores e permanentes

Usando o modelo de três níveis na teologia de Paulo, concentramo-nos até aqui nos níveis fundamental e médio. No nível mais alto de teologia de Paulo, o que mais pede um comentário? Naturalmente, a história do diálogo do próprio Paulo com as várias igrejas por meio das suas cartas está moldado nos seus contornos teológicos primários pelas histórias de Israel e de Cristo e sua interação. Mas nem todas as ênfases na teologia de Paulo estão tão intimamente relacio-

²⁰Ver acima §11 n. 7.

²¹Na minha opinião Paulo pode até ter dado a sua aprovação à sua mensagem aos Colossenses escrita por Timóteo (Cl 4,18).

nadas com a sua cristologia, e pelo menos merecem uma menção separada. Algumas deixaram um impacto duradouro na teologia cristã, mas nossa dívida de gratidão para com Paulo foi perdida de vista. Outras foram abafadas ou deixaram de ser ouvidas no diálogo permanente da teologia cristã. Mas todas merecem uma nova exposição. Entre os aspectos mais inovadores que moldaram a teologia cristã para todo o sempre, estão os termos-chave que Paulo introduziu. Acima de tudo, devemos pensar em “evangelho”, “graça” e “amor” — evangelho como a boa nova de Cristo focalizando a sua morte e ressurreição, graça resumindo o caráter da ação de Deus com a humanidade, amor como o motivo da doação divina e por sua vez o motivo para a vida humana. Juntas no seu uso cristão específico, estas palavras resumem e definem o âmbito e o caráter do cristianismo como nenhum outro conjunto de três palavras. E este uso cristão específico, em cada caso, devemos-lo inteiramente a Paulo.

Outros usos especiais que Paulo introduziu não tiveram o mesmo impacto duradouro. Podemos pensar especialmente na sua cuidadosa distinção entre “corpo” e “carne” (§3.4) e no termo “carisma” que ele cunhou (§20.5). Os dois primeiros deveriam ter capacitado a teologia cristã a manter o sentido do caráter positivo do corpo físico com uma consciência da fraqueza e corruptibilidade da carne humana. A perda dessa distinção abriu um capítulo doloroso na teologia cristã, que ainda não foi encerrado. O último era parte integrante do dinamismo da visão que Paulo tinha do corpo, a igreja como comunidade carismática; mas parece ter perdido sua força paulina distintiva quase com a mesma rapidez. Voltaremos ao tema adiante.

Outros elementos da teologia paulina que merecem ser mencionados deveriam incluir, antes de mais nada, sua análise da condição humana — tanto em termos do seu uso de Adão e sua avaliação dos poderes do pecado e da morte (§§4-5). A análise pode facilmente ser descartada como demasiadamente dependente de um mito e cosmologia primitiva. Mas isso seria equivalente a confessar a pobreza de uma cultura incapaz de reconhecer o poder de tal mito e metáfora para informar e moldar instintos e percepções humanas profundamente sentidas. A análise também foi criticada como indevidamente pessimista. Eu preferiria dizer realista. Pois uma teologia que leva a sério a experiência humana muito real de ser arrastado para o que em última instância é prejudicial e destrutivo do indivíduo e da comunidade, por condicionamento e pressão interna ou externa, difi-

cilmente pode ser excessivamente pessimista. E uma teologia que enfrenta a realidade existencial da morte percebida como algo profundamente negativo não pode estar fora de sintonia com o sentimento comum. Acima de tudo, um evangelho que trata de todas essas realidades pede uma atenção permanente.

É desnecessário dizer que a visão paulina da dimensão espiritual da existência humana também apresenta um desafio constante a todas as biologias e antropologias meramente materialistas. Todavia, merecedor de maior destaque é seu reconhecimento do caráter essencialmente relacional do divino e do humano, da criação e da salvação — de que Deus é conhecido não em si mesmo mas na sua relação com a criação e com os seres humanos que criou, que os seres humanos só podem realmente conhecer-se a si mesmos em relação com Deus como seu Criador, que seres humanos e sociedade humana são termos que se interligam e definem mutuamente. Isso apareceu, mais uma vez, com muita clareza na concepção paulina de justiça — não só como fidelidade de Deus à sua criação e ao seu povo, mas também como responsabilidade humana para com Deus e para com os outros.

Outro aspecto importante emergiu do exame da teologia da justificação pela fé de Paulo (§14). É o vigor com que ele se posicionou contra todo racismo ou nacionalismo estreito que confundia privilégio divinamente concedido com “direito divino” e não via nenhuma esperança de os gentios participarem da bênção de Abraão enquanto permanecessem gentios. Esta é uma dimensão do ensinamento de Paulo que foi perdida de vista há muito tempo num ensinamento sobre a justificação demasiadamente dominada pela busca da paz individual com Deus. Dizer isso não diminui em nada o caráter pessoal do ensinamento, menos ainda a idéia subjacente de que nenhum ser humano pode (ou precisa) ganhar aceitação junto a Deus por seus próprios esforços (conforme já assinalado, uma idéia fundamental da auto-identidade de Israel). Queremos apenas trazer de volta a importância do caráter corporativo e internacional da mensagem tal como pela primeira vez foi formulada por Paulo — como uma defesa da disposição de Deus de aceitar os gentios tanto quanto os judeus e igualmente só pela fé. Não é pouco o que essa dimensão da justificação pela fé tem a dizer a um mundo em que o racismo e os nacionalismos antagonísticos permanecem um poderoso fator de tensões internacionais.

Numa linha de pensamento semelhante, a importância da teologia enquanto experimentada, além de articulada, foi um aspecto recorrente nos capítulos anteriores. Foi em especial a experiência da graça por Paulo que formou e moldou a sua linguagem da graça. Não que ele opusesse a experiência à racionalidade, o “espírito” contra “inteligência”. Exatamente o contrário, como nos lembra seu tratamento da profecia e do falar em línguas em 1Cor 14. Mas também não tratou a teologia simplesmente como um exercício de análise e dedução racional, como uma exposição de proposições dogmáticas. Era o caráter do que ele e seus convertidos experimentavam, através da fé, em Cristo, pelo Espírito, que ele tentava articular para desenvolver uma soteriologia e eclesiologia, cuja verdade existencial seus leitores podiam reconhecer e viver (§16.4). A interação e correlação entre teologia experimentada e teologia articulada permanece no coração de qualquer diálogo teológico que inclua Paulo como parceiro permanente.

Aqui também devemos fazer uma menção especial da concepção paulina do processo de salvação como tensão escatológica entre o que já foi realizado e o que ainda não foi concluído (§18). Paulo enfrentou com honestidade a realidade dos crentes ainda prejudicados pela fraqueza da carne, das igrejas continuamente divididas em vários graus por uma religião mal-orientada e egoísmo, de um mundo gemendo com frustração enquanto aguarda a libertação e a redenção. Essa honestidade permite à teologia ser honesta também quando se debate com os problemas de viver entre as eras. Adaptado à terminologia característica de Paulo: se a fé, a esperança e o amor estiverem intimamente unidos, não devemos admirar-nos se muitas vezes a fé e o amor são imperfeitos enquanto não for realizada a esperança. Ou, conforme o formulou o próprio Paulo: a existência cristã caracteriza-se pela esperança e como esperança — a experiência da esperança confiante encarnando em si mesma a tensão do já ainda não do evangelho.

Na eclesiologia de Paulo a imagem do corpo de Cristo continua tão poderosa como sempre, no sentido de que todos os membros recebem graça para contribuir em benefício do todo, a diversidade do ministério como parte integrante da unidade do corpo bem como da sua saúde, a insistência em que os ministérios são diferentes quanto ao seu objetivo, mas não quanto à sua natureza, a recusa de permitir que todo o ministério seja concentrado em um só membro, e o reconhecimento de que a autoridade é carismática por natureza mas exi-

ge sempre a prova e a convalidação do reconhecimento e da confirmação da comunidade (§§20.5, 21.6). Além disso, pode seguir um corolário da adaptação paulina da metáfora política de um “corpo” para representar a natureza de uma comunidade composta de diferentes indivíduos com diferentes vocações e interesses: a igreja como o corpo de Cristo deve ser modelo de comunidade para a sociedade maior — um modelo de integração e mútua interdependência, de ajuda e partilha, de respeito e responsabilidade. Em ambos os casos é fácil descrever a visão, ainda que, então como agora, a realidade seja quase sempre uma história muito diferente. Apesar disso, ainda é válido apresentar o ideal, precisamente como um ideal com o qual se deve medir a realidade.

Também foi importante o equilíbrio que Paulo procurou alcançar e manter nas suas parêneses (§23). O equilíbrio entre motivação interna e norma externa. O equilíbrio entre uma fé que confiava totalmente em Deus, um Espírito que incitava o amor e suas conseqüências, e a norma que o próprio Cristo deu. Também aqui Paulo dificilmente se teria contentado com qualquer tentativa de reduzir a fé a fórmulas, encerrar o Espírito em rubricas, traduzir a lei de Cristo num conjunto de regras. Na verdade teria protestado veementemente contra tudo isso. A fé que Paulo exigia era muito simples e direta para isso. O Espírito que dá a vida não podia ser enquadrado dessa forma. A memória de Cristo resumida na tradição de Jesus e o mandamento do amor não podiam ser amarrados assim. A importância da teologia de Paulo neste ponto é que ela deve ajudar a evitar que o equilíbrio entre a experiência vital da confiança e capacitação e as tradições normativas do cristianismo seja totalmente perturbado.

Em especial, devemos considerar o valor permanente do exemplo do próprio Paulo, não apenas como cristão e teólogo, mas também como doutor e pastor, ou, numa palavra, como apóstolo. Aqui basta citar como exemplo a sensibilidade com que ele exercia sua autoridade apostólica e a maneira como encorajava suas igrejas a assumirem responsabilidade pelos seus próprios negócios (§21.5). Mas também o cuidado com que aconselhava suas igrejas nas situações específicas em que viviam e nos problemas éticos e morais particulares com que se defrontavam (§24). Mais impressionante no último caso era a maneira como Paulo levava totalmente em consideração a realidade tanto de viver num mundo hostil como de viver entre dois mundos. Também as diferentes maneiras com que entrelaçou os vá-

rios princípios e precedentes para oferecer modelos efetivos de conduta e antídotos para dilemas potencialmente prejudiciais — em alguns casos permanecendo firme (em assuntos de prática sexual e idolatria), em outros insistindo na importância da liberdade cristã; em alguns casos, denunciando severamente e instruindo, em outros argumentando e procurando persuadir. De não menor importância são as repetidas tentativas de Paulo de unir opiniões e facções diferentes dentro das suas igrejas pelo apelo à fé mútua que exige respeito mútuo, à liberdade condicionada pela responsabilidade, e acima de tudo ao amor exemplificado no próprio Cristo. Paulo, teólogo e pastor, dá aqui um exemplo permanente do que teologia deve significar na prática — não tanto nos conselhos que de fato deu, mas na maneira com que formava sua opinião e dava seus conselhos.

Por último, mas não de menor importância, lembramos mais uma vez que Paulo teologizava escrevendo cartas. Isso significa que sua teologia estava sempre emoldurada por saudações, agradecimentos e orações de aberturas de cartas, com planos de viagens, explicações pessoais e despedidas de conclusões de cartas. Ou, deveríamos antes dizer, sua teologização sempre começava e terminava com assuntos práticos e as pequenas coisas das relações humanas. A teologia de Paulo, por mais complexa e elevada que fosse, nunca era coisa de torre de marfim. Do começo ao fim era uma tentativa de dar sentido ao evangelho como a chave da vida do dia-a-dia e tornar possível uma vida cotidiana que fosse totalmente cristã.

ÍNDICE REMISSIVO

- Abusos sexuais, 128, 157-158, 159-161, 744, 775-776
- Adão, 115-147, 337-339
adam = humanidade, 82-83, 125-126, 130-131, 135-136, 149-150
adamah, 117, 137-138, 150
 cristologia, 131, 243-248, 254-256, 264-268, 287-289, 295-297, 313-314, 323-326, 328n.55, 332-341, 343-348, 526-527, 530-531, 815
 na teologia de Paulo, 125-138
- Adoção, 497-498, 569
- Aliança, 47, 171, 186, 390-391, 424, 569-570
 nova, 186-190
- Alma, 84-85, 109-111, 124
- Alusão, 41-46, 231, 334-337, 732
- Amor, 78, 372n.15, 672, 825-826
 cumprindo a lei, 738-739
 e liberdade, 741-743
 patriarcalismo, 794
 veja também *Ética*
- Anjos, 142-143
- Anticristo, 357n.54
- Antioquia, incidente de, 414-415
- Apocalipse, 218, 221-223, 356-357
- Apostasia, 563-564
- Apóstolo, 610-612
 ver também *Autoridade de Paulo*
- Aqedá, 269-271, 273n.112
- Arrependimento, 380, 386n.91
- Ateísmo, 62-63
- Autocomplacência (satisfação dos apetites), 158ss
- Autoridade, 642-644
 apostólica, 644-648, 651-658
 da congregação, 669-694
 da tradição de Jesus, 730-735
 da tradição, 656-658
 das mulheres, 603-668
 de Paulo, 644-654
 do ministério, 657-661
 dos doutores, 657
 dos profetas, 655-657, 669
- Batismo, 506, 508-509, 509-511, 520, 820-821
 como metáfora, 384, 511-514, 518-519
 como sacramento, 506-507, 508
 de crianças, 520-522
 de famílias, 520-521
 e circuncisão, 516-518, 521
 e cultos de mistérios, 506-508, 511
 e Espírito, 514-515
 e fé, 518-519
 e ressurreição, 532-533
 em Corinto, 691-692
 em Cristo (para dentro de), 508-509, 513-514, 518-520
 no Espírito, 512-513, 632-633
 opinião tradicional, 503-507, 508-510
- Calendário discussão sobre, 413-414
- Carisma, 372-376, 501, 625-621, 494, 782, 794-796, 825-827
 e ofício, 637-644
 prova, 670-675, 797-798
- Carne, 81-82, 84, 93-102
 como estranha, 68n.55, 103
 como identidade étnica, 101-102

- como poder cósmico, 93-95, 99-100
confiança na, 100-102, 426-427
e corpo, 102-105
e Espírito, 93-94, 96-97, 540-546
e pecado, 97-99
espectro de uso, 95-98
fragilidade humana, 97-98
kata sarka, 96-100, 124, 225
na carne, 93-95, 100
tradução de *sarx*, 94-95, 102, 386n.91
- Casamento, 778ss
- Ceia do Senhor, 49-50, 819-820
alimento espiritual, 691-694
anamnese, 693n.73, 701n.106
cristologia, 700-703
e cultos de mistérios, 678-683
em Corinto, 686-692
origem da, 684-686
- Celibato, 778-784
- Certeza, 499, 564
- Circuncisão, 155, 383, 411, 516-517
do coração, 482-484, 504-506
- Coleta, 794-799
- Companhia à mesa, 233-234
- Conhecimento, 117-119
- Consciência, 84, 748, 768-769, 790
- Conversão, 378-381
- Coração, 107-108
negativo, 124
ver também Paulo, conversão de
- Corpo, 81-82, 84-93
= cadáver, 85-86, 92n.45
como prisão, 68n.55, 103
corporificação, 86-93, 137
de Cristo, veja Cristo
e carne, 102-106, 552-553, 826
negativo, 103-105, 124
ressurreição, 91-93, 104-105, 363, 553-556
- Cristo, 240-242
através de Cristo, 465
carismático, 590-594, 631-636, 640-642, 674-675
centralidade da, 280-287, 313-314, 343-344, 818
centro da história, 525s
com Cristo, 460-463
como intercessor, 361-362
- como Senhor, 291-299
como título, 241-242, 250-251
corpo de, 464-465, 470-471, 619-623, 634-637, 697-698, 796-797, 820-821, 828-829
corporativo, 467-471
crucificado, 253-254
de Cristo, 466-467
e Adão, ver Cristologia adâmica
e Espírito, 308-313, 466-467, 814-815
e Sabedoria, ver Cristologia da Sabedoria
em (para dentro de) Cristo, 462-464
em Cristo, 448-451, 453-460, 819-820
fé de/em, 238-240, 437-443
Filho de Deus, 269-271, 288-291, 327-328
Jesus, 242
mediante Cristo, 465
origem do conceito, 620-624
participar de, 694-699
ponto final da história, 525-527
preexistência, 315-318, 320-324, 327, 321-332, 335-344
ressurreição, 280-287, 313-314
sacramental, 621-622
tornar-se como, 530-531, 550-553, 819-820
unidade na diversidade, 627, 636-637
veja também Cruz
veneração de, 305-306
vestir, 236-237, 382, 515-517
= YHWH, 296-299
- Cristo-misticismo, 47, 447-456, 460, 462-463, 467, 501-502, 530-538
- Cristologia, série de imagens, 367-368
- Cruz, 47-48, 49-50
centralidade da, 251-257, 278-279, 243-245, 818
e em Cristo, 469-470
= *hilasterion*, 258-260
sacrifício/sacrifício pelo pecado, 257-263
teologia da, 263-269
- Daimon*, 140-141
- Demônios, 66

- Desejo, 122-123, 125, 127-128, 134-137, 158-160, 781-782
- Deus
 como axioma, 56-60, 806-807
 como único, 59-67, 72-75, 299-302, 304-305, 313-314, 344
 conhecimento de, 73-74, 76-77, 79, 103
 criador, 67-72, 126-127, 315-320
 das nações, 73n.85, 605
 de Israel, 72-75, 598-599
 e Cristo, 57-59, 275-276, 344-345, 813-815
 fidelidade de, 75, 206, 395, 397-390, 429-430, 567-571
 glória de, 56, 116-117, 123, 128-130, 320-321, 338
 imagem de, 122-123, 324-325, 334-335, 344-345
 invisível, 59-61
 ira de, 56, 71-73, 161s, 581
 juiz, 70-73, 555-557
 justiça de, 56, 71-72, 393-399, 422-428, 430-431, 568, 598, 806-807, 814-815
 misericórdia de, 373-374, 580-581
 na experiência, 76-80, 452n.23, 458-459
 reino de, 74-75, 232-233, 296n.74
 veja também Cristo
 vontade de, 56-58, 69-70
- Dia do Senhor, 291-292, 360-361
- Discernimento dos espíritos, 629n.136, 670-675
- Doutores, 657
- Encarnação, 248-251, 278-279, 330-331
- Escatológica, reserva, 563-564
- Escatológica, tensão, 527-528, 531-533, 537-539, 540-542, 545-546, 561-563, 723, 753-756, 800, 828
- Escatológico, agora, 220-221
- Escravidão, 109-111, 124, 785-788
- Escrituras, 41-42, 58-59, 209-210, 812
 adaptação, 211-213
 alusão a, 41-43, 210
 cristológicas, 212-214, 744
 em concordância com, 209-214, 283-285
- Esperança, 445n.217, 498-499
- Espírito (humano), 84, 109-111
 divino/humano, 109-111
- Espírito (Santo), 189-191, 800
 caminhar segundo/conduzido, 496-497, 722-724
 concepção do, 486-487
 de adoção, 484, 496-499, 531-532
 de Cristo, 311-313, 494-495, 498-499, 806
 dom do, 472-485, 502, 514s, 518, 532, 559
 e carne, 93, 96-98, 540-546, 561-563
 e gentios, 477-479
 e reinado, 233, 557
 escatológica, 477-478
 experiência do, 472-474, 477-480, 486-495, 498-503, 514-516, 633, 828
 fruto do, 501
 frutos do, 472-485, 501-502, 514-516, 517-518, 532-560
 primícias, 382n.68, 484, 531, 557-559
 que dá a vida, 195n.131, 309, 480-481, 489-490, 495
 retirada do, 476-477
 segunda bênção, 559-560
 selo do, 515-516
- Espiritual, 559-561
- Ética, 829-830
 do amor, 736-741, 751-752, 758-759, 763, 769-770, 774-775, 792-793
 e comunidade, veja *Oikodome*
 e escatologia, 778-780, 782-784
 e Escritura, 744-745, 775-778, 780-781, 783, 797-798
 e Espírito, 723-731, 751-752, 759-760, 768-769, 781-782
 e fé, 714-723, 768-769, 771-775, 783-784, 785-787, 790, 792-793
 e realidades sociais, 753-759, 761-764, 768-769, 774-776, 779-781, 785-789, 791-793
 e respeito, 774-775
 indicativo/imperativo, 704-711
 motivação interna, 751-752
 norma externa, 751-752
 reação dos outros, 744-745, 769-770, 792-794
 sabedoria tradicional, 744-750, 659-762, 775-778, 780-782

- tradição de Jesus, 761-770, 781-784, 797-798
- Evangelho, 203-206, 217-218, 250, 278-279, 645-646, 464, 672-674, 826
- origem do termo, 206-209
- Família, 667-668
- normas (*Haustafeln*), 749-750, 786-788
- Fariseus, 403-404, 426
- Fé, 428n.153, 432-436, 442, 714-719, 723
- em/de Cristo, 238-240, 437-443, 812
- fortes/fracos na, 715, 768-769, 771-775
- lei da, ver Lei
- Fórmula querigmática, 214-218, 256-257
- Gentios, 218-221, 407-408
- Graça, 371-376, 796-797, 825-826
- = poder, 78, 374-375
- singularidade, 375-377
- veja também Carisma
- Herança, 446-447, 528-529, 577-578
- Idolatria, 60-63, 127-128, 151-152, 157-158, 410, 682-683, 789-790
- Igreja, 607-608
- apóstolos da, 610-612
- como assembléia, 612-613
- de Deus, 607-613
- doméstica, 611-613, 667-668
- local, 610-612
- sem culto, 614-619
- universal, 611-612
- Imitatio Christi*, 236-237, 736-737, 740-741, 798
- Impulso mau, 94n.58, 115-116, 118-120, 123-124
- Institucionalização, 642-643, 661, 675-676
- Intermediários, 63-64, 319
- Israel, 570, 575, 796-797, 807-809
- bênçãos de, 569-570
- e cristianismo, 574-576, 596-602, 604-605
- e gentios, 569-571, 572-576, 581-583, 591-592, 594-597, 579-600, 796-797
- eleição de, 577-579
- endurecimento de, 589-591
- identidade de, 576-579, 582-588, 586-588, 589-590, 597-599, 600-602, 606, 809-811, 814-816
- sob a lei, 177-183, 201-202
- temporário, 183-191, 201-202, 425-426
- tensão escatológica, 576, 578-579, 586-590, 591-592, 594-599
- Já-ainda não, 528-535, 538-550, 541-553, 558-560
- a lei dividida, 536-537, 727
- aoristo/imperativo, 534-535, 539-541
- e ética, 561-563, 709-711, 756
- “eu” dividido, 535-541, 561-562
- Jesus, 238-239
- como Deus, 303-305
- o homem, 224-225, 250
- Jesus-tradição, 42-44, 226-238, 351-353, 730-735, 737, 825
- Judaísmo, 400-403, 412, 574-575
- Judeu, 571-574
- Julgamento, 555-558
- Justiça, 394-395, 443-444, 717-718, 720-721, 795-797
- Justificação pela fé, 47-50, 381, 397-398, 422-423, 445-446, 501-502, 529, 552-553, 565-567
- = dom do Espírito, 416n.105
- e a conversão de Paulo, 399-408
- e antijudaísmo, 388-390, 398-399
- e gentios, 391-393, 407-408, 418-419, 826-828
- ênfase tradicional, 388-414, 422-428
- ficção legal, 443-444
- somente pela fé, 427-436
- Koinonia*, 633-634, 694-696, 796-797
- Lei, 49-50, 808-812
- como definição do pecado, 173-174, 200-202, 808-809
- cumprimento, 727n.102, 738-740
- da fé, 583-584, 711-712, 714, 718-719, 729-731
- de Cristo, 711-714, 735-738, 751-752, 815-816

- defesa da, 197-200
dividida, ver Já/ainda não
do Espírito, 190-191, 482-483, 712-714, 726-731
e ética, 711-714
e pecado, 167-169, 178-179, 186, 196-202, 727-778, 810-813
e promessa, 184-185, 195-196
e vida, 191-196, 220-221
entrega da, outorga, 179-180, 569-570
fim da lei, 425-426
força negativa, 166-169, 182-183, 186-187, 196
força positiva, 168-169, 200-201, 585-586, 717-718, 720-721, 809-810
/gramma, 187-190, 725, 730-731
legalismo, 169-171
maldição da, 271-273
medida de julgamento, 174-177, 721-722
obras boas, 420-421, 427-429, 582-583
obras da, 49-50, 409-422
por que a lei, 177-183
= princípio, 171, 199n.155, 711-712
separação de Israel, 409-414, 810-811
sob a lei, 180-183
toda a lei, 738-739
/Torá, 170-172
- Liberdade, 381, 446-447, 495-496
e amor, 740-743, 771, 774-775, 777-778, 792-793
- Libertinagem sexual, licenciosidade, 128, 157, 160s, 744, 776ss
- Magia, 141
- Matrimônio, 778-784
- Mente, 84-85, 106-108
negativa, 114
- Mestres, 656-657
- Metáfora, 277-278, 336-337, 367-368, 384-386, 395-396, 468-469, 486-487, 514, 528-530, 557-559, 706, 812-831, 819-820, 821-823
- Metamorfose, 530-531
ver também Cristo, tornar-se semelhante a
- Ministério, 639-640, 657-659
- Mistério, 69-70, 357n.52, 360n.63, 595-598
- Misticismo, 448-449, 451-452
- Mito Gnóstico do Redentor, 333n.68, 451, 468n.89, 620-622
- Monoteísmo, ver Deus como único exclusivo, 62-63
- Morte, 117-119, 125, 144, 163-165
como poder, 165
consequência do pecado, 117-126, 131-134, 135-136, 164-165
e lei, 191-193, 196-197
e pecado, ver Pecado e morte
- Mulheres, ministério das, 659-668
apóstola, 661-662
diaconiza, 661-662
ou viúvas, 661-667
profetisa, 663
- Nomismo da aliança, 390-392, 409-410, 429-430
= obras da lei, 413-414
- Nova criação, 462-463, 470-471
- Oikodome*, 670, 793-794
- Oração, 78-79, 234-235, 498-501
- Orgulhar-se, vangloriar-se*, 157, 419s, 429
- Parusia de Cristo, 345-359, 357-361, 367-368, 598-599
demora da, 347-348, 363-367
distintividade da, 346-347
e julgamento, 353-354, 356-358, 360-363
em Tessalonicenses, 349-358
iminência da, 364-367
- Paulo apóstolo, 391-592, 644-654
cartas de, 38n.39, 231, 829
como zelota, 404, 407-408, 426
conversão de, 49-50, 218-220, 400-408
e judaísmo, 388-390, 391-393, 400-403, 406-408
nova perspectiva no estudo de, 29-30, 391-393, 400, 711-712
religião de, 34-36
sensibilidade pastoral, 784-785, 786-700, 793-794, 799-800
teologias de, 28-31
teólogo, 26-28

- Paz, 445
- Pecado, 133-134, 141, 147-152
 como poder, 148-158, 162-163
 e culpa, 132-133, 150-151
 e morte, 131-137, 826-827
 efeitos do, 151-152
 original, 131-132
 pecados, 161-163
 sob o pecado, 114-149
- Pecador, 234-235
- Perdão, 380
- Perspectiva apocalíptica, 47-48, 70-71,
 220-221, 286-287, 348-349, 356-
 357, 370-371, 817-818
- Pneumatikos*, 627n.127, 692-694
- Poderes celestes, 65-67, 141-148
 conquista dos, 276-277
 desmitologizados, 147
- Porneia*, ver Libertinagem sexual
- Prática homossexual, 147
- Predestinação, 565-567, 579-581
- Primeira prestação, 383, 480-481, 484,
 493, 531-533, 557-558
- Profecia, 628-630
- Profetas, 654-657
- Promessa, 184-185, 196, 433-436, 569,
 808-809
- Puro e impuro, 516-517, 615-616, 765-768
- Queda, 116-117n.7, 118-119
 da criação, 117-118, 136-138
 de Israel, 115, 128-129, 133-136
- Reconciliação, 274-275, 278n.140, 381,
 445-446
- Redenção, 273-274, 381, 528-529
- Sabbath, 766
- Sabedoria, 317-321
 cristologia, 310, 317-318, 320-332,
 341, 344-345, 814-815
 e Torá, 321-324, 588-586
 hipostatização, 320-321
 personificação, 319-321
 tradicional, 744-772
- Sacerdote, 383, 617, 798-797
- Salvação, 382
 começo da, 371-372, 376-381, 384-
 385, 444, 480-481, 485, 501, 559-560
 como processo, 523-524, 529-530,
 551-556, 558-560, 563-564, 821-822
 metáforas da, 381-387, 445-446
- Santos, 74n.90, 383, 516-517, 568, 795-
 796
- Satanás, 66-67, 121n.26, 123, 146
- Satisfação dos apetites, 158-161
- Segurança, 498-499
- Selo, 383, 485
- Sincretismo judaico, 63-65
- Sofrimento, 488-490, 561-562, 823
 participação no sofrimento de Cris-
 to, 548-549
- Tementes a Deus, 42n.45, 58n.8, 605
- Templo, 615-616, 810-812
- Teologia como diálogo, 31-34, 36-37, 43-
 44, 50-53
 como narrativa, 43-47, 817
 e retórica, 35-38
 níveis da, 45-46
- Teologia de Paulo, 30-56
 centro da, 46-47, 820-822
 coerência de, 46n.55, 50-51, 201n.160
 como atividade, 48
 como diálogo, 801-805
 contraditória, 46, 169-170, 200n.160,
 218, 391-392
 desenvolvimento na, 48-50, 348-
 349, 363-367, 554, 822-826
 estrutura escatológica, 286-287,
 344-346, 478-479, 524-528
 fundamento, 804-812
 ponto fulcral, 812-821
 relacional, 82-83
- Tradição de Jesus, ver Jesus-tradição
- Universalismo, 72-75, 605-606
- Vícios, catálogos de, 162-163, 744-748
 diversidade de, 748
- Vida, 114, 117-118
- Zelo, 219, 399-400, 404-408, 410, 424-
 425, 432-433, 583

ÍNDICE DE AUTORES

- Aageson, J. W., 210n.33, 211n.37,
 214n.61
 Achtemeier, E. R., 395n.27
 Achtemeier, P., 47n.63, 49n.70,
 395n.27
 Ackroyd, P., 412n.91
 Adam, K. M., 42n.43
 Aland, K., 210n.36, 521n.86
 Allison, D. C., 732n.117, 760n.22
 Anderson, R. D., 37n.36
 Anselm, 274n.120
 Arnold, C. E., 63n.29, 65n.37,
 141n.13
 Aulén, G., 274n.120, 276n.134
 Aune, D. E., 228n.18, 629n.144
 Aus, R. D., 366n.94
 Avemarie, F., 194n.126

 Baasland, E., 779n.97
 Bachmann, M., 413nn.96,97,
 401n.101, 415n.104
 Badenas, R., 369n.143
 Bailey, D., 259n.28
 Balch, D., 749n.181, 750nn.182,183
 Balz, H., 779n.95
 Bammel, E., 144n.23, 425n.23,
 735n.127
 Banks, R., 612n.50, 613n.54
 Barclay, J. M. G., 144n.52, 744n.159
 Barclay, J., 737n.137, 748n.178
 Barker, M., 63n.28
 Barrett, C. K., 28n.9, 88n.30,
 102n.87, 106n.96, 178n.57,
 187n.98, 208n.26, 261n.44,
 336n.89, 337n.95, 372n.10,
 398n.38, 400n.49, 424n.137,
 514n.32, 533n.50, 611n.45,
 652n.63, 655n.82, 670n.670,
 677n.150, 696n.83, 789n.143,
 790n.149
 Bartchy, S. S., 785n.124, 786n.127,
 786n.129
 Barth, K., 32, 152n.62
 Barth, M., 262n.54, 263n.61
 Barton, S. C., 35n.32, 650n.58,
 667n.136
 Bassler, J., 29n.12, 40nn.35,48,
 21n.67, 71n.75
 Baumert, N., 665n.124, 779n.95,
 782n.104,110, 783n.112, 786n.127
 Baumgärtel, F., 84n.14, 86n.22,
 107n.102, 110nn.121,122
 Baumgarten, J., 349n.18, 779n.95
 Baur, F. C., 29n.13, 47, 93nn.49,50, 390
 Beasley-Murray, G. R., 232n.32,
 507n.18, 521n.86, 512n.44
 Beck, B. E., 228n.19
 Becker, J., 29n.12, 47n.59, 50, 57n.4,
 87n.24, 201n.162, 261n.46,
 269n.88, 231n.138, 416n.108,
 597n.139, 609nn.35,38, 610n.44
 Behn, J., 106n.98, 361n.69,
 501n.133, 615n.63
 Beker, J. C., 29, 49n.71, 50n.81,
 51n.82, 75n.97, 105n.95, 147n.43,
 153n.65, 156n.77, 169n.13,
 178n.57, 179n.63, 198n.147,
 287n.26, 307n.134, 349n.22,
 366n.96, 392n.20, 524n.5,
 526n.14, 527n.17, 528n.18
 Bell, R. H., 557n.135, 567nn.6,7,
 587n.96

- Bellen, H., 786n.129
 Belleville, L. L., 188n.105, 482n.53
 Benoit, P., 700n.102
 Berger, K., 49n.72, 57n.4, 373n.19
 Berkhof, H., 562n.150
 Berkouwer, G. C., 256n.15
 Bertram, G., 379n.41, 551n.107
 Bertrams, H., 486n.72
 Best, E., 351n.32, 468n.89, 620n.93
 Betz, H. D., 37nn.36,37, 141n.13,
 178n.57, 181n.74, 408n.76,
 505n.10, 644nn.28,31, 707,
 718n.65, 731n.115, 735n.127,
 746n.166, 795n.171
 Beyer, H. W., 659n.99
 Bietenhard, H., 144n.17, 145n.32
 Bittlinger, A., 474n.11, 569n.18
 Bjerkelund, C. J., 648n.43
 Black, C. C., 165n.123
 Blinzler, J., 145
 Bloom, H., 333n.70
 Blue, B., 612n.52
 Bockmuehl, M., 744n.155
 Boers, H., 199n.154, 415n.104
 Boismard, M. É., 700n.102
 Bonnard, P., 181n.72
 Borg, M., 764n.39
 Bornkamm, G., 28n.11, 69n.57,
 77n.104, 88n.17, 107n.99,
 135n.88, 198n.150, 390n.12,
 408n.76, 443n.211, 507n.18,
 567n.6, 624n.109, 684n.37
 Borse, U., 181n.72
 Bousset, W., 63n.28, 220n.6, 295n.66,
 298n.88, 340n.107, 449nn.6,7,
 678n.4
 Bouttier, M., 457n.46, 467n.86
 Bowers, W. P., 601n.153
 Bowker, J., 77n.109
 Box, G. H., 320n.27
 Boyarin, D., 30n.18, 69n.85, 153n.67,
 155n.73, 183n.81, 413, 97,
 574n.42, 737n.135
 Brandenburger, E., 93n.49
 Branick, V. P., 246n.103, 528n.18
 Braumann, G., 504n.5, 505n.11
 Braun, H., 47n.60, 82n.7
 Breytenbach, C., 262n.50, 275n.127,
 660n.108
 Broadbent, E. H., 638n.2
 Brockhaus, U., 624n.109, 638n.2,
 639n.4, 655, 76
 Brooten, B. J., 161n.103
 Brown, P., 106n.97
 Brown, R. E., 305nn.121,122,
 357n.520
 Bruce, F. F., 29n.12, 178n.57, 226n.8,
 272n.106, 290n.42, 306n.128,
 350n.24, 351n.25, 352n.30
 Brunt, J., 791n.152
 Büchler, A., 259n.80, 267n.80
 Büchsel, F., 474n.9, 490n.90
 Buck, C., 29n.12
 Bühner, J.-A., 328n.53, 644n.32
 Bultmann, R., 28, 32, 47, 56n.2,
 57n.4, 76n.103, 82, 87nn.23, 24
 88n.30, 94n.69, 101nn.81,82,84,
 110n.119, 128n.53, 133n.80,
 155n.51, 157n.81, 160n.117,120,
 169n.101, 178n.57, 179n.63,
 193n.123, 196n.138, 200n.158,
 225n.6, 250n.123, 274n.120,
 295n.66, 333n.68, 355n.43,
 372n.2, 375nn.27,28
 Burchard, C., 427n.149,
 680nn.14,16,17, 681n.19
 Burkert, W., 681n.23, 382n.24
 Burridge, R. A., 228n.18
 Burton, E. de W., 171n.25, 545n.88
 Bussmann, C., 120n.23
 Byrne, B., 498n.124
 Cadbury, H. J., 790n.149
 Caird, G. B., 29n.12, 64n.31,
 157n.80, 169n.9
 Callan, T., 180n.64
 Calvin, J., 492n.99, 540n.68, 566
 Campbell, D. A., 215n.66, 259n.28,
 261n.46, 273n.117, 441n.204
 Campbell, J. Y., 634n.153
 Campbell, R. A., 658n.96
 Campbell, W. S., 567n.9
 Campenhausen, H. von, 640n.9, 643,
 675
 Capes, D. B., 297n.78, 297n.82,
 298nn.85,86, 299n.88
 Carr, W., 142n.15
 Carras, G. P., 153n.67

- Carroll, J. T., 277n.138
 Cartlidge, R., 784n.117
 Casey, P. M., 64n.36, 319n.23
 Cerfaux, L., 29n.13, 278n.143,
 293n.59, 328n.54, 346n.3,
 386n.93, 486n.71, 528n.20,
 621n.98
 Cervin, R. S., 662n.114
 Chadwick, H., 62n.22, 651n.61
 Charles, R. H., 116n.7
 Charlesworth, J. H., 240n.78,
 680n.14
 Chesnut, R. D., 508n.27, 681n.19
 Cheung, A. T., 791nn.152,153, 792
 Childs, B. S., 39n.39, 23n.82
 Chilton, B. D., 270n.93
 Chow, J. K., 648n.25, 649n.55,
 777n.84
 Clarke, A. D., 570, 649n.55, 677n.84
 Clausen, C., 566n.3
 Cohen, S. J. D., 401n.52, 572n.32
 Cohn, N., 475n.15
 Collins, J. J., 208n.22, 240n.78,
 357n.51
 Collinson, P., 383n.2
 Congar, Y., 474, 487, 77, 502n.137
 Conzelmann, H., 28n.8, 66n.40,
 85n.17, 109n.113, 150n.113,
 169n.10, 178n.57, 283n.9,
 328n.50, 374n.22, 375n.29,
 395n.27, 458n.47, 621n.98,
 664n.119
 Cosgrove, C. H., 156n.76, 479n.38
 Court, J. M., 350n.24
 Cousar, C. B., 48n.67, 257n.21,
 259n.28, 269n.88
 Cover, R. C., 173n.33
 Craddock, F. B., 321n.28, 342n.119,
 343n.125
 Cranfield, M., 131n.76, 169n.12,
 179n.59, 188n.103, 190n.116,
 196n.138, 198n.150, 242n.89,
 259n.28, 261n.44, 282n.4,
 303n.114, 328n.50, 350n.60,
 360n.12, 416n.109, 419n.120,
 420n.124, 424n.136, 435n.181,
 539n.105
 Cranford, M., 424n.135, 567n.9,
 578n.58
 Cremer, H., 395n.27
 Cullmann, O., 47n.61, 262n.53,
 294n.64, 305nn.121,122, 335n.85,
 524n.11, 527nn.16,17, 528n.18,
 528n.20, 532n.47, 555nn.121,122,
 684n.37, 729n.108
 Dahl, N. A., 57n.4, 73n.86, 240n.78,
 241n.8, 84, 242n.89, 253n.4,
 270n.96, 537n.6
 Daly, R. J., 262n.50
 Dassmann, E., 3n.27
 Daube, D., 265n.73
 Dautzenberg, G., 750n.186
 Davies, P. R., 270n.93
 Davies, W. D., 29, 94n.58, 99, 74,
 258n.27, 263nn.61,62, 767n.80,
 322n.34, 620n.91, 732n.114
 Davis, C. F., 488n.80
 Davis, C. J., 305n.125, 306n.128,
 320n.25
 Davis, P. G., 348n.13
 Daxer, H., 120n.23
 De Vaux, R., 264n.65, 265n.71,
 266n.78, 267n.80
 de Boer, M., 91n.41, 126n.50
 de Jonge, M., 321n.31, 329n.54
 de Lacey, D. R., 249n.78, 253n.100
 Déaut, R. le, 224n.94
 Deidun, T. J., 497n.119, 728n.106,
 730n.114, 738n.136, 751n.188
 Deissmann, A., 69n.63, 273n.116,
 449nn.4,5, 454n.28, 407n.85
 Delling, G., 01n.16, 183n.83, 524n.2,
 747, 168
 Deming, W., 778n.92, 782n.106, 109
 Denis, A.-M., 143n.19
 Denney, J., 184n.8
 Di Lella, A. A., 120n.21
 Dibelius, M., 628n.7
 Dietzfelbinger, C., 178n.83
 Dihle, A., 110n.121
 Dillon, J., 68n.50
 Dinkler, E., 505n.11, 509n.32,
 515n.58, 516n.60, 566nn.4,
 Dodd, C. H., 28n.9, 42, 72n.80,
 116n.8, 170n.20, 211n.37,
 230n.25, 259nn.29,32, 363n.81,
 500n.3, 737n.135

ÍNDICE

5	PREFÁCIO
11	BIBLIOGRAFIA
19	ABREVIATURAS
25	Capítulo 1
	PRÓLOGO
25	§1 Prolegômenos para uma teologia de Paulo
25	§1.1 Por que uma teologia de Paulo?
30	§1.2 O que é uma “teologia de Paulo”?
38	§1.3 É possível escrever a teologia de Paulo?
46	§1.4 Como escrever uma teologia de Paulo?
51	§1.5 Rumo a uma teologia de Paulo
55	Capítulo 2
	DEUS E A HUMANIDADE
55	§2 Deus
55	§2.1 Deus como axioma
59	§2.2 Deus como único
62	§2.3 Outros deuses?
67	§2.4 Deus e o cosmo
72	§2.5 O Deus de Israel
76	§2.6 Deus na experiência
80	§2.7 Conclusão
80	§3 A humanidade
80	§3.1 Pressupostos antropológicos
85	§3.2 Soma
93	§3.3 Sarx
103	§3.4 Soma e sarx
106	§3.5 Nous e kardía
109	§3.6 Psyche e pneuma
112	§3.7 Sumário
113	Capítulo 3
	A HUMANIDADE SOB ACUSAÇÃO
113	§4 Adão
113	§4.1 O lado obscuro da humanidade

116	§4.2	Adão nas Escrituras judaicas
119	§4.3	Adão na tradição judaica pós-bíblica
126	§4.4-9	Adão na teologia de Paulo
126	§4.4	Rm 1,18-22
129	§4.5	Rm 3,23
130	§4.6	Rm 5,12-21
134	§4.7	Rm 7,7-13
136	§4.8	Rm 8,19-22
137	§4.9	Sumário
138	§5	Pecado e morte
138	§5.1	O poder do mal
141	§5.2	Os poderes celestes
148	§5.3	Pecado
152	§5.4	Os efeitos do pecado — religião mal orientada
158	§5.5	Os efeitos do pecado — satisfação dos apetites
162	§5.6	O efeito do pecado — pecados
163	§5.7	Morte
166	§5.8	Resumo
166	§6	A lei
166	§6.1	Pecado, morte e a lei
170	§6.2	Torah, nomos e ho nomos
172	§6.3	A medida da exigência e do julgamento de Deus
177	§6.4	Israel sob a lei
183	§6.5	Uma relação cujo tempo passou
191	§6.6	Uma lei para a vida? Ou para morte?
196	§6.7	A lei é pecado?
201	§6.8	Conclusões
203		Capítulo 4
		O EVANGELHO DE JESUS CRISTO
203	§7	Evangelho
203	§7.1	Euangelion
209	§7.2	“Segundo as Escrituras”
214	§7.3	Fórmulas querigmáticas e confessionais
218	§7.4	O apocalipse de Jesus Cristo
221	§7.5	O “agora” escatológico
223	§8	Jesus o homem
223	§8.1	O que Paulo sabia ou quanto se interessava pela vida de Jesus?
226	§8.2	Algumas considerações a priori
231	§8.3	Ecos da tradição de Jesus em Paulo
238	§8.4	Jesus
240	§8.5	Messias
243	§8.6	Adão
248	§8.7	O filho encarnado?
250	§8.8	Conclusão
251	§9	Cristo crucificado
251	§9.1	Como um só morreu
257	§9.2	Um sacrifício pelos pecados
263	§9.3	Teologia paulina do sacrifício expiatório

269	§9.4	O Filho amado
271	§9.5	A maldição da lei
273	§9.6	Redenção
274	§9.7	Reconciliação
276	§9.8	Vitória sobre os poderes
277	§9.9	Conclusões
280	§10	O Senhor ressuscitado
280	§10.1	A ressurreição do crucificado
287	§10.2	O último Adão
289	§10.3	Filho de Deus com poder
291	§10.4	O Senhor
300	§10.5	Jesus como Deus?
308	§10.6	O Espírito que dá vida
313	§10.7	Cnclusões
315	§11	O preexistente
315	§11.1	Sabedoria divina
322	§11.2	Jesus como Sabedoria
327	§11.3	Outras possíveis passagens da Sabedoria
331	§11.4	Fl 2,6-11
339	§11.5	Outras possíveis passagens de Adão preexistente
343	§11.6	Conclusões
345	§12	Até que ele venha
345	§12.1	A vinda (parusia) de Cristo
350	§12.2	A esperança da parusia nas cartas aos Tessalonicenses
358	§12.3	O papel de Cristo nos eventos finais nas cartas posteriores
363	§12.4	Demora da parusia
366	§12.5	Conclusões
369		Capítulo 5
		O COMEÇO DA SALVAÇÃO
369	§13	A transição crítica
369	§13.1	Uma nova era
372	§13.2	Graça como evento
376	§13.3	O novo começo
381	§13.4	Metáforas de salvação
387	§14	Justificação pela fé
387	§14.1	Nova perspectiva no estudo de Paulo
393	§14.2	A justiça de Deus
399	§14.3	O impacto da conversão de Paulo
409	§14.4	Obras da lei no judaísmo
414	§14.5	Não de obras
422	§14.6	Justiça alcançada pelos próprios méritos?
428	§14.7	Só pela fé
437	§14.8	Fé em Cristo
443	§14.9	As bênçãos da justificação
447	§15	Participação em Cristo
447	§15.1	A mística de Cristo
454	§15.2	Em Cristo, no Senhor
460	§15.3	Com Cristo

463	§15.4	Formulações complementares
467	§15.5	O Cristo corporativo
469	§15.6	As conseqüências da participação em Cristo
472	§16	O dom do Espírito
472	§16.1	O terceiro aspecto
475	§16.2	O Espírito escatológico
478	§16.3	O recebimento do Espírito
486	§16.4	A experiência do Espírito
495	§16.5	As bênçãos do Espírito
501	§16.6	Conclusão
503	§17	Batismo
503	§17.1	A visão tradicional
508	§17.2	Questões exegeticas
517	§17.3	Uma ordo salutis?
520	§17.4	Batismo de crianças
523		Capítulo 6
		O PROCESSO DA SALVAÇÃO
523	§18	A tensão escatológica
523	§18.1	Entre os tempos
528	§18.2	Já-ainda não
535	§18.3	O “eu” dividido
540	§18.4	Carne e Espírito
546	§18.5	Participação nos sofrimentos de Cristo
552	§18.6	O processo concluído
558	§18.7	Conclusões e corolários
565	§19	Israel (Rm 9-11)
565	§19.1	A palavra de Des falhou (9,1-5)?
571	§19.2	Quem é Israel (9,6)?
576	§19.3	A natureza da eleição de Israel (9,7-29)
582	§19.4	O equívoco de Israel quanto ao seu chamado (9,30-10,21)
587	§19.5	Israel não foi abandonado (11,1-24)
595	§19.6	Todo o Israel será salvo (11,25-36)
598	§19.7	A meta final (15,7-13)
600	§19.8	Conclusões
603		Capítulo 7
		A IGREJA
603	§20	O Corpo de Cristo
603	§20.1	Redefinição da identidade corporativa
607	§20.2	A Igreja de Deus
614	§20.3	Comunidade sem culto
619	§20.4	O Corpo de Cristo
624	§20.5	Comunidade carismática
633	§20.6	A experiência compartilhada do Espírito
635	§20.7	Uma visão irrealista?
637	§21	Ministério e autoridade
637	§21.1	Carisma e ofício
644	§21.2	A autoridade apostólica de Paulo

654	§21.3	Os outros ministérios regulares
661	§21.4	O ministério e a autoridade das mulheres
669	§21.5	A autoridade da congregação
670	§21.6	Discernimento dos espíritos
674	§21.7	Conclusão
676	§22	A Ceia do Senhor
676	§22.1	O problema da avaliação da teologia paulina da Ceia do Senhor
678	§22.2	Influência de outras religiões
683	§22.3	A origem do sacramento
686	§22.4	A situação em Corinto
692	§22.5	A teologia paulina da Ceia do Senhor: alimento espiritual
694	§22.6	A teologia paulina da Ceia do Senhor: participar do único corpo
699	§22.7	A teologia paulina da Ceia do Senhor: cristologia
704	Capítulo 8	
	COMO DEVEM VIVER OS CRENTES?	
704	§23	Princípios de motivação
704	§23.1	Indicativo e imperativo
711	§23.2	Mais uma vez a lei
714	§23.3	Fé e a “lei da fé”
723	§23.4	O Espírito e “a lei do Espírito”
731	§23.5	Cristo e “a lei de Cristo”
741	§23.6	Liberdade e amor
744	§23.7	Sabedoria tradicional
751	§23.8	Conclusões
753	§24	Ética na prática
753	§24.1	O contexto social
757	§24.2	Viver em um mundo hostil — Rm 12,9-13,14
765	§24.3	Conviver com divergências fundamentais — Rm 14,1-15,6
775	§24.4	Vivendo entre dois mundos: conduta sexual (1Cor 5-6)
778	§24.5	Vivendo entre dois mundos: casamento e divórcio (1Cor 7)
785	§24.6	Vivendo entre dois mundos: escravidão (1Cor 7,20-23)
788	§24.7	Vivendo entre dois mundos: relações sociais (1Cor 8-10)
794	§24.8	A coleta
799	§24.9	Conclusão
801	Capítulo 9	
	EPÍLOGO	
801	§25	Pós-legômenos a uma teologia de Paulo
801	§25.1	A teologia de Paulo como diálogo
805	§25.2	O fundamento estável da teologia de Paulo
813	§25.3	O ponto fulcral da teologia de Paulo
821	§25.4	Centro e desenvolvimento
825	§25.5	Aspectos inovadores e permanentes
831	ÍNDICE REMISSIVO	
839	ÍNDICE DE AUTORES	
851	ÍNDICE DAS CITAÇÕES BÍBLICAS	